

वीर सेवा मन्दिर
दिल्ली

★

क्रम संख्या

४४८२

काल न०

२३२ अष्टाव

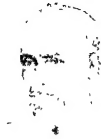
खण्ड

श्री महावीर जैन विद्यालय
सुवर्णमहोत्सव ग्रंथ



પૃથ્વી આચાર્ય ઓ વિજયવલ્લભનરીશ્વરજી મહારાજ





શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ

શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય પ્રકાશન

૭ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ

વૈજ્ઞાનિક સંશોધન-પદ્ધતિ પ્રમાણે પ્રકાશિત કરવાની મોટી યોજના વિદ્યાલયે હાથ ધરી છે. વિદ્યાલયની અરધી સદીની આ કાર્યવાહી શ્રીસંઘ અને વિદ્યાલયના સંચાલકો સંતોષ અને ગૌરવ લઈ શકે એવી છે, એમ જરૂર કહી શકાય.

સને ૧૯૬૫માં વિદ્યાલયની આવી યશસ્વી કારકિર્દીને પચાસ વર્ષ પૂરાં થયાં. શ્રીસંઘ માટે તેમ જ અમારા માટે એ વિશેષ હર્ષનો પ્રસંગ ગણાય. એ પ્રસંગની યાદરૂપે અમે સુવર્ણમહોત્સવ ઊજવવાનો નિર્ણય કર્યો. આ ઊજવણીનો અમારો મુખ્ય હેતુ માત્ર ઉત્સવને ખાતર ઉત્સવ જેવો આનંદ-પ્રમોદ કરીને સંતોષ માની લેવાનો નહિ, પણ સુવર્ણમહોત્સવ જેવા સોનેરી અવસર નિમિત્તે વિદ્યાલયને વધારે શક્તિશાળી અને આર્થિક રીતે વધારે સમૃદ્ધ બનાવવાનો છે. વિદ્યાવિસ્તાર અને સાહિત્યપ્રકાશન બંને દૃષ્ટિએ વિદ્યાલયના કાર્યક્ષેત્રને વધારે વિસ્તૃત બનાવવાની ભાવના, સરસ્થાની શક્તિ અને સંપત્તિમાં વધારો થાય તો જ બર આવી શકે એ સહેજે સમજી શકાય એવી બાબત છે.

તેથી વિદ્યાલયના સુવર્ણમહોત્સવની યોજના ઉપર્યુક્ત મુદ્દાને ખ્યાનમાં રાખીને તૈયાર કરવામાં આવી. આ યોજના બે ભાગના વહેંચાયેલી છે : પહેલું, એકવીસ લાખ રૂપિયા જેટલો સુવર્ણમહોત્સવ નિધિ એકત્ર કરવાનો પુરુષાર્થ કરવો; અને બીજું, ઉચ્ચ કોટિની સાહિત્યસામગ્રીથી સભર, સચિત્ર અને કળાપૂર્ણ સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ પ્રગટ કરવો. સુવર્ણમહોત્સવ નિધિ એકત્ર કરવા માટેના અમારા પ્રયત્નોના અમારા સહકાર્યકર મિત્રોએ જે નિષ્ઠાભર્યો અને અવિરત સહકાર આપ્યો અને અમારા આ બધા પ્રયાસોનો શ્રીસંઘે જ ઉદારતાભર્યો જવાબ આપ્યો એની વિગતો આદ્યાદક અને ઉત્સાદમાં અભિવ્યક્તિ કરે એવી છે. પાનું અહીં તો સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથની વિગતો આપવી એ જ પ્રસ્તુત છે.

સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ બે ભાગમાં વહેંચવામાં આવેલ છે. પહેલા ભાગના જૈનધર્મ અને સંસ્કૃતિનાં જુદાં જુદાં અંગો ઉપર પ્રકાશ પાડતા તે તે વિષયના અભ્યાસી વિદ્વાનોના અભ્યાસપૂર્ણ લેખો. પ્રાચીન શિલ્પ અને ચિત્રકળાનું મહત્ત્વ સમજાવતી કળાસામગ્રી વગેરે આપવામાં આવ્યાં છે.

ગ્રંથોનાં આત્મા તો વિદ્વાનો જ છે. આર્થિક, મુદ્રણની નેમ જ બીજી બંધી સગવડ હોય પણ વિદ્વાનોનાં સાથ ન હોય તો આવું કાર્ય શક્ય અને જ નહિ. કામોની ભીં : અને સમયની તંગીના અત્યારના જમાનામાં સદૃઢ, નિષ્ઠાળ અને નાભાકિત વિદ્વાનોનાં સાથ મળી રહેવાં કંઈ સહેલો નથી. પણ વિદ્યાલય દંમેશા આ બાબતમાં ભાગ્યશાળી રહ્યું છે. સને ૧૯૪૨માં વિદ્યાલયનો રજતમહોત્સવ ઊજવવામાં આવ્યો ત્યારે પ્રગટ કરવામાં આવેલ “રજતમહોત્સવ ગ્રંથ” વખતે તેમ જ સને ૧૯૫૬માં સંસ્થાના આદ્યપ્રેરક આચાર્યદેવના પરમ ઉપકારના અરજી નિમિત્તે પ્રગટ કરવામાં આવેલ “આચાર્ય શ્રી વિજય-વલ્લભસુરિ રમારક ગ્રંથ” વખતે વિદ્વાનો વિદ્યાલય અપે કવી મમતાભરી લાગભૂી ધરાવે છે અને વિદ્યાલયના સાહિત્યપ્રકાશનના કાર્યમાં કેવી મોંઝાળી ઉદાર સહાય આપે છે એનો અમે પ્રત્યક્ષ અનુભવ કરેલો છે.

ભૂતકાળના આ આદ્યાદક અને પ્રોત્સાદક અનુભવને બળે અમે વિદ્વાનોનો સંપર્ક સાધવાં શરૂ કર્યો; અને, અમને કહેતા આનંદ થાય છે કે, અંતે આ કાર્ય માટે જે જે વિદ્વાનની પાસે રૂબરૂ કે પત્ર-વ્યવહાર દ્વારા પહોંચ્યા એમણે સ્વચ્છતાની જેમ અમને તથા અમારી માગણીને ઉમગાળાપૂર્વક વધાવી લીધા : વિદ્યાલયના નામ અને કામનું, એટલે કે એણે પ્રાપ્ત કરેલ લોકપ્રિયતાનું જ, આ સુપરિચામ હતું. વિદ્વાનો સાથેની કેટલીક પ્રાથમિક ચર્ચાવિચારણાને અંતે, સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથના સંપાદન માટે જુદા જુદા વિભાગોની સ્કોપણી સાથે, નીચે મુજબ એક સપાદક-મંડળ રચવામાં આવ્યું :

(૧) ડૉ. એન. એન. ઉપાધ્યે - કોલ્હાપુર; સપાદક : પ્રાકૃત અને સંસ્કૃત સાહિત્ય.

(૨) ડૉ. હરિવલ્લભ મુનીલાલ ભાવાણી - અમદાવાદ; સંપાદક : પ્રાચીન ગુર્જર સાહિત્ય.

- (૩) પં. શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયા - અમદાવાદ; સંપાદક : દર્શન અને ધર્મ.
- (૪) ડૉ. ભોગીલાલ જો. સરિસરા - વડોદરા; સંપાદક : ઇતિહાસ અને પુરાતત્વ.
- (૫) ડૉ. ઉમાકાન્ત ત્રે. શાહ - વડોદરા; સંપાદક : સિદ્ધપર્યાય અને કળા.
- (૬) શ્રી જયભિખુ - અમદાવાદ; સંપાદક : પ્રજીર્ણ (સામાજિક, પ્રાચીન, ઐતિહાસિક, કથા-વાર્તા, ચરિત્ર, નિર્મળ વગેરે)
- (૭) ડૉ. રમણલાલ ચીમનલાલ શાહ - મુંબઈ.
- (૮) શ્રી રતિલાલ દીપચંદ દેસાઈ - અમદાવાદ.
- (૯) શ્રી કાન્તિલાલ ડાહ્યાભાઈ કોરા - મુંબઈ; મંત્રી : સંપાદક-મંડળ.

સંપાદક-મંડળની રચનાનું કામ પૂરું થયા બાદ ગ્રંથમાં આપવાનાં લેખો તથા ચિત્રોની પસંદગી તેમ જ વિદ્વાનોની નામાવલિ તૈયાર કરવા માટે સંપાદક-મંડળની પહેલી સભા અમદાવાદમાં તા. ૨૦-૬-૧૯૬૪ના રોજ મળી, જેમાં બધાંય વિદ્વાનો દાખર રહ્યા હતા. ત્યાં જ લંબાણથી વિગતવાર વિચારવિનિમયને અંતે ગ્રંથની આખી યોજનાની રૂપરેખા દોરવામાં આવી.

આ પછી દેશના ગુદા ગુદા પ્રદેશોના તેમ જ વિદેશના અમુક વિદ્વાનોને પણ આમંત્રણ મોકલીને લેખો મોકલવાની વિનિત કરવામાં આવી. અમને કહેતાં ખૂબ હર્ષ થાય છે કે, આનો જવાબ પણ વિદ્યાલય જેવી નામાંકિત સંસ્થા તથા વગદાર સંપાદક-મંડળને શોભે એવો સારો મળ્યો છે. સાથે સાથે ગ્રંથસ્થ પ્રાચીન ચિત્રસામગ્રી માટે અમદાવાદના શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરની તથા પૂન્યપાદ આગમપ્રભાકર મુનિસ્વર્ય શ્રીપુણવિજયજીના પોતાના સમ્રાટની તેમ જ એમના હસ્તકના અન્ય ભંડારોની જેમજે એ તે સામગ્રી આ ગ્રંથ માટે સુલભ બની ગઈ. જનમનગરના અંચલગચ્છના ભંડારનો પણ અમને સહકાર મળ્યો છે.

આ રીતે સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ માટે લેખો તથા ચિત્રોની સામગ્રી જેમ જેમ એકત્ર થતી ગઈ તેમ તેમ તે, તે તે વિભાગના સંપાદક વિદ્વાનોને અમે મોકલતા ગયા. હવે ગ્રંથનું મુદ્રણકામ શરૂ કરવાનું હતું, પણ તે પહેલાં સંપાદક-મંડળ એ બધી સામગ્રીનું સકલન કરી આપે એ જરૂરી હતું. એટલે આ માટે સંપાદક-મંડળની બીજી સભા તા. ૨૭-૬-૧૯૬૪ના રોજ વડોદરામાં વિદ્યાલયના મકાનમાં બોલાવવામાં આવી અને આ અંગેના જરૂરી નિર્ણયો લેવામાં આવ્યા તેમ જ મુદ્રણકારે શરૂ કરવાનું પણ નક્કી કરવામાં આવ્યું.

આ બધી વિચારણા અને કાર્યવાહીને અંતે સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથનો પહેલો ભાગ તૈયાર થયો તે પ્રગટ કરતાં અમે ખૂબ જ આહ્લાદની અને કૃતકૃત્યાની લાગણી અનુભવીએ છીએ. આ ગ્રંથના આકાર-પ્રકાર અંગે કે એમની વાચનસામગ્રી તેમ જ કળાસામગ્રી અંગે, અમે કંઈ કહીએ એના કરતાં ગ્રંથ પોતે જ કહે એ ઉચિત છે. અમે તો આ પ્રસંગે માત્ર એટલું જ હમ્મજીએ છીએ કે વિદ્યાલયે એના ‘રજત-મહોત્સવ ગ્રંથ’ તેમ જ ‘આચાર્ય શ્રીવિજયવલ્લભસુરિ સ્મારક ગ્રંથ’ દ્વારા સ્વચ્છ, સુધા મુદ્રણકારની તથા તંદુરસ્ત, અભ્યાસપૂર્ણ અને વિચારગ્રેકર બૌદ્ધિક વાચનસામગ્રી આપવાની જે પ્રયત્નસિદ્ધિ પાડી છે તેનું આ ગ્રંથમાં પણ પૂરેપૂરું જાતન થયું હોય.

આ ગ્રંથ આ રીતે તૈયાર થઈ શક્યો એનો સર્વે યશ ગ્રંથના વિદ્વાન સંપાદક-મંડળને ધટે છે. વિદ્યાલય પ્રત્યે સ્વજનો જેવી આત્મીયતાની લાગણી ધરાવતા આ વિદ્વાન મહાનુભાવોના અમે એટલા બધા ઓર્થિક પણ બન્યા છીએ કે એમનો શબ્દોથી આભાર માનવાનું અમારું મજૂં નથી; અમે તો એટલું જ માગીએ છીએ કે તેઓની વિદ્યાલય પ્રત્યેની આવી ભલી લાગણી કાયમ રહે.

આહ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ

આ ગ્રંથ માટે ઉદારતાપૂર્વક લેખો તથા ચિત્રસામગ્રી મોકલી આપનાર બધા વિદ્વાનોનો અમે અંતઃકરણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ. આ ગ્રંથમાં પ્રાચીન ચિત્રસામગ્રી આપવાનું અમદાવાદના શ્રીલાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર, જામનગરના શ્રી અંચલગચ્છના જ્ઞાનભંડાર, પૂલમપાદ મુનિરાજ શ્રી પુણ્યવિજયજી મહારાજના પોતાના સંગ્રહ તથા તેઓશ્રી દ્વારા અમદાવાદના શ્રી દેવસાના પાઠના વિભજનગચ્છના ભંડાર વગેરેના સહકારથી શક્ય બન્યું છે. એ સૌના અમે ખૂબ આભારી છીએ. પૂલમ મુનિરાજ શ્રી પુણ્યવિજયજી મહારાજે તો જાણે એમનો સમગ્ર સંગ્રહ અમને સોંપી જ દીધો હોય એ રીતે પૂરી ખૂટથી અમે એનો ઉપયોગ કરી શક્યા છીએ. પૂલમ મહારાજશ્રીની આવી ઉદારતા અને આત્મીયતાભરી લાગણી ક્યારેય વીસરી શકાય એવી નથી. શબ્દોથી એમનો આભાર માનવાનો પ્રયત્ન કરવાને બદલે આ પ્રસંગે એમના ઉપકારનું રમરણ કરીને જ સતોષ માનવો ઉચિત લાગે છે. ‘મુદ્ગભિદ્રીના જૈન ભંડારનાં પ્રાચીન તાડપત્રીય ચિત્રો’ નામે લેખમાં આપવામાં આવેલ છ છબીઓના પ્લોકો મુખર્ષના પ્રિન્સ ઓફ વેલ્સ મુદ્રિયમે વાપરવા આપ્યા છે તે માટે એમના આભારી છીએ. મૌજ પ્રિન્સિપલ બ્યૂરોએ ખૂબ ખંત, ધીરજ અને ચીવટથી આ ગ્રંથનું સ્વચ્છ અને સુધઃ સુદૃઢ કરી આપ્યું છે; તે માટે શ્રી ભાગવતબદ્ધઓ અને તેમના સહકાર્યકર્તાઓનો આભાર માનીએ છીએ. તે ઉપરાંત શ્રી શંકરરાવ દામલે, શ્રી જીવનલાલ જાની, કું ૬૬૫નામેન દેસાઈ, પં ૦ અમૃતલાલ મોહનલાલ, પં ૦ હરિશંકર અં ૦ પંજાના ગ્રંથના સંપાદન અને મુદ્રણકાર્યમાં સહકારી થવા માટે આભારી છીએ.

આ ગ્રંથને સમૃદ્ધ કરવામાં અનેક ભાઈઓ અને બહેનોએ સહકાર આપ્યો છે. એ સર્વનો વ્યક્તિગત ઉલ્લેખ કરવાને બદલે તેઓનો અંતઃકરણપૂર્વક આભાર માનીએ છીએ.

સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથના બીજા ભાગમાં વિદ્યાલયનો ઇતિહાસ તેમ જ લોકોપયોગી સાહિત્ય પ્રગટ કરવાનાં છે. એ ભાગ પણ તૈયાર થઈ રહ્યો છે અને એનું પ્રકાશન પણ નરનમાં જ કરવામાં આવનાર છે. આ બીજા ભાગ અંગે અમારે જે કંઈ કહેવું છે તે અમે એમાં કહીશું.

આ પ્રકાશનમાં ન્ને કાંઈ કિંમત રહી જવા પામી હોય કે મુદ્રણદાંષ રહી ગયાં હોય તો ને માટે અમે સૌકોઈની ક્ષમા યાચીએ છીએ.

આટલા પ્રાસંગિક નિવેદન સાથે અમે આ ગ્રંથ વિદ્વાનોના અને શ્રીસધના કરકમળમાં ભેટ કરીએ છીએ, અને આનો ગ્રંથ પ્રકાશિત કરવાનો ઝોનેરી અવસર અમને મળ્યો તે અંગે અમારી ખુશાલી વ્યક્ત કરવા સાથે પરમકૃપાળુ પરમાત્માનો ઉપકાર માનીએ છીએ.

ગોવાળીઆ ટેન્ક રોડ

મુખર્ષ ૨૬

પૌષ શુક્લ પૂર્ણિમા : નિ ૦ સ ૦ ૨૦૨૪

તા ૦ ૧૫-૧-૧૯૬૮

મંદુલાલ વર્ધમાન શાહ

મનુભાઈ ગુલાબચંદ કાપડિયા

જયંતીલાલ રતનચંદ શાહ

માનદ મંત્રીઓ

શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય



Preface

SHRI Mahavira Jaina Vidyālaya, Bombay, is celebrating its Golden Jubilee; and in that context this Volume is published by its authorities. During the last fifty years, this Vidyālaya has bestowed immense benefit on its inmates for their education as well as socio-moral welfare. It runs a number of Vidyarthigrihas in some of the important towns of Western India; and its inmates, rich and poor, are being looked after for all these years. Their number is pretty large. Many of them have creditably settled down in their life after successfully completing their academic career, especially in the fields of higher education.

In addition to the legitimate activities of the Vidyālaya, the authorities have also devoted their attention to the publication of important works of Jaina literature which happens to be a neglected branch of Indian learning. This Institution has among its objects the researches in and publication of Jaina literature. It is well known that the Ardhamāgadhī canon with its commentaries in Prākṛit and Sanskrit is an important branch of early Indian literature; and it contains a vast amount of literary and cultural material, so far not fully studied and absorbed in the progress of Indic studies. This Vidyālaya has undertaken a critical edition of the canon; and this work is going ahead under the benign guidance of Muni Shri PUNYAVIJAYAJI in whom we have a pious saint and a scholar of great repute who has devoted his entire life to the cause of piety and learning. With the cooperation of Pandit Dalsukhbhai Malvania and a number of scholars this project is progressing well. The entire series of the Ardhamāgadhī canon would be printed on specially made paper containing extra rag contents for longer durability with library binding. In this series the

પ્રથમ : શ્રી મહાવીર જૈન વિશ્વવિદ્યાલય દ્વારા પ્રકાશિત થયેલ છે.

First Volume containing the texts of the *Nandi-sūtra* and *Anuyogadvāra-sūtra* is ready. The Second Volume consisting of the *Prajñāpand* is in the press.

This Vidyālaya has so far published a number of books some of which may be specially mentioned here. The Commemoration Volume in honour of Acharya Shri VIJAYAVALLABHASURI (Bombay 1956) contains valuable material; and it has been warmly received both in India and outside. Lately, a revised edition of the *Kāvyaśūśāsana* of Hemacandra is brought out by the Vidyālaya; and the authorities of the Vidyālaya can legitimately feel proud that they have presented to the world of scholars a standard edition of this great work on Indian poetics.

The Vidyālaya completed fifty years of its beneficial career on June 5, 1965. While commemorating this occasion, the Institute is bringing out this Golden Jubilee Volume. Even a glance through its contents will convince anybody that it presents a number of original articles by eminent scholars. The Editors are happy to have secured the valuable cooperation of these learned authors working in different branches of Jainological in particular and of Indological studies in general. This Volume contains papers in three different languages : in Gujarāṭī, in Hindi and in English. They cover topics from various branches of study. Welcome light is shed on authors and dignitaries like Haribhadra, Sthūlabhadra, Siddhasena, Śrīpāla, Vastupāla, Kanakakuśala, Hemacandra, Yaśovijaya, Megharāja, Hemaratna and others; as well as on some topics connected with the works like the *Pramāṇamīmāṃsā*, *Yogabindu*, *Pārasika-prakāśa*, *Vasudhārādhāraṇī*, *Bhagavadgītā*, *Kuvalayamālā* and *Bhagavati-sūtra*. Philosophical topics like *jñāna*, *pratyakṣa*, *sat-asat*, *ātman*, *pariṇāma*, *anekānta*, *kāla* etc. have been dealt with in some of the articles. In some essays are discussed Jain dogmatical topics like *prāyaścitta*, *saṃlekhaṇā*, etc. Some papers are occupied with the study of Prakṛit philology and Jain literature. There are others dealing with Jain history, art and archaeology. The multi-coloured and black and white reproductions of many important paintings from early Jain manuscripts provide an interesting data not only to the art critic but also to the student of early history of art, for its development and varied influence.

On behalf of myself and other editors, I record my sincere thanks to the various scholars who so kindly responded to our invitation and enriched this Golden Jubilee Volume by their learned papers. Secondly, I thank my colleagues on the Editorial Board for their cooperation in this work. Last but not the least, the authorities of Shri Mahavira

નિવેદન : અગ્નિશ્વર

Jaina Vidyalaya deserve our sincere gratitude for their kindness in undertaking the publication of this volume : they have earned hereby the punya of Jñānārādhana. I should specially mention the name of Shri CHANDULAL V. SHAH who piloted this scheme with great enthusiasm. Further, our special thanks are due to Shri KANTILAL KORA, who steadily pursued this project; and if this Volume could be published so soon and in such a neat form as this, the major part of the credit has to go to him. We are thankful to the Mouj Printing Bureau, Bombay, for all the cooperation given to us in seeing this volume through the press.

Dhavalā
VIII, Rajarampuri
Kolhapur : 1-1-1968

A. N. UPADHYE



SHRI MAHAVIRA JAINA VIDYALAYA

Golden Jubilee Volume

Editorial Board

DR. ADINATH NEMINATH UPADHYE, M.A., D.Litt.

PT. DALSUKHBHAI MALVANIA

DR. BHOGILAL J. SANDESARA, M.A., Ph.D.

DR. UMAKANT P. SHAH, M.A., Ph.D.

DR. HARIVALLABH C. BHAYANI, M.A., Ph.D.

DR. RAMANLAL C. SHAH, M.A., Ph.D.

SHRI 'JAYABHIKHKHU'

SHRI RATILAL DIPCHAND DESAI

SHRI KANTILAL D. KORA, M.A. (Secretary)

સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રંથ

સંપાદક મંડળ

ડૉ. આદિનાથ નેમિનાથ ઉપાધ્યે, એમ.એ., ડી.લિટ.

પં. દલસુખભાઈ માધવણિયા

ડૉ. ભોગીલાલ જી. સોડસરા, એમ.એ., પીએચ.ડી.

ડૉ. ઉમાકાન્ત પ્રે. શાહ, એમ.એ., પીએચ.ડી.

ડૉ. દરિવલ્લભ ચુ. ભાયાણી, એમ.એ., પીએચ.ડી.

ડૉ. રમણુલાલ ચી. શાહ, એમ.એ., પીએચ.ડી.

શ્રી 'જયભિક્ષુ'

શ્રી રતિલાલ દીપચંદ દેસાઈ

શ્રી કાન્તિલાલ ડાલાભાઈ કોરા, એમ.એ. (મંત્રી)

અનુક્રમણિકા

શુદ્ધસતી વિભાગ

૧. હરિભક્તચરિતું જ્ઞાનતરવર્ણિતન	રસિકલાલ ઓટલાલ પરીખ, અધ્યક્ષ, ભો. જો. વિદ્યાભવન, અમદાવાદ	૧
૨. પર્મસંમહાશયુક્તિમાં આવતા એક અવતરજનું દિગ્દેશન મંથને આધારે મૂળ સ્થાન	મુનિશ્રી જંમૂવિજયજી	૧૧
૩. પ્રભાવશ્રીમાંસામાં પ્રત્યક્ષની અર્થા	ડૉ. જિતેન્દ્ર જોડવી, એમ.એ., પીએચ.ડી., અધ્યક્ષ, દારિકાધીશ એકેડેમી, દારિકા	૧૪
૪. આત્મમુખના અવહાર અને નિલેખનયો	પં. દલસુખભાઈ માલવણિયા, ન્યાયતીર્થ, અધ્યક્ષ, લા. દં. વિદ્યામંદિર, અમદાવાદ	૨૦
૫. સત-અસત	ડૉ. પં. સુખલાલજી સંઘવી, ડી. લિટ. અને ડૉ. નગીનદાસ શાહ, એમ.એ., પીએચ.ડી., ઉપાધ્યક્ષ લા. દં. વિદ્યા- મંદિર, અમદાવાદ	૪૪
૬. અર્હિયા પરમો પર્મ:	ઉપેન્દ્રરાય જ. સારિસરા	૪૬
૭. પાપનું મૂળ : પરિમહ	મનસુખલાલ તારાચંદ મહેતા	૫૬
૮. અંતરરાત્રમહર્શન	ફતેહચંદ ઝવેરભાઈ શાહ	૬૪
૯. ચોમ્બિ-દુના દીકાકાર કોણ ?	મુનિશ્રી જંમૂવિજયજી	૬૮
૧૦. સિદ્ધરાજ જયસિંહ અને કુમારપાલનો પ્રજ્ઞાવશુ રાજકવિ શ્રીપાલ	ડૉ. ભોમીલાલ જં. સારિસરા, એમ.એ., પીએચ.ડી., અધ્યક્ષ, પ્રાચ્યવિદ્યામંદિર, વડોદરા	૭૨
૧૧. વનચરનો નામર બૈન સંઘ	પં. અમૃતલાલ મોહનલાલ ઓજક, પ્રાકૃત ટેક્ટ સોસાયટી, વારાણસી	૭૯
૧૨. પુણ્યપ્રકોક વસ્તુપાલના છવન ઉપર કેટલોક પ્રકાશ	કનૈયાલાલ બાઈસકર દવે	૮૫
૧૩. શમ્ભુજીમાહાત્મ્યના ભૌતિક તત્ત્વો	ડૉ. અમૃત પટ્ટા, એમ.એ., પીએચ.ડી., પુરાતત્ત્વવિદ્, વૈદ્યભૂવિદ્યાનગર	૧૦૨

ચોદ : સી રહાવીર જૈન વિધાલય ગુરુમહોત્સવ ૨૦૧૭

૧૪. અમદાવાદની સ્થાપનાનો સમય	ડૉ. હરિપ્રસાદ શાસ્ત્રી, એમ.એ., પીએચ.ડી., ઉપાધ્યક્ષ, ઓ. જે. વિદ્યાભવન, અમદાવાદ	૧૦૫
૧૫. ચોદાના અમરક જૈન પ્રતિમાલેખો	ડૉ. કાન્તિલાલ કૃષ્ણંદ સોમપુરા, એમ.એ., એલએલ.બી., પીએચ.ડી. અને ડૉ. નવનીતલાલ આનંદીલાલ આચાર્ય, એમ.એ., પીએચ.ડી., એચ. કે. આર્ટ્સ કોલેજ, અમદાવાદ	૧૧૧
૧૬. અંબલકાના આંતરપ્રવાહો	ડૉ. સોમાભાઈ પારેખ, એમ.એ., પીએચ.ડી., પ્રાચ્યવિદ્યામંદિર, વડોદરા	૧૧૮
૧૭. કચ્છના રાજકર્મ ચતિત્રી કનકકુરાળજી	દુલેરાય કારાણી	૧૨૪
૧૮. અતુર્વિરચિત જિનચતુરિત	ડૉ. શિવલાલ જ્ઞેસલપુરા, એમ.એ., પીએચ.ડી., આચાર્ય, દેસાઈ સી. એમ. કોલેજ, વિરમગામ	૧૩૦
૧૯. ગુજરાતી સાહિત્યમાં જૈન ભક્તિશાળો	પ્રજાલાલ રસિકલાલ શાહ, બી. કોમ.	૧૩૫
૨૦. સ્વચ્છિત્તદર્શિયવક મધ્ય શાસ્ત્રશાળો	પ્રા. જયંત કોઠારી, એમ.એ., સિટી આર્ટ્સ કોલેજ, અમદાવાદ	૧૪૭
૨૧. જશોવિજયની કવિતા	પ્રા. દસિન દ. બૂચ, એમ.એ., આચાર્ય, ધર્મેન્દ્રસિંહજી આર્ટ્સ કોલેજ, રાજકોટ	૧૬૦
૨૨. આશ્વદંસંધિ	પં. રમણીકવિજયજી મહારાજ	૧૬૬
૨૩. વાચક એકરાજકૃત નજ-દશદંતી અરિત	ડૉ. રમણલાલ મીમનલાલ શાહ, એમ.એ., પીએચ.ડી., સેન્ટ ટ્રેવિસ કોલેજ, મુંબઈ	૧૭૩
૨૪. અસાધને શક્ય કરી ભવાયવાનો પદકાર ઝીઝલી પત્ની : એક મધ્યકાલીન કથારૂઢિ	ડૉ. જનક દવે, એમ.એ., પીએચ.ડી. કિશનચંદ એશારામ કોલેજ, મુંબઈ	૧૮૬
૨૫. મધ્યકાલીન ગુજરાતના ગુપ્ત જૈન સાહિત્યકારો	પ્રા. વિજયરાય કલ્યાણરાય વૈષ્ણ, એમ.એ., ભાવનગર	૨૦૪
૨૬. ‘પારસીક પ્રકાશ’ નામના કારસી ભાષાના શબ્દકોશનો અને તે જ નામના કારસી ભાષાના બાકરણનો ખંડેશ	પં. એચરદાસ જવરાજ દોશી, રિસર્ચ પ્રોફેસર, ટા.૦ દ.૦ વિદ્યામંદિર, અમદાવાદ	૨૦૯
૨૭. નાસિકથી પછી બંધનગામ અને સારંગ	ડૉ. હરિવલ્લભ ચૂનીલાલ ભાયાણી, એમ. એ., પીએચ. ડી., અધ્યક્ષ, ભાયાણાજી, ગુજરાત યુનિવર્સિટી	૨૧૯
૨૮. ગુજરાતનું કોઈકથન	ડૉ. મંજુલાલ રં. મજુરાદ, એમ.એ., પીએચ.ડી.	૨૨૩
૨૯. ગુજરાતી ભાષાના દ્વિગુણ શબ્દ અને તેમનું વર્ગીકરણ	ડૉ. પ્રભાકર રાં. તેરિયા, એમ.એ., પીએચ.ડી., ભાષાશાસ્ત્ર	૨૩૦

३०. उत्पीडिता

डॉ० सुधीर आस्थोई, सेमिनार होर
धर्मन कथार, हामभर्मा; अनु० :
डॉ० अनुसुयोद्व नानी, ऐम.ऐ., पी.ऐम.डी.
रीमर एन संस्कृत, इंडस्ट्री ऑर अरुस,
म० स० मुनिवर्षिटी, वीरार २३७

३१. जैन भक्ति जने तेनी महत्ता

डॉ० नरसिंह भूण्डरार्थ साह,
ऐम.ऐससी., पी.ऐम.डी., आचार्य,
सामन्स होवेण, कपावण २६१

३२. हार्दिकतुं हरेतुं

रविशंकर म० रावण २६८

३३. विशिष्टज्ञानी जेक अनुभाषविरोध

डा० वीराभनेन रा० पांडे, ऐम.ऐ.,
अध्यापक, ऐस.ऐम.डी.टी. मुनिवर्षिटी २७२

३४. जैन अथ भी जेभरलविश्वित वीरमाथा :
जोरा-गाडक-पदम-दी-कथा-वी०४४

आचार्य मुनि श्रीगिरिविषयल, पुरातत्वा-
चार्य, अध्यापक, राजस्थान, आर्यविद्या-
भूतिभान, जेधपुर २८६

३५. पुष्पककोक महाभाष्य चरुपाकना अग्रसिद्ध
सिद्धांतो तया प्रसरितो यो

आजमप्रभाकर मुनिभी पुष्पविषयल ३०३

३६. भूमिद्वीपा जैन वांछार्ना प्राचीन तादृशीय
प्रियो

सरजू विनोद दोशी, ऐम.ऐ. ३३१

हिंदी विभाग

१. भारतीय धर्मार्थे आत्मवाद

राष्ठी भी निर्मलाभी, एम. ए. १

२. जैन धर्मका प्रसार

डॉ० के० रिषमचन्द्र, एम. ए., पी.एच.डी.,
सीनियर रिस्च ऑफिसर, ला. द. विद्या-
मंदिर, अमदाबाद ८

३. उत्तर गणके आचार्यो सम्मन्वी कतिपय अज्ञात
वेतिहासिक रचनायें

अगरवंद नाहटा : मैवरलाल नाहटा २५

४. दिगम्बर परम्परामें आचार्य सिद्धसेव

वं० कैलाशचन्द्र शास्त्री
आचार्य, स्वाहाद दिगम्बर जैन महा-
विद्यालय, बाराणसी १७

५. व्याख्यार-सुरांके कुछ जैन मूर्ति-निर्माता एव
महाकवि रहू

डॉ० राबाराम जैन, एम. ए., पी.एच.डी.,
एच. डी. जैन कॉलेज, अारा ४३

६. मेड़वासे विजय शिमेन्द्रसूरिको वीरमपुर प्रेषित
सन्धि विज्ञापन

मैवरलाल नाहटा ४९

७. जयभंग-साहित्य

डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन, एम. ए., पी.एच.डी. ६५

८. जैन पुराण साहित्य

डॉ० के. कपमचन्द्र, एम. ए., पी.एच.डी.,
सीनियर रिस्च ऑफिसर, ला. द. विद्यामंदिर, अमदाबाद ७१

९. पारलमाय किताबे जैन जयहोय

डॉ० कृष्णदत्त बाबपेयी,
अध्यक्ष, प्राचीन भारतीय इतिहास,
संस्कृति और स्थापत्य विभाग, सार
मुनिवर्षिटी ८१

English Section

1. <i>A Comparative Study of the Jaina and the Sāṃkhya-Yoga Theories of Paripñāma</i>	Dr. Indukala H. Jhaveri, M.A., Ph.D., Head of the Deptt. of Sanskrit, H. K. Arts College, Ahmedabad	1
2. <i>Anekānta and Madhyamā-Pratipad</i>	Dr. Nathmal Tatia, M.A., D.Litt., Director, Prakrit Jain Institute Vaishali	7
3. <i>Svabhāvavāda (Naturalism): A Study</i>	Dr. V. M. Kulkarni, M.A., Ph.D., Head of the Deptt. of Sanskrit, Govt. Arts College, Amravati	10
4. <i>The Logical and the Historical Significance of the Jaina Philosophical Tradition</i>	Dr. K. K. Dixit, M.A., Ph.D., L. D. Institute of Indology, Ahmedabad	21
5. <i>Vasudhārā-dhārāṇī: A Buddhist work in use among the Jainas of Gujarat</i>	Dr. Padmanabh S. Jaini, M.A., Ph.D., Prof. of Pali, University of Michigan, U. S. A.	30
6. <i>'A Saint like That' and 'A Saviour' in Prakrit, Pali, Sanskrit and Tibetan Literature</i>	Dr. Gustav Roth, Indologisches Seminar Univer- sität, Göttingen, Germany	46
7. <i>Nature of Time</i>	Dr. Nagin J. Shah, M.A., Ph.D., Deputy Director, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad	63
8. <i>The Religious' Prāyaścittas according to the old Jaina Ritual</i>	Dr. Madame Colette Cailat, 92, Sevres, France	88
9. <i>Jaina Phraseology in the Bhagavadgītā</i>	Prof. K. H. Kamdar, M.A., Baroda	118
10. <i>Rāmāgiri in Jaina Literature</i>	Dr. V. V. Mirashi, M.A., Ph.D., Head of the Deptt. of Sanskrit, Nagpur University	124
11. <i>Jainism in Ancient Bengal</i>	Dr. R. C. Majumdar, M.A., Ph.D., Ex-Vice Chancellor, University of Dacca	130
12. <i>On Samlekhanā or Suspension of Aliment</i>	Dr. Nathmal Tatia, M.A., D. Litt., Director, Prakrit Jain Institute Vaishali	139
13. <i>Jaina Sculptures of the Gupta Age in the State Museum, Lucknow</i>	R. C. Sharma, M.A. Asstt. Curator, Archaeological Section State Museum, Lucknow	143
14. <i>Jainism in Mathurā in the Early Centuries of the Christian Era</i>	Dr. Baij Nath Puri, M.A., B. Litt (Oxon); D. Phil (Oxon). Professor of Indian History & Culture National Academy of Admini- stration, Mussorie	156

15. <i>Some Inscriptions and Images on Mount Śatruñjaya</i>	Pandit Ambalal Premchand Shah, Vyakaranatirtha, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad	162
16. <i>The Kuvalayamālā and Modern Scholarship</i>	Dr. A. N. Upadhye, M.A., D. Litt., Dean, Faculty of Arts, Shivaji University, Kolhapur	170
17. <i>Jainism in Jayantibhaṭṭa's Āgama-ḍambara</i>	Dr. Anantlal Thakur, M.A., Ph.D., Prof. Institute of Jainology, Vaishali	175
18. <i>Genuineness of Uttarādhyayana-sūtra IX. 34-36</i>	Prof. J. P. Thaker, M.A., Research Officer and Post Graduate Teacher in Prakrit & Sanskrit, M. S. University, Baroda	179
19. <i>Sanskrit Nāka-s : Gothic Nāhu-s</i>	Prof. Dr. Vittore Pisani, Università, Degli Studi Di Milano	185
20. <i>The Non-inflected Genitive in Apabhraṃśa</i>	Dr. S. N. Ghosal, M.A., D. Phil., Calcutta University	187
21. <i>Some Interrogative Particles in Prākṛit</i>	Prof. L. A. Schwarzschild, Mooroolbark, Australia	204
22. <i>Hemacandra and the Linguistic Tradition</i>	Dr. Prabodh B. Pandit, M.A., Ph.D., Head of the Linguistic Deptt., Delhi University	210
23. <i>Glimpses of Jainism through Archaeology in Uttar Pradesh</i>	M. L. Nigam, M.A., A.M.A. (Lond.), F.R.A.S., Deputy Keeper, Salar Jung Museum, Hyderabad	213
24. <i>Sindhu-deśa of Jaina Literature is Tirabhukti (North Bihar)</i>	Dr. Yogendra Mishra, M.A., Ph.D., Head of the Deptt. of History, Patna College, Patna	221
25. <i>The Jaina and Non-Jaina Versions of the Popular Tale of Candana-Malayagiri from Prakrit and other Early Literary Sources</i>	Dr. Ramesh N. Jani, M.A., Ph.D., Prof. and Head of Department of Gujarati, Parle College, Bombay	225
26. <i>A Brief Survey of Phonetics and Grammar as found in the Bhagavati Sūtra</i>	Dr. J. C. Sikdar, M.A., D.Litt., L. D. Institute of Indology, Ahmedabad	233
27. <i>Ancient Indian Palace Architecture</i>	Dr. V. S. Agrawala, D.Litt.	242
28. <i>Mālādevī Temple of Gyaraspur</i>	Dr. Krishna Deva, M.A., Ph.D., Superintending Archaeologist, Northern Circle, Archaeological Survey of India, Dehradun (U.P.)	260

આદર : શ્રી મહાવીર જૈન વિશાલ્ય યુવર્ધ્વમહોદય મંત્ર

- | | | |
|--|---|-----|
| 29. <i>Fragments of the earliest Eastern Prakrit Grammarians (Śākalya, Māṇḍavya, Kohala, and Kapila)</i> | Dr. Satya Ranjan Banerjee | 270 |
| 30. <i>Jaina Bronzes in the Patna Museum</i> | Dr. Hari Kishore Prasad, M.A., Ph.D.
Asstt. Curator Patna Museum,
Patna | 275 |
| 31. <i>Some Early Jaina Temples in Western India</i> | M. A. Dhacky,
Research Associate, The
American Academy of Benares
Varanasi | 290 |
| 32. <i>New Documents of Jaina Paintings</i> | Dr. Moti Chandra, M.A., Ph.D.,
(Lond.), Director, Prince of
Wales Museum of Western
India, Bombay;
Dr. Umakant P. Shah, M.A., Ph.D.,
Deputy Director & Head of the
Ramayana Department,
Oriental Institute,
M. S. University, Baroda
Editor, Journal of the Indian
Society of Oriental Art. | 348 |



ચિત્ર પરિચય

સુખચિત્ર : પૂજ્ય આચાર્યપ્રવર શ્રીવિજયવલ્લભસૂરીશ્વરજી મહારાજ

ગુજરાતી વિભાગ

- ૧ વિક્રમના ૧૮ મા સૈકામાં વાનગરના નામર જૈન સંઘે નારાયણા(વર્તમાન નરૈના, રાજસ્થાન)માં વિરાજતા આચાર્ય શ્રીવિજયપ્રભાસ્વરજી ઉપર લખેલ વિશ્વમિ-
પત્રના ચિત્રનિલાયનો અંતિમ ભાગ ૮૦
- ૨-૩ વાનગરના નામર મુદ્રસ્થ આંખાએ વિ. સં. ૧૫૪૭માં લખાવેલ સચિત્ર
કથપસૂત્રના પ્રસસ્તિવાળા અંતિમ (૧૩૦ મા) પત્રની બન્ને બાજુ ૮૧
- ૪ તીર્થધિરાજ શત્રુંજયગિરિવર ઉપરથી, વાલ્મી પોળના સમારકામ દરમ્યાન,
તાજેતરમાં મળી આવેલ મહામંત્રી વસ્તુપાલના વિ. સં. ૧૨૮૮ના બે
શિલાલેખો પૈકીના પહેલો શિલાલેખ ૩૦૪
- ૫ તીર્થધિરાજ શત્રુંજયગિરિવર ઉપરથી, વાલ્મી પોળના સમારકામ દરમ્યાન,
તાજેતરમાં મળી આવેલ મહામંત્રી વસ્તુપાલના વિ. સં. ૧૨૮૮ના બે
શિલાલેખો પૈકીનો બીજો શિલાલેખ ૩૦૫
- ૬-૧૧ ચિત્ર-૧ : બે બોળાકાર સુસોજનો, કયાપપાદુડ, મૂર્ધ્નિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ,
૬૮.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩
- ચિત્ર-૨ : બાહુબલી, કયાપપાદુડ, મૂર્ધ્નિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ,
૬૮.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩
- ચિત્ર-૩ : ચતુર્ભુજદેવી, મહાબન્ધ, મૂર્ધ્નિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ,
૭૨.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩
- ચિત્ર-૪ : સિદ્ધાસનસ્થદેવી અને ચામરધારિણીઓ કયાપપાદુડ, મૂર્ધ્નિદ્રી, બારમી
સદીનો પૂર્વાર્ધ, ૬૮.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩
- ચિત્ર-૫ : અંબિકા, કયાપપાદુડ, મૂર્ધ્નિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ,
૬૮.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩
- ચિત્ર-૬ : સર્વધૃક્ષ્ણ (?), કયાપપાદુડ, મૂર્ધ્નિદ્રી, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ
૬૮.૫×૭ સે. મી. ૩૩૩

हिन्दी विभाग

१-४ वि. सं. १८६७ में, मेढतेके भीलवाडी ओरसे बीरमपुर (बीरमगाम-गुजरात)-
स्थित तपगच्छके आचार्य श्रीविजयकिनेन्द्रवृत्तिके भेजे गये विरसिपत्रका
चित्रविभाग

५६-५७

English Section

- 1 Pedestal of the image of Lord Mahāvira dated S. 299 (No. J. 2, State Museum, Lucknow)
Detail of the inscription giving date on Fig. 1
- 2 Jaina Image from Mathura (J. 139, State Museum, Lucknow)
- 3 Colossal Jaina Image from Mathura (No. JO. 72, State Museum, Lucknow)
- 4 Tirthaṅkara Image (No. J. 121, State Museum, Lucknow)
- 5 Jaina Image from Laharpur (No. O. 181, State Museum, Lucknow)
- 6 Jaina Image (J. 119, State Museum, Lucknow)
- 7 Jaina Image from Mathura (No. J. 104, State Museum, Lucknow)
- 8 Image of Varddhamāna from Mathura, d. G. E. 113 (No. J. 36, State Museum, Lucknow)
- 9 Part of a Parikara, Jaina Image (No. J. 89, State Museum, Lucknow)
- 10 Jaina Image (No. 48.184, State Museum, Lucknow)
- 11 Jaina Image (No. 49.199, State Museum, Lucknow)

144-145

- Fig. 1 Image of Puṇḍarīkasvāmī, Śatruṅjaya (d. V. S. 1064)
Fig. 2 Sculpture of Śreṣṭhī Nārāyaṇa, Śatruṅjaya (d. V. S. 1131)
Fig. 3 Image of Mahīśamaraddini, Śatruṅjaya (d. V. S. 1371)
Fig. 4 Sculpture representing Minister Samarasimha and his wife
(d. V. S. 1414)
Fig. 5 Jaina Metal Sculpture, Śatruṅjaya

168-169

- 1 Yakṣiṇī from Mathura, 2nd Century A. D.
- 2 Pedestal of the image of Munisuvrata
- 3 Image of Tirthaṅkara from Sītapur, Gupta Period
- 4 Sarvatobhadra (two-faced) Image of Tirthaṅkara, 9th Century A. D., Sarai Aghat (Etah)
- 5 Pārsvanātha from Mahoba (12th Century A. D.)

216-217

- 1 South Facade of Śikhara, Mālādevi Temple, Gyāraspur
 - 2 Decoration of the South Facade, Mālādevi Temple, Gyāraspur
 - 3 Decoration of the South Facade, Mālādevi Temple, Gyāraspur
 - 4 Ardhamāṇḍapa (Entrance Porch), Mālādevi Temple, Gyāraspur
 - 5 Ceiling and Architraves of the Mahāmāṇḍapa, Mālādevi Temple, Gyāraspur
 - 6 A Pillar of the Mahāmāṇḍapa, Mālādevi Temple, Gyāraspur
- 264-265**

- Fig. 1 Detail of lower part of bronze Dharmacakra from Chausā
 Fig. 2 Detail of upper part of bronze Āsoka-tree from Chausā
 Fig. 3 Ṛṣabhanātha, bronze from Chausā
 Fig. 4 Pārśvanātha, bronze from Chausā
 Fig. 5 Ṛṣabhanātha and Mahāvīra, from Aluārā
 Fig. 6 Pārśvanātha in a shrine from Aluārā
 Fig. 7 Ambikā, bronze from Aluārā
 Fig. 8 Ṛṣabhanātha, bronze from Aluārā
- 280-281**

- 1 Back view, south, Mūlaprāsāda, Mahāvīra temple, Osia
- 2 The Śikhara and the Phāṁsanā, Mahāvīra Temple, Osia
- 3 The Western Bhadra balcony, Mahāvīra temple, Osia
- 4 Torāṇa, Mahāvīra temple, Osia
- 5 South facade, Devakulikā No. 1, Mahāvīra temple, Osia
- 6 Devakulikā No. 5, Mahāvīra temple, Osia
- 7 Devakulikā Nos. 2 and 4, Mahāvīra temple, Osia
- 8 A pillar, bhramantikā, Mahāvīra temple, Varman
- 9 Pilasters, bhramantikā, Mahāvīra temple, Varman
- 10 East face, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 11 South face, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 11A South side, Mūlaprāsāda, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 12 Mukhamāṇḍapa, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 13 Samātala Vitāna, Mukhamāṇḍapa, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 14 A Kṣipta Vitāna of Nābhicchanda Order, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 15 A Kṣipta Vitāna Order, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 16 A Kṣipta Vitāna of Sabhāmārga Order, Mahāvīra temple, Ghanerav
- 17 Gūḍhamāṇḍapa, Mahāvīra temple, Sewadi
- 18 Bhūmija Śikhara of the Mahāvīra temple, Sewadi
- 19 Back view, Neminātha temple, Nadol
- 20 Back view, Mūlaprāsāda, Pārśvanātha temple, Sadri
- 21 Back view of the Śikhara, Pārśvanātha temple, Sadri

22 Gūḍhamanḍapa, West face, Parśvanātha temple, Sadri

23 Mūlaprāsāda temple of Padmaprabha, Nadol

24 Mūlaprāsāda with Guḍhamanḍapa, temple of Padmaprabha, Nadol

336-337

Coloured Plates

- Fig. I. Birth of Mahāvira, Folio 36B, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1346 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaaji
- Fig. II. Bharata looking into a mirror and obtaining the Highest Knowledge, Folio 153A, *Satruñjaya Māhātmya*, c. 1420 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. III. Vajra in his cradle, Folio 107A, *Kalpa-sūtra*, dated 1490 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. IV. Marriage of Candraprabha, Folio 126B, *Candraprabha-Caritra*, dated 1498 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. V. Dancers and Musicians, Folio 7B, *Laghu-Saṃgrahaṇī*, dated 1583 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaaji
- Fig. VI. Six Leśyas, Folio 23 A, *Laghu-Saṃgrahaṇī*, dated 1583 A. D.
- Fig. VII. Some episodes from the story of Jayaghoṣa, Folio 40A, *Uttarādhyayana-sūtra*, c. 1600 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaaji
- Fig. VIII. Incidents from the story of the monk Metārya, Folio 52B, *Upadeśamālā*, late 17th or early 18th century A.D., Devasano Pado Bhaṇḍāra
- Fig. IX. Story of Pūrṇa Śreṣṭhi who turned into a Hindu monk, Folio 69 B, *Upadeśamālā*, late 17th or early 18th century A. D.
- Fig. X. Installation ceremony of Bharata Cakravartin, Folio 198 A, *Jambudvīpa-prajñāpti-prameya-ratnamañjūśā-ṭikā*, c. 1606 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaaji

- Fig. 1 Birth of Mahāvira, Folio 36B, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* 1346 A.D.
- Fig. 2 Fourteen dreams of Devānandā, Folio 3A, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, 1346 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaaji
- Fig. 3 Kalakācārya with four-handed Indra, Folio 132 A, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, 1346 A.D.
- Fig. 4 Kālaka and Garddabhila, Folio 43, *Kālaka-kathā*, c. 1430 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaaji
- Fig. 5 Defeat and captivity of Garddabhila, Folio 12B, *Kālaka-kathā*, c. 1430 A.D.

- Fig. 6 Vārṣikīdāna and Dikṣā of Śāntinātha, Folio 111A, *Śāntinātha Caritra*, 1396 A.D. (?), Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. 7 (Upper panel) Bhīma holding court, (Lower panel) Bhīma consulting his queen, Folio 2 B, *Demaganti-kathā-campū*, 1400-1425 A.C., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. 8 Evils resulting from idleness and procrastination, Folio 7A, *Uttarādhyaṇa-sūtra*, 1492 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijaya
- Fig. 9 Keśi and Gautama conversing, Folio 46B, *Uttarādhyaṇa-sūtra*, 1492 A.D.
- Fig. 10 Kāmakandalā suffering the pangs of separation, Folio 13A, *Mādhavānala-kāmakandalā-kathā*, 1493 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijaya
- Fig. 11 Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena, Folio 24B, *Mādhavānala-kāmakandalā-kathā*, 1493 A.D.
- Fig. 12 Game of Gendī-dādā, Folio 4A, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1501 A.D., Collection of Anchalagaccha, Jamnagar
- Fig. 13 Obstacles in the path of Jaina monks and nuns, Folio 78B, *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā*, dated 1501 A.D.
- Fig. 14 Yakṣa on Rāmagiri, Folio 4B, *Meghadūta*, dated 1669 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. 15 The lamentation of Rati, Folio 24A, *Kumārasambhava*, dated 1644 A. D., Collection of L.D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. 16 Dancing and music in Indra's Court, Folio 21B, *Laghu-Saṃgrahaṇī*, dated 1583 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijaya
- Fig. 17 The Jewels of Vāsudeva, Folio 32B (Lower panel), *Laghu-Saṃgrahaṇī*, dated 1583 A.D.
- Fig. 18 Representation of the Siddhaśilā, Folio 33B, *Laghu-Saṃgrahaṇī*, dated 1583 A.D.
- Fig. 19 Some symbols, Folio 35A, *Laghu-Saṃgrahaṇī*, dated 1583 A.D.
- Fig. 20 Illustrations of Saṃsthānas, Folio 17A, *Saṃgrahaṇī Sūtra*, dated 1587 A.D., Collection of Muni Śrī Punyavijaya
- Fig. 21 Detail of Fig. 23 (Middle panel enlarged)
- Fig. 22 Obstacles in the ways of monks, Folio 4B, *Uttarādhyaṇa-sūtra*, c. 1600 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijaya
- Fig. 23 The parable of the bull, Folio 43B, *Uttarādhyaṇa-sūtra*, c. 1600 A. D.
- Fig. 24 Incident from the story of Bāhubali, Folio 10A, *Upadeśamālā*, c. late 17th or early 18th century A. D., Devasana Pado Bhaṇḍāra, Ahmedabad

- Fig. 25 Some incidents from the story of Sahasramalla, Folio 82B, *Upadeśamālā*, c. late 17th or early 18th century A. D.
- Fig. 26 The story of Aranikāputra, Folio 112A, (Upper panel enlarged) *Upadeśamālā*, dated 17th or early 18th century A. D.
- Fig. 27 Detail from the *Vijñaptipatra* from Sirohi, dated 1737 A. D., National Museum, New Delhi
- Fig. 28 An illustration from *Durgā-Saptasatī*. Folio 5A, *Durgā-Saptasatī*, written in Surat, dated 1719 A. D., Prince of Wales Museum, Bombay
- Fig. 29 Kṛṣṇa playing the flute, Folio 28A, *Kṛṣṇa-velī*, c. 1650 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji
- Fig. 30 An incident from the life of Muni Ardrakumāra, Folio 11B, *Ardrakumārārāsa*, late 17th century A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji
- Fig. 31 The hell-tortures, Folio 41B, *Samgrahani-sūtra*, dated 1650 A.D., Collection of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. 32 Seven modes of Self-immolation, Folio 30A, *Samgrahani-sūtra*, c. 1675 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji
- Fig. 33 Actors and pole-dancers, Folio 37B, *Candarāja-rāsa* dated 1655 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji
- Fig. 34 The battle between the minister Sumati and King Hemaratha. Folio 35A, *Candarājāno rāsa*, dated 1659 A. D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad
- Fig. 35 Haribala meeting Dhivara, Folio 4A, *Haribala Caupāi*, dated 1687 A. D., Devasano Pado Bhandāra, Ahmedabad
- Fig. 36 An illustration from *Naladamayanti Kathā*, c. 17th century A. D., Prince of Wales Museum, Bombay
- Fig. 37 An illustration from *Mādhavānala-Kāmakandalā Kathā*, c 17th century A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji
- Fig. 38 Nala driving the chariot of Rūpārna, *Naladavadanti-Rāsa*, late 17th A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji
- Fig. 39 An illustration from the *Naladavadanti-Rāsa*, late 17th century, Collection of Muni Śrī Punyavijayaji
- Fig. 40 Virasena and his queens going out for a picnic, Folio 12A, *Candarāja-Rāsa*, Poona, dated 1812 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijayaji

grad. 1994

હરિભદ્રસૂરિનું જ્ઞાનતત્ત્વચિંતન

રસિકલાલ છોટાલાલ પરીખ

૧

ભારતનાં પ્રાચીન ચિંતકોમાં વેદિદ્વૈત-જૈન-બૌદ્ધમાં આચાર્ય હરિભદ્રનું (ઈ. સ. ૭૦૧થી ૭૭૧) ચિંતન વિશિષ્ટ પ્રકારનું છે. આ પ્રાચીન સૂરિ પરત્વે આધુનિક વિદ્વાનો અને ચિંતકોએ પૂરતું ધ્યાન આપ્યું નથી,—એ વિષે પંડિત ડૉ. સુખલાલજીએ તેમનાં દક્ષર વસનજી વ્યાખ્યાનોમાં યોગ્ય રજૂઆત કરી છે.

આચાર્ય હરિભદ્ર વિષે જે કથાઓ પરંપરામાં ભિતરી આવી છે તેમાંથી તેમનું જીવન પણ વિશેષ કોટિનું નરી આવે છે. જન્મે, સંસ્કારે અને શિક્ષણે બ્રાહ્મણ એવા એ મેવાડવાસી પંડિત વાકિની મહત્તરા નામે જૈન સાધ્વીના ધર્મપુત્ર બન્યા અને પોતાને વાકિનીમહત્તરાસૂત્ર નામે પ્રસિદ્ધ કરવામાં ગૌરવ લીધું,—એ દૃષ્ટાંતને ઉત્તેજિત કરે એવી એમની જીવનઘટના છે. એ પ્રસંગ વિષેની કથામાં જે સચવાયું છે તેના કરતાં એમાં ધાતું વધારે હોતું નેહંએ એમ ઐતિહાસિક અંતિભાને સ્ફુરણ થાય એવો એ પ્રસંગ છે.

૨

પંડિત ડૉ. સુખલાલજીએ વસનજી વ્યાખ્યાનમાળામાં આચાર્ય હરિભદ્રના બૌદ્ધિક જીવનની તલસ્પર્શી અને વિશદ સમાલોચના કરી છે. તેમણે હરિભદ્રને ‘સમદર્શી’ એવું બિરુદ આપ્યું છે. આ સમદર્શીપણ આચાર્ય હરિભદ્રમાં અનુભવની કંઈ જૂમિકામાંથી, યાનના કયા ક્ષેત્રમાંથી ઉદ્ભવ્યું સંભવે એનો વિચાર કરવાનો મારો પ્રયત્ન છે; જોકે પંડિતજીએ કહ્યું છે તેનાથી બીજું કંઈ કહેવાનું થશે એમ લાગતું નથી; ફક્ત મારી પોતાની સમજ માટે આ એક પ્રકારનું રપટીકરણ છે.

૩

આ દાર્શનિકની તાર્કિકતામાં જીવનપ્રાણ સ્ફુરતો દેખાય છે.

લાગણીઓને બાજુ ઉપર રાખી પ્રસરતો વિચારપ્રવાહ શુદ્ધ થાય તો એ યોગ્ય કહેવાય—એવી શુદ્ધતા અને કંઈશતા એનું લક્ષણ અને એ આવશ્યક ગણાય; છતાં આ તર્કબ્યાયામનું પણ જીવનલક્ષ્ય

હોય છે; અને તે સત્યપ્રાપ્તિનું. ફિલસફીના ઇતિહાસમાં અનેક નાનામોટા ચિંતકોના વિચારપ્રવાહો ચાલ્યા આવે છે. તે વિષે અનેક ‘મહોત્તે’ કારણે ચિંતકો રાગદ્વેષથી મુક્ત રહી શકતા નથી, અને કપાલથી કલુષિત થયેલી આવી તર્કપરંપરા સત્ય જોઈ શકતી નથી; તો વળી કેવળ અહાના જોરે વિચાર કરનારા એ અહા માટે હેતુઓ શોધવાના પ્રયત્નને સાર્યેક મણુતા નથી. આમ મતમતાન્તર પ્રવર્તમાન રહે એ અનિવાર્ય છે, પરંતુ સત્યશોધકનો મત રાગદ્વેષથી પ્રેરાયેલા સ્વીકાર કે ત્યાગથી દૂષિત થયેલો ન હોય, અને સત્યજિજ્ઞાસુ મતિને હેતુપૂર્વકતાથી સંતોષ આપે એવો હોય એ હજી છે ! આનું રપજી બાન શ્રી હરિભદ્રસરિને દાર્શનિક તર્કજ્ઞતાથી નીકળવાના પ્રયાસમાં થયું લાગે છે. હેતુપુરઃસર તર્ક ચાલે એ તો આ બ્રાહ્મણ પંડિતની સહજ રુચિ આવશ્યક ગણે, પણ સત્યજિજ્ઞાસાની મથામણુ એને સૂચવે કે આ બધો પ્રયત્ન મતિ રાગદ્વેષ-પ્રેરિત પક્ષપાતથી મુક્ત રહી શકે એટલા માપમાં જ સુફલ થાય, અર્થાત્ સત્ય ફક્ત ! આચાર્ય હરિભદ્રે લોકતત્ત્વનિર્ણય ગ્રંથ રચતાં ઉદ્ધાર કહ્યો કે—

પક્ષપાતો ન મે વીરે ન દ્વેષઃ કપિષ્ઠાવિણુ ।

યુક્તિમદ્વત્તનં ચત્ત્ય તત્ત્વ કાર્યઃ પરિગ્રહઃ ॥ ૩૮ ? (૫૦ ૬૮)

આ ઉદ્ધાર અને તેની આગળ-પાછળના શ્લોકોમાં વ્યક્ત થયેલી બાવાનાઓ કેવા મનોમન-મનમાંથી પ્રકટ થઈ હશે એ જાણવાનાં પ્રમાણો મળવાં અશક્યમવત્ છે; પણ જેમણે થોડોક પણ સત્યની લાલસાથી મૂંઝાઈને ચિન્તનપ્રયાસ કર્યો છે તેમની કષ્ટનામાં એ મનોમંથન ન આવે એવું નથી.

૪

આચાર્ય હરિભદ્રનું ચિન્તન ‘યુક્તિમતાથી’ અટકતું નથી. સમત્વપૂર્વક હેતુયુક્ત વિચારણા કર્યા છતાં પણ મતમતાન્તર રહે છે; આવાં મતાન્તરો રહેવાનું કારણ શું ? ફિલસફીના ઇતિહાસમાં આ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયા જ કરે છે. સ્વસ્થતાથી પ્રવર્તતી તત્ત્વજિજ્ઞાસા પણ આવાં મતાન્તરો ટાળી શકતી નથી. સુપ્રસિદ્ધ જર્મન ફિલસૂફ કાન્ટને આ પ્રશ્ને ખૂબ મૂંઝવ્યો હોય એમ લાગે છે. પોતાની પૂર્વનાં ફિલસૂફોનાં તત્ત્વજ્ઞાનોની સમાલોચના કરતાં એને એમ દેખાયું કે તેઓ પરસ્પરના તત્ત્વજ્ઞાનને ખંડિત કરતા હોય છે. આ પરસ્પરખંડન બધાં રાગદ્વેષથી નહિ; કેટલાકનું તો હેતુપૂર્વક તર્કથી થયેલું દેખાયું હશે. આ વિરોધના નિરાકરણને શોધના એને એમ લાગ્યું હશે કે આવો પરસ્પરવિરોધ અપરિહાર્ય છે, એથી કાન્ટે આ જાતના તર્કપ્રવાહને વિસ્તારતી ‘મતિ’ (‘રીઝન’)ની મર્યાદાઓ તપાસવાનું ચિંતન કર્યું, જે એના ‘ક્રિટિક ઓફ પ્યોર રીઝન’માં પલ્લવિત થયું છે. જે પરમ તત્ત્વો વિષે ફિલસૂફોએ ચિંતનપ્રયાસ કર્યા છે, અને જેને વિષે તેઓ એકમત કે સંમત થઈ શકતા નથી તે ‘રીઝન’ (‘મતિ’)ની શક્તિ બહારના છે એવા અભિપ્રાય ઉપર એ આવ્યો. કાલ, આકાશ, દિશ્, કાર્યકારણબાવ—આ તત્ત્વોને મતિ સિદ્ધ કરી શકે નહિ, તેમને ગૃહીત કરીને જ મતિ આગળ ચાલે છે; એટલે દિશ્, કાલ, કારણકાર્યબાવ આદિનાં ઉપરની બુનિકા જે કોઈ હોય તો તે મતિને અગ્રાણ છે. એટલે જે પદાર્થો સ્વભાવથી જ મતિને અગ્રાણ છે તેમને વિષેનું ચિન્તન કેવી રીતે નિર્ણયકોટિનું બને ? આથી જ દિશ્કાલાદિથી પર એવા પદાર્થોને આત્મા, ઈશ્વર, આચાર્યધર્મ આદિને મતિ સિદ્ધ ન કરી શકે; તેમને આસ્થાથી (ફેઇથથી) સ્વીકારીને જ માણસે ચાલતું જોઈએ.

જાનતત્ત્વના આ નિરૂપણુ પ્રમાણે ઇન્દ્રિયો દ્વારા પ્રાપ્ત થતાં સામગ્રીને દિશ્-કાલ અને કાર્ય-

૧ વીરમાં પક્ષપાતે ના, ના દેષ કપિષ્ઠાદિમાં

હેતુસંગત જે બોલે, થટે સ્વીકાર તેહનો.

મો. જિ. ઇ.કા. ૫૦ ૧૬અ યુક્ત્યા—ઉપપત્ત્યા; ૫૦ ૧૯અ યુક્તિ હેતુમ્ ।

કારણુવના ચોકઠામાં ઝૂકી મતિ જેવતા અર્પે છે. આ જ્ઞાન તે એમિપરિકલ નોલેજ. ઇન્દ્રિયો દ્વારા જેમની સામગ્રી મળતી નથી એવા વિષયો જો હોય તો તે મતિ જ્ઞાનની બહાર છે. આ વિચારસરણી આગળ વધતાં અજ્ઞેયવાદ(એન્નોરિડસિઝમ) અને જ્ઞાનોપધ્ધવવાદ(રેકોપિસિઝમ)ને પ્રકટ કરે છે. એમાંથી બચવાની ઇચ્છા, વિજ્ઞાનનું સંભાવનાનું (પ્રોબેબિલિટિનું) ધોરણુ ઊભું કરે છે. પણ વિજ્ઞાન(સાયન્સ) અતીન્દ્રિયજ્ઞાનને અવગણે છે; તો બીજી દિશામાં અતીન્દ્રિય વિષયો પરત્વે આસ્થા અને ઇન્દ્રિય વિષયો પરત્વે મતિસંગત તર્કવાદ—રેશનાલિઝમ—નો માર્ગ સ્વીકારીને સાંસારિક અને પારલૌકિક વ્યવહાર સુગમ બનાવાય છે; અર્થાત્ સાંસારિક વ્યવહાર ઇન્દ્રિયો દ્વારા મળતી સામગ્રીને મતિ જે જ્ઞાનરૂપ આપે તેને આધારે ચાલે છે, ધાર્મિક કે પારલૌકિક વ્યવહાર પરંપરામત કે પોતે વિચારપૂર્વક સ્વીકારેલી આસ્થા(ફેઇથ) ઉપર નિર્ભર છે.^૨

આ વિચારસરણીઓમાં એક બાબત સંમત છે : આત્મા, ઇશ્વર આદિ વિષયો મતિગમ્ય નથી,— જલે એમને આસ્થાનો વિષય બનાવો. એ આસ્થાનો આધાર શાસ્ત્રમંચો છે, શાસ્ત્રમંચોની પ્રામાણિકતાનો આધાર તે ઇશ્વરપ્રકાશિત છે અથવા સર્વજ્ઞભાષિત છે એવી કોઈ માન્યતા ઉપર છે. પરંતુ આવી માન્યતા પણ આસ્થાને જ અવલંબે છે.

આવી સમગ્ર વિચારસરણી માટે પણ મતમતાંતર અપરિહાર્ય છે; કારણુ કે માણસ પોતાની ઇન્દ્રિય-શક્તિના અને બુદ્ધિશક્તિના માપમાં મળતા જ્ઞાનને પોતાનું જ્ઞાન સમજી પ્રત્યક્ષવત્ વ્યવહાર કરે; પરંતુ આસ્થા એ પરોક્ષ છે. એને પરંપરાના બળે માનવ વળગી રહે—અર્થાત્ કે રાગદ્વેષને આધારે—પોતાની પરંપરાગત આસ્થા સાચી, બીજીની જૂઠી, એ રીતે.

‘કનિયાનું મોં કાળું’ એવું વ્યવહારબીરુપણું અથવા ‘આ કહે છે એ સાચું અને તે કહે છે એ સાચું’ એવા પ્રકારનું મનિમાન્ધ એક પ્રકારનું માધ્યસ્થ કે સમત્વ પ્રકટાવી શકે છે અને એને વળગી રહી શકે છે, અને વ્યવહારમાં ગ્રમટ ટાળી શકે છે. બીજું એક માનસિક સમત્વ પણ સંભવ છે : એણે વિચારસરણી સર્ગજ સાચી નથી, દરેકમાં અંશતઃ સત્ય અર્થાત્ વ્યવહારક્ષમતા હોય છે અને વ્યવહારક્ષમ તે સત્ય એટલે કોઈ એક વિચારસરણીએ બીજી કોઈ વિચારસરણી ઉપર આક્રમણ કરવું નિરર્થક છે— એવા ખ્યાલ પણ સમત્વ રખાવી શકે છે.^૩

આ બધું સમત્વ આભાસ છે, સમત્વ નથી. સાચું સમત્વ તો વસ્તુસ્ત્રયમાં એવું દર્શન થાય કે વ્યવહારમાં વિવિધ અને વિરુદ્ધ દેખાતું અવિરુદ્ધ છે, એક છે. એમ એ દેખાય તો જ સમત્વ સહજ રીતે આવે. પરંતુ આ જાતના દર્શનને પાશ્ચાત્ય જ્ઞાનતત્ત્વની ફિલસફીમાં (એપિસ્ટેમોલોજીમાં) સ્થાન નથી. એને મિરિડસિઝમ નામે કાં તો આવકાર્યું છે કે બહુધા અવગણ્યું છે.

હકીકતમાં ઇન્દ્રિયગમ્ય વિષયસામગ્રી ઉપરથી મતિએ ઊપજવેલા જ્ઞાનની (એમિપરિકલ નોલેજની) આ મર્યાદા છે; અને જેઓ એમાંથી બહાર જઈ શકતા નથી અથવા એમાં જ સંતુષ્ટ છે તે બધાની આ મર્યાદા છે, ‘આસ્થા’ને એમાં સ્થાન આપી અચુક આસ્થાસન મેળવી આત્મા, ઇશ્વર, સત્ય, ધર્મ આદિ પદાર્થોનો વ્યવહાર જેકે કરી લેવાય છે. પરંતુ એમાં કોઈ સત્યપ્રતિજ્ઞાનું દર્શન છે એમ કહેવાય નહિ.

૨ શબ્દાર્થ તરવના પુષ્કરણ ઉપર ઊભી થયેલ એક વિચારસરણી મેટાફિઝિક્સ માવને non-sense અર્થાત્ ‘અનર્થક કે અર્થ’ ગણે છે.

૩ સહજ અવિતત્ત્વની કોએલિડેન્સની વર્તમાન રાજકીય વિચારસરણીનો એક આધાર આ તરવ છે; બીજો આધાર એ કે—‘જો કે આશી રાત્રિવાદી કે મુઠીવાદી લોકશાહી જ સાચી છે, જતાં ફિસાત્મક ગ્રમકામાં આત્મારની વિશ્વતિમાં સર્વનાશ હોવાથી પરસ્પરને જુસ્મી ઉપર સાથે છત્તવાં દેવાં અને વિચારસરણીઓને પોતાનું બહાનલ પ્રકટ કરવા કેડું, વિચારની ભૂમિકા ઉપર જ, ભૌતિક બળની નહિ.’

ભારતીય વિચારસરણીમાં જ્ઞાનતત્ત્વપરત્વે અનેક પ્રવાહો છે. એક વહેણમાં કેવળ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો સ્વીકાર, બીજામાં અતીન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનો પણ સ્વીકાર અને એક કે બંને પ્રત્યક્ષો ઉપર આધાર રાખી ચાલતા અનુમાનનો સ્વીકાર; ત્રીજા વહેણમાં અનિર્વચનીયતા કે અવકતબ્ધતા, અને વળી યોધામાં ઉપલવવાદ.

દાર્શનિક હરિભદ્રસૂરિ આ બધા વાદોમાં ઊંડા ઊતરેલા છે. એમણે એમની અનેકાન્તજયપતાકા આ વાદોનું અવગાહન કરી ફરકાવી છે.

પરંતુ જ્ઞાનતત્ત્વના નિરૂપણમાં સ્વસંસ્કૃતિમાં અમુક પરંપરા હોવી એ એક બાબત છે; તેનું કુશળ પંડિતો અવગાહન કરે એ અપેક્ષિત છે. તો એમાંથી કુશળ ચિંતકો એની પ્રમાણબદ્ધ બવસ્થા કરે—એસીના સ્વીકાર—પરિહાર કરે, અથવા અને એમાંથી પોતાના અનુભવને સ્વ લાગે એવું તારતમ્ય યોગે એ બીજી બાબત છે. એમાંથી જીવનદષ્ટિ કે ચિંતનદષ્ટિ પ્રકટ કરે એ વળી ત્રીજી બાબત છે. હરિભદ્રસૂરિએ આ ત્રિવિધ પ્રકારે ભારતીય તત્ત્વચિંતનનું પરિશીલન કર્યું છે.

આચાર્ય હરિભદ્રનાં ચિંતવિકાસનાં સ્થાનકો જાણવાના આપણી પાસે કોઈ સ્વતંત્ર પુરાવા નથી. પરંતુ એમના ગ્રન્થો ઉપરથી અટકળ કરવાની છૂટ લઉં તો મને એમ લાગે છે કે એમના ચિંતનાત્મક જીવનનું એક મોટું સ્થાનક યુક્તિમદ્ધર્મનું ઘર તથા કાર્યઃ પરિગ્રહઃ—એ ભાવનામાં વ્યક્ત થાય છે; એમાંથી મતિસંગત વિદ્યાનોના સ્વીકારમાં રાગદ્વેષપ્રેરિત પક્ષપાતને બાજુ ઉપર રાખવાં જોઈએ એ એમણે પોતાને માટે ફલિત કર્યું હશે. એમને જિનપ્રતિપારિત તત્ત્વજ્ઞાન સ્વીકાર્યે બન્યું કારણ કે એ એમની જીવિને સંગત લાગ્યું. પોતે બ્રાહ્મણ હતા, વૈદિક દર્શનોના જ્ઞાતા હતા, કપિલાદિ મુનિઓને શ્રમણ થયાં પહેલાં આદરપૂર્વક જોયા હશે, એ આદર શ્રમણ થયા પછી પણ ગયો નહિ હોય ! છતાં વીરનું વચન એમને ‘યુક્તિમત્’ લાગ્યું એટલે એનો એમણે સ્વીકાર કર્યો.

એમના ઉપાસ્ય દેવની કલ્પના પણ આ જ ધોરણે થઈ છે :

ત્યક્ત્વાર્યઃ પરહિતરતઃ સર્વદા સર્વરૂપં

સર્વાકારં વિવિધમસમં યો વિજ્ઞાનાતિ વિશ્વમ્ ।

બ્રહ્મા વિષ્ણુર્મંવતિ વરદઃ શક્તિરો વા હરો (? જિનો) વા ।

યસ્યાચિન્ત્યં ચરિતમસમં માવતસ્તં પ્રપચે ॥ ૩૧ ॥ ૧

(જો ૦ તં ૦ તિ ૦)

એમની મતિએ આ અને એની આગળપાછળના સ્લોકોમાં કયા ગુણવાળા દેવ ‘પ્રત્ય’ છે એ શોધી કાઢ્યું છે. એમને નામની સાથે તકરાર નથી. એમની મતિ પૂજ્ય દેવમા અમુક ગુણ માગે છે અને અમુક દોષ તિરસ્કારે છે. પણ એમની મતિ આટલું કલા પછી એટલું સ્વીકારવા જેટલી પ્રામાણિક રહી છે કે એ ઉપાસ્ય દેવનું ચરિત ‘અચિન્ત્ય’ અને ‘અસમ’, ‘કોઈની સમાન નહિ, કોઈની સાથે સરખાવી શકાય નહિ’ એવું છે.

પરંતુ જે ‘અચિન્ત્ય’ છે તે જ્ઞાનનો વિષય નથી અને જે મતિજ્ઞાન અને એની ‘યુક્તિ’નો વિષય નથી તેની ઉપાસના કરવી એટલે આકાશકુસુમની માળા પહેરવી.

શ્રી હરિભદ્રસૂરિને આ અજ્ઞાત ન હોય. એ અચિંત્યસ્વરૂપ ઇન્દ્રિયવિષયજ્ઞાનનિર્ભર મતિને

૪ એણે સર્વાર્થનો ત્યાગ કર્યો છે, એ પરહિતમાં રમમાણ છે, સર્વદા સર્વરૂપ, સર્વકાર, વિવિધ અને એકસરખું નહિ એવા વિશ્વને વિશેષે કયોને જાણે છે, એ બ્રહ્મા કોય, વિષ્ણુ કોય, વરદાન કરનાર શંકર કોય અથવા જિન કોય—એવું અસાધ્ય અને અચિંત્ય ચરિત છે તેને કુ લાવવી બન્યું છે.

‘અચિન્ત્ય’ ખડું; પણ એમની વિચાર-ઓજનામાં જ્ઞાનસાધનોની મર્યાદા અહીં પૂરી થતી નથી. એમના જ્ઞાનતત્ત્વના નિરૂપણમાં બીજી એક ભૂમિકા છે—જ્યાં આ ‘અચિન્ત્ય’ અનુભવભેદ થાય છે, જ્ઞાત થાય છે.

શ્રી હરિભદ્રસૂરિને જ્ઞાનની આ બીજી ભૂમિકા યોગિજ્ઞાનમાં દેખાઈ છે. એમનાં યોગવિષયક ગ્રંથોમાં આ તરત તરી આવે છે. આવા જ્ઞાનતત્ત્વનું વિવેચન સંક્ષેપમાં, પણ વિશદતાથી, યોગદષ્ટિસમુચ્ચયમાં છે; ખાસ કરીને ‘દીપ્તિ’ નામની ચોથી યોગદષ્ટિના નિરૂપણપ્રસંગે.

એમણે બોધના ત્રણ પ્રકારો પાડ્યા છે : બુદ્ધિ, જ્ઞાન અને અસંમોહ. બુદ્ધિ એ ઇન્દ્રિયાર્થાશ્રયા—ઐન્દ્રિય અર્થોને આશ્રયે પ્રવર્તતો બોધ છે. આગમ અર્થાત્ તે તે વિષયના શાસ્ત્રગ્રંથો(આજની ભાષામાં તે તે વિષયના સાયન્સ ગ્રંથો)માંથી મળતો બોધ તે જ્ઞાન; અને અસંમોહ એટલે સદનુદ્ધાનથી, સાચા અનુદ્ધાનથી, ક્રિયા કરવાથી, પ્રયોગથી, થતો બોધ તે અસંમોહ. ઉં ૮૦, રત્નનો આંખથી થતો બોધ બુદ્ધિ, એ રત્ન છે એમ શાસ્ત્રપૂર્વક થતો બોધ એ જ્ઞાન, અને તેને પ્રાપ્ત કરી પરીક્ષાથી નિર્ણયિત થતો રૂપજ બોધ એ અસંમોહ.

બુદ્ધિર્જ્ઞાનમસંમોહસ્ત્રિવિધો બોધ इष्यते ॥ ૧૧૮ ॥

इन्द्रियार्थाश्रया बुद्धिर्ज्ञानं त्वगमपूर्वकम् ।

सदनुद्धानवन्तैर्दસમોહોડમિવીયતે ॥ ૧૧૯ ॥

रत्नोपलम्भनज्ઞાનતત્ત્વપ્રવાદિ સધાક્રમમ્ ।

इहोदाहरणं साधु श्रेयं बुद्ध्यादिस्त्रिदये ॥ ૧૨૦ ॥

સદનુદ્ધાન—જેનાથી અસંમોહ બોધ થાય તેનાં ચિહ્ન એ કે છટ પદાર્થો વિષે આદર—એટલે કે ખાસ પ્રયત્ન—યત્નાતિશય—તે કરવામાં પ્રીતિ, નિર્વિઘ્ન રીતે સંપત્તિની પ્રાપ્તિ (અર્થાત્ છટરૂપી સંપત્તિની પ્રાપ્તિ), છટ વિષે ઈરાસા અને છટની સેવા આદિ. અસંમોહ એટલે કે કોઈપણ જ્ઞાનના આવરણથી રહિત, રૂપજ, રૂપજ, પ્રત્યક્ષબોધ જે અનુદ્ધાનથી—કર્મક્રિયાથી—પ્રાપ્ત થાય તેનાં આ લક્ષણો છે :

आदरः करणे प्रीतिरविघ्नः संपदगमः ।

जिज्ञासा तन्निसेवा च सदनुद्धानलक्षणम् ॥

‘બોધના આ બેદો પ્રમાણે માનવોના કર્મબેદો થાય છે, અર્થાત્ ઇન્દ્રિયજ્ઞાનથી જ કંફત વર્તનારનું વર્તન અને સદનુદ્ધાનરૂપી પ્રયોગસિદ્ધિથી મળતા રૂપજ જ્ઞાનથી વર્તનારનું વર્તન—એકબીજાથી જુદું પડી જાય છે.

तद्रेदात् सर्वकर्माणि मिथ्यन्ते सर्वदेहिनाम् ॥ ૧૧૮ ॥

સાંસારિક કર્મો બુદ્ધિપૂર્વક હોય છે—અર્થાત્ કર્મશાસ્ત્રના જ્ઞાનપૂર્વક થયાં હોય તો કુલયોગિઓને મુક્તિનું અંગ બને છે (એટલે કે જે કુલયોગિઓ નથી એમને નહિ); આ જ્ઞાનપૂર્વક કર્મો અસંમોહથી થયાં હોય તો તે એકાન્ત પરિશુદ્ધ હોવાથી નિર્વાણનું ફલ આપનારાં છે. (૧૨૪)

આચાર્ય હરિભદ્ર એમની આ બોધભીમાંસા સંસાર અને સંસારાતીત નિર્વાણ-તત્ત્વ પરત્વે ધટાવે છે. પરંતુ આ સંસારાતીત અતીન્દ્રિય નિર્વાણતત્ત્વ કયા જ્ઞાનનો વિષય બની શકે એ ખુલાસો કરવો હજી બાકી રહે છે. તે વિષે તેમનું પ્રતિપાદન છે કે—

निष्कयोऽतीन्द्रियार्थस्य योगिष्ठानादते न च ॥ ૧૪૧ ॥

न चानुमानविषय एषोऽर्थस्तत्त्वतो मतः ।

न चातो निष्कयः समगन्तत्राप्याह्वीचनः ॥ ૧૪૨ ॥

આચાર્ય હરિભદ્ર ધીધન—બુદ્ધિધન—કહેતાં ભર્તૃહરિનો હવાસો આપી કહે છે કે આ અર્થવિષય તત્ત્વદષ્ટિયા

૧ : શ્રી મહાધીર જૈન વિદ્યાલય મુવર્ણમહોત્સવ અન્ધ

અનુમાનનો વિષય જ નથી. અનુમાનથી બીજી બાબતોમાં પણ સમ્યક્ નિશ્ચય થઈ શકતો નથી. અતીન્દ્રિયાર્થનો તો યોગિજ્ઞાન વિના નિશ્ચય છે જ નહિ.

અતીન્દ્રિય વિષયોમાં અનુમાનને અવકાશ નથી કારણ કે એનાથી કોઈ સર્વસંમત થાય એવા નિર્ણય ઉપર આવતું નથી. આજની પરિભાષામાં કહીએ તો જેવું ઇન્દ્રિયજ્ઞાનાવલંબી ભૌતિક વિજ્ઞાનમાં સર્વવૈજ્ઞાનિક-સંમતિ તરફ જવાય છે, પ્રત્યક્ષતાની કસોટીને કારણે; તેવું એ ભૌતિક વિજ્ઞાનની પાછળ કદાપતિ તરતો કે નિયમો એક પ્રકારે, અથવા બીજે પ્રકારે આત્મા, ઇશ્વર, ધર્મ આદિ અતીન્દ્રિય પદાર્થો અને એમની પાછળ રહેલા નિયમો કે તત્ત્વો, સમસ્ત વિષયનું તત્ત્વ કે તત્ત્વો, નિયમ કે નિયમો પરત્વે સંમતિની દિશા તરફ જવાતું નથી, કેવળ અનુમાનથી એ દિશા જતી નથી. કાન્ટને ફિલસફીની સમાલોચનામાં ભિન્નભિન્ન મેટાફિઝિક્સિયનો પરસ્પરખંડન કરતા હેખાયા, તેમ ધીધન ભર્તૃહરિને પણ હેખાયા હાશે છે. એનો હવાલો આપી આચાર્ય હરિભદ્ર કહે છે : “કુશળ અનુમાતાઓ યત્નથી અમુક અર્થને અનુમાન કરે છે, તો બીજા વધારે કુશળ તાર્કિકો એને બીજી જ રીતે ઉપપાદિત કરે છે. અતીન્દ્રિય પદાર્થો ને હેતુવાદથી જજુતા હોત તો આટલા કાળમાં પ્રાપ્તોએ તેમનો નિશ્ચય કરી લીધો હોત.”

યત્નેનાનુસિતોડ્વયર્થઃ કુશલેનુમાતુમિઃ ।

અમિયુક્તરેત્યૈરન્યયૈવોપચયતે ॥ ૧૪૩ ॥

શાયેરન્ હેતુવાદેન પવાર્થા ચયતીન્દ્રિયાઃ ।

કાલેનૈતાવતા પ્રાપ્તૈઃ કૃતઃ સ્વાત્ત્વે નિશ્ચયઃ ॥ ૧૪૪ ॥

આમાં શાસ્ત્રપંડિત હરિભદ્રનો અંગત અનુભવ હેખાતો નથી ?

પણ આવો નિશ્ચય થયો નથી, તેથી શુદ્ધતર્કઅર્થ, મિથ્યાભિમાનનો હેતુ થતો હોવાથી ‘મહાન’ મોટો છે, ભારે છે, (ટી. અતિરોદ્ધ) છે. મુમુક્ષુઓએ એને છોડી દેવો જોઈએ :

ન ચૈતદેવં યત્ તસ્માચ્છુષ્કમ્મહો મહાન્ ।

મિથ્યામિમાનહેતુત્વાત્ ત્યાજ્ય એવ મુમુક્ષુમિઃ ॥ ૧૪૫ ॥

હરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતત્ત્વની આ મીમાંસા છે. ઉપર આપણે જોયું કે કાન્ટની વિચારસરણી પ્રમાણે રીઝન (Reason) ની આ મીમાંસા છે. એ રીઝન એટલે કે ઇન્દ્રિયાર્થજ્ઞાન-નિર્ભર-અનુમાનપરંપરા, તર્કપરંપરા. અતીન્દ્રિયવિષયો—આત્મા, ઇશ્વર, ધર્મ આદિ માટે તો ફેધિ (આસ્થા—ગોપેક્ષના શાસ્ત્ર ઉપર આસ્થા) જ આલંબન છે. પણ શાસ્ત્રો પરોક્ષ છે, આસ્થા પરોક્ષ છે. ઇન્દ્રિયજ્ઞાનમૂલક શુદ્ધિ કે બોધના જેવું અતીન્દ્રિયનું નિશ્ચયજ્ઞાન તો યોગિજ્ઞાનમાં જ છે.

આમ આચાર્ય હરિભદ્રે ઇન્દ્રિય, આગમ અને સદ્નુષ્ટાનથી થતા અનુક્રમે શુદ્ધિ, જ્ઞાન અને અસંમોહ એવા બોધનાં ત્રણ પ્રકારો કદાપી ઇન્દ્રિયવિષયક જ્ઞાન તથા તત્ત્વોર્થ અને તત્ત્વપર્યવસાયી અનુમાનનું એક ક્ષેત્ર કદ્યું. અતીન્દ્રિય માટે તો ઇન્દ્રિયો નથી જ એટલે અનુમાનથી એનો તર્ક કરી શકાય એવો સંભવ રહે—જેમ જગતના ફિલસૂફો કરતા આવ્યા છે. પણ હરિભદ્રસૂરિ ધીધન ભર્તૃહરિનો હવાલો આપી કહે છે કે અતીન્દ્રિયાર્થ અનુમાનનો વિષય જ ન બની શકે. અતીન્દ્રિય વિષે ને કાર્ત્ત્વ વગેરે શકાય તો તે યોગિજ્ઞાનમાં જ. પશ્ચિમની પરિભાષામાં કહીએ તો મિસ્ટિકના જ્ઞાનમાં.

આ રીતે હરિભદ્રસૂરિની જ્ઞાનતત્ત્વની મીમાંસા ઇન્દ્રિયજ્ઞાન, અનુમાન, આગમ અને યોગિજ્ઞાનની ભૂમિકાઓમાં વ્યાપ્ત થાય છે, તેમને સાંકળી લે છે.

एतदप्रधानः सञ्छादः शीलवान् योगतत्परः ।

जानात्यतीन्द्रियानयोस्तथा चाह महामतिः ॥ ૧૦૦ ॥

જેમાં આસ્થા છે એવા આગમનો મુખ્ય આધાર રાખનાર સત્સંપ્રદાયુક્ત શીલવાન પુરુષ યોગતત્ત્વ

થાય એટલે અતીન્દ્રિય પદાર્થોને જાણે છે : તેમ મહામતિએ કહ્યું છે. મહામતિ એટલે પતંજલિનો હવાલો આપી હરિભદ્રસૂરિ નીચેનો શ્લોક આપે છે, જે એમની જ્ઞાનગીમાંસાના નીચોડણ છે; અને તેથી જ વારંવાર એમનાં અન્ય ગ્રંથોમાં આવે છે :

આગમેનાનુમાનેન યોગામ્બાસરસેન ચ ।

ત્રિષા પ્રકલ્પયન્ પ્રજ્ઞાં હમતે તત્ત્વમુત્તમમ્ ॥ ૧૦૧ ॥ ૫

ટીકા પ્રમાણે આ ક્રમે—આગમ, અનુમાન, યોગામ્બાસરસવડે પ્રમાણે જે કેળવે છે તે ઉત્તમ તત્ત્વને પામે છે. આમાં યોગામ્બાસ છેવટે આવે છે. આગમ અને અનુમાનથી અતીન્દ્રિય પદાર્થોની કલ્પના કરી હોય પણ તેના યથાર્થસ્વરૂપનું જ્ઞાન તો યોગમાં જ થાય.

ગિનોત્તમ વીર પણ યોગિગમ્ય છે એ એમના મંગલશ્લોકમાં જ હરિભદ્રસૂરિ જણાવે છે :

નત્વેજ્ઞયોગતોડયોર્ગ યોગિગમ્યં ચિનોત્તમમ્ ।

વીરં વક્ત્રે સમાસેન યોર્ગ તદ્દહિમેદતઃ ॥ ૧ ॥

આઆર્ય હરિભદ્રની યોજનામાં આગમ અથવા શાસ્ત્ર અને ખુદ યોગ વચ્ચેનું જે તારતમ્ય છે તે પણ નોંધવા જેવું છે. પોતે વિવિધ સંપ્રદાયોના સાંખ્ય-યોગ-શૈવ-પાશુપત- વેદાન્તિક 'બૌદ્ધ-જૈનના યોગાનુભવ અને પદ્ધતિના ગ્રંથોનું ઊંડું અવગાહન કર્યું હેખાય છે. યોગમાર્ગેના એમના પોતાના અનુભવે અને બીજાઓને દોરવાની દૃષ્ટિએ તેમણે સ્વતંત્ર મનન કરી પોતાની એક નવી શૈલી અને નવી પરિભાષા પણ રચી છે. યોગની આઠ દૃષ્ટિઓ એ એમની પોતાની સજ છે એમ પંડિત ડૉ. સુખલાલજી કહે છે તે સાચું છે.^૧ એ જ પ્રમાણે તેમણે યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચયના પ્રારંભમાં યોગના ત્રણ પ્રકારો પાયા છે : ઇચ્છાયોગ, શાસ્ત્રયોગ અને સામર્થ્યયોગ.

યોગ વિષે કોઈ જાણ્યું હોય તે કરવાની ઇચ્છા થવી એવી ઇચ્છાવાળાનો—વિકલ અર્થાત્ અધૂરો ધર્મયોગ તે ઇચ્છાયોગ. (શ્લોક ૩). શાસ્ત્રમાંથી જે જાણ્યું હોય તેના તીવ્રપ્રયત્નથી અપ્રમાદી શ્રદ્ધાળુનો યથાશક્તિ ધર્મયોગ તે શાસ્ત્રયોગ. શાસ્ત્રમાં સામાન્ય રીતે ઉપાય કહ્યા હોય છે તે પ્રયોગમાં મૂકતા પોતાની શક્તિના ઉદ્દેશથી—પ્રખલતાથી—શારત્રની ઉપર જઈ વિશેષતાથી જે ધર્મયોગ થાય તે સામર્થ્ય-યોગ. ત્રણમાં આ ઉત્તમ.

શાસ્ત્રસંદર્શિતોપાયસ્તદતિક્રાન્તગોચરઃ ।

શક્ત્યુદ્દેકાદ્ વિરોધેન સામર્થ્યાલ્લયોડયમુત્તમઃ ॥ ૫ ॥

આઆર્ય હરિભદ્ર કહે છે કે સિદ્ધિપદની પ્રાપ્તિનાં કારણો તત્ત્વમાં શાસ્ત્રથી જણાતા નથી; યોગિઓથી જ સર્વ પ્રકારે જણાય છે.

સિદ્ધાલ્લયપદસંપ્રાપ્તિર્હેતુમેદા ન તત્ત્વતઃ ।

શાસ્ત્રાદેવાલ્લયમ્બન્તે સર્વયૈવેહ યોગિભિઃ ॥ ૬ ॥

આગળ જઈ કહે છે કે શાસ્ત્રથી સર્વ પ્રકારે સિદ્ધિ થતી હોત તો શાસ્ત્ર સાંભળનાં જ એવી સિદ્ધિ યઈ જાય. (૭). પણ શાસ્ત્ર ભણનારને એવી સિદ્ધિ થતી નથી તેથી પ્રાતિભજ્ઞાનયુક્ત સામર્થ્યયોગ અવાચ્ય છે; અને સર્વસ્તવ આદિ તત્ત્વોની સિદ્ધિ એનાથી થાય છે. પ્રાતિભજ્ઞાન એટલે આગોત્રસારિનું

૫ આગમે અનુમાને ને યોગામ્બાસરસે વળી

સંસ્કાર જે ત્રિષા પ્રજ્ઞા પામે તે તત્ત્વ ઉત્તમ.

૧ ભરતના નાટ્યશાસ્ત્રમાં જે આઠ કે નવ રસકલ્પો આવે છે—એનો મૂર્તિઓ અને ચિત્રોમાં પણ વિનિયોગ થત હોવો તે ઉપરથી તેમની આઠ કલ્પની પરિભાષા સૂચી હોય.

૮ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુવર્ત્તુમહોત્સવ અન્ધ

મકુષ્ઠ બીજ નામનું જ્ઞાન; અથવા યોગમિન્દુની ટીકા(શ્લો० ૫૨ ૫૦ ૧૧૪)માં કહ્યું છે તેમ સહજ પ્રતિભામાંથી ૭ જનનું જ્ઞાન. આ પ્રાતિભજ્ઞાન પણ શ્રુતજ્ઞાનનો જ પ્રકાર છે, પણ વિશિષ્ટ પ્રકારનું છે.

ન ચૈતદેવં ચત્ તસ્માત્ પ્રાતિભજ્ઞાનસંગતઃ ।

સામર્થ્યયોગોડવાચ્યોસ્તિ સર્વજ્ઞતાદિષાષનમ્ ॥ ૮ ॥

આ ઉપરથી હરિભદ્રચરિત્રનો મત સ્પષ્ટ દેખાય છે. શાસ્ત્રયોગ કરતાં સામર્થ્યયોગ જ ઉત્તમ છે. સર્વજ્ઞત્વ આદિ તત્ત્વો એ સામર્થ્યયોગમાં જ સમગ્રાય છે, પ્રાપ્ત થાય છે.

૬

હરિભદ્રચરિત્રના આંતરિક વિકાસનો ઉપર ઉલ્લેખ કર્યો. એમાં એક સ્થાન યુક્તિમદ્ વચનં વસ્ય તસ્ય કાર્યઃ પરિગ્રહઃ—નું છે. યુક્તિ એટલે હેતુપૂર્વક વચન. આ હેતુવાદનું વ્યવહારમાં સ્થાન ખડું. પણ હરિભદ્રચરિત્ર જે મધ્યસ્થતા—નિષ્પક્ષતા—પંચ સુખલાલજીનાં શબ્દોમાં—‘સમદર્શન’ વ્યક્ત કરે છે તે તો મુખ્યત્વે અતીન્દ્રિય પદાર્થોના દ્રષ્ટાઓ પરત્વે જ સંભવે, અને અતીન્દ્રિય પદાર્થોમાં હેતુવાદ ચાલતો નથી; એમાં તો યોગાભ્યાસરસ અને યોગદર્શિને જ અવકાશ છે. અર્થાત્ હરિભદ્રચરિત્રને જે સમત્વ પ્રાપ્ત થયું તે તેમના યોગપ્રાપ્ત દર્શનને લઈને હોય, અને એ એમના વિકાસનું ખીટું સ્થાનક યોગદર્શ અધ્યાત્મ સ્થાનક ગણાય. હેતુગદ્ નર્ક, શીલ, વૈરાગ્ય, યોગદર્શનની પૂર્વઅવસ્થાઓ ખરી, પણ અધ્યાત્મજ્ઞાન તો યોગદર્શ જ છે; અને આનું જ્ઞાન જ હરિભદ્રચરિત્રને સર્વજ્ઞતાનીઓમાં સમત્વનું—એકત્વનું જ્ઞાન કરાવે છે.

પોતે આ મુદ્દાનું પ્રતિપાદન સ્પષ્ટતાથી બાર દઈને ફરીફરી યોગદર્શિસમુચ્ચયમાં કરે છે :

ન તત્ત્વતો મિજમતાઃ સર્વજ્ઞાં બહ્વો યતઃ ।

મોહસ્તદ્વિયુક્તીનાં તન્નેદ્દાભયર્ણ તતઃ ॥ ૧૦૨ ॥

સર્વજ્ઞો નામ યઃકશ્ચિત્ પારમાર્થિક एव हि ।

સ એક એવ સર્વત્ર વ્યક્તિભેદેડપિ તત્ત્વતઃ ॥ ૧૦૩ ॥

ન ભેદ एव તત્ત્વેન સર્વજ્ઞાનાં મહાત્મનામ્ ।

તથા નામાદિભેદેડપિ આન્યમેતન્મહાત્મમિઃ ॥ ૧૦૪ ॥

સંસારાતીતતત્ત્વં તુ પરં નિર્વાણસંશિતમ્ ।

તદ્વેચકમેવ નિયમાચ્છન્દભેદેડપિ તત્ત્વતઃ ॥ ૧૨૭ ॥

સદાશિવઃ પરં બ્રહ્મ સિદ્ધાન્ત્યા તથતેતિ ચ ।

શન્દેસ્તદુચ્યતેડન્વર્ષાદિકમેવૈવમાદિમિઃ ॥ ૧૨૮ ॥

• • •

જાતે નિર્વાણતત્ત્વેડમિજસંમોહેન તત્ત્વતઃ ।

પ્રેક્ષાવતા ન તદ્વત્ત્વો વિવાદ ઉપપદ્યતે ॥ ૧૩૦ ॥

સર્વજ્ઞતાં બહુ છે એથી તેઓ તત્ત્વમાં ભિન્નમત છે એમ નથી. અધિમુક્તિ ૮ કહેતાં ભક્તોનો એ તો મોહ છે, તેથી સર્વજ્ઞતામાં ભેદ કરાય છે. સર્વજ્ઞ જે કોઈ હોય તે પારમાર્થિક જ છે. (કહેવાની ખાતર કહેલો નથી.) તે સર્વત્ર, વ્યક્તિભેદ ફાંવા છતાં, એક જ છે (૧૦૨-૧૦૩). ...સર્વજ્ઞ મહાત્માઓમાં નામ આદિથી ભેદ હોવા છતાં તત્ત્વથી ભેદ જ નથી. મહાપ્રતિઓએ આ સમગ્રનું જોઈએ (૧૦૪). સંસારથી અતીત

૭ યોગદર્શિ સમુચ્ચયમાં આવતો શક-યુદ્ધકમાં ‘શકિત’ શબ્દ અને આ ‘પ્રતિભા’ અત્ત્વભિજ્ઞા કર્તૃનની પરિભાષા છે.

૮ યુક્તિ પાઠ અધિમુક્તીનાં છે. પદિત શ્લોક સુખલાલજી સૂચવે છે કે ‘અધિમુક્તિ’ (કે અધિમુક્ત) પાઠ હોય. એ બોદ પરિભાષાનો શબ્દ છે. એનો અર્થ મહાબુદ્ધ કે ‘ભક્ત’ એનો થાય છે.

એવું નિર્વાણુ નામનું તત્ત્વ શબ્દભેદ હોવા છતાં (શબ્દભેદથી કહેવાતું છતાં) તત્ત્વમાં નિયમથી એક જ છે (૧૨૭). સદાશિવ, પર, બ્રહ્મ, સિદ્ધાત્મા, તથા—એવા અન્યથેક (બિભર્લિભ) શબ્દોથી તે એક જ હોવા છતાં એ કહેવાય છે. સદા કલ્યાણકારી એ સદાશિવ સૈવોતું, પર એટલે પ્રમાણ સાંખ્યોતું, બુદ્ધત્વ-મોહાપણથી અને ‘બૃહકત્વ-ફલતું વર્ધમાન થતું’ હોવાથી બ્રહ્મ-વેદાન્તીતું, સિદ્ધાત્મા-આત્મા જેમને સિદ્ધ થયો છે એવો સિદ્ધાત્મા આદ્યતોતું, કાલના અંત સુધી તે પ્રમાણે રહેતી એવી તથાત્ત્વ બૌદ્ધોતું—(આ બધાં) એક જ તત્ત્વ છે. બિભ શબ્દોથી કહેવાય છે એટલું જ (૧૨૮). અસંમોહથી (અર્થાત્ત્વ સદ્ગુણાનથી—સદ્ગુણથી યોગની) તત્ત્વરૂપે આ નિર્વાણુ તત્ત્વને બધાંથી વિચારશીલ પુરુષોમાં એમની ભક્તિ વિષે વિવાદ થતા નથી (૧૩૦).

વિષ્ણુ હરિભદ્ર-પુરોહિતને ઝગવેદની પંક્તિ એકં સદ્ વિષ્ણુ વહુચા વદન્તિ (મં. ૧, સૂ. ૧૬૪, ઋ. ૪૬) અપરિચિત્ત તો ન જ હોય !

આ બધું એક છે છતાં તેમની દેશનામાં—કથનમાં ભેદ કેમ આવે છે તેનો ખુલાસો કર્યા પછી હરિભદ્રચૂરિ કહે છે કે જે અર્વાચુદ્દશો હોય છે (અર્થાત્ત્વ યોગદષ્ટિ જેમની બાધથી નથી એવા—આ તરફ જેનારા—પેલી તરફ જેનારા નહિ) તેઓ સર્વજનો અભિપ્રાય બળવા વિના તેમનો પ્રતિલેખ કરે છે, તે યોગ્ય નથી. તે મોટો અનર્થ કરે એમ છે (૧૩૧); અને દાખલો આપે છે કે જેમ આધિગ્નાઓએ કરેલો ચંદ્રનો પ્રતિલેખ અસંગત છે તેમ અર્વાચુદ્દશોએ કરેલો સર્વજનો ભેદ પણ અસંગત છે (૧૩૮).

તદમિપ્રાયમશાત્વા ન તતોડ્વાન્દિશ્ચાં સતામ્ ।

યુગ્મયતે તત્ત્વવિલેષો મહાનર્થકરઃ પરઃ ॥ ૧૩૭ ॥

નિશાનાયપ્રતિલેષો યથાચ્ચાનામસજ્જતઃ ।

તદ્વેદ્યરિકલ્પશ્ચ તથૈવાર્વાન્દિશ્ચામચમ્ ॥ ૧૩૮ ॥

સર્વજન આદિ અતીન્દ્રિયાર્થ પદાર્થોનો નિશ્ચય યોગિજ્ઞાન વિના સંભવતો નથી. તેથી એ વિષેના વિવાદો અન્યોના જેવા હોવાથી એમાંથી કાંઈ ફલિત થતું નથી.

નિશ્ચયોડતીન્દ્રિયાર્થસ્ય યોગિજ્ઞાનાદતે ન ચ ।

અતોડ્વ્યજ્ઞાન્વકલ્પાનાં વિવાદેન ન ક્ષિન્ન ॥ ૧૪૧ ॥

આ અતીન્દ્રિયાર્થ સર્વજનો વિષે સાંપ્રદાયિકોમાં જે વિવાદ ચાલે છે તેનાથી હરિભદ્રચૂરિ પર ચર્ચા શક્યા છે તેનું કારણ અર્વાચુદ્દશ તાર્કિકમાંથી યોગદષ્ટિવાળા આધ્યાત્મિક થયા હશે તેને લીધે હશે; અને એ દષ્ટિથી જ શુદ્ધ તર્કનો પોતે લાગ કરે છે એટલું જ નહિ પણ સર્વજન ‘બ્રહ્મ’ને અસંગત મણે છે કારણ કે મુક્તિમાં લગભગ બધા ધર્મો તજવાના હોય છે, તો પછી ‘બ્રહ્મ’નું શું કામ છે ?

મહઃ સર્વજન તત્ત્વેન મુમુક્ષુણામસજ્જતઃ ।

મુક્તૌ ધર્મા અપિ પ્રાયસ્યક્તવ્યાઃ ક્ષિમનેન તત્ ॥ ૧૪૬ ॥

૭

ભારતવર્ષની પરંપરામાં વૈદિક, જૈન અને બૌદ્ધ તાર્કિકો—સમર્થ તાર્કિકો—અનેક થયા છે; એમ જ યોગિઓ, જ્ઞાનીઓ પણ અનેક થયા છે. પરંતુ જ્ઞાનતત્ત્વનું આત્મું વિશદ વિવરણ કરનાર બહુ નહિ હોય એવું મારા અદ્ય જ્ઞાનને લાગે છે. હરિભદ્રચૂરિએ પરમાત્મદર્શનનો ‘મહતાં વર્મે’—મોટાઓનો માર્ગ—સચ્ચો છે—જેનો આશ્રય લઈને વિચક્ષણોએ ન્યાયપુરઃસર અતિક્રમોથી બચી વર્તવું :

તદ્વત્ત્વ મહતાં વર્મે સમાશ્રિત્ય વિચક્ષણૈઃ ।

વર્ણિતવ્યં યથાન્યાયં તદતિક્રમચક્ષિતૈઃ ॥ ૧૪૭ ॥

મોટાઓનો આ માર્ગ ભારતવર્ષમાં જ છે એમ નથી; પાશ્ચાત્ય વિચારકોને પણ આ માર્ગ વ્યક્ત થયો છે. ‘જે પરત્વે તાર્કિક ફિલસફો પરસ્પર જુદા પડે છે, તદ્વત્તરે મિસ્ટિક સુદીઓ સંમત થાય છે.’ એફ. સી. હેપોલ્ડ (F. C. Happold) એના ‘મિસ્ટિસિઝમ—અધ્યયન અને મતસમુચ્ચય’ (Mysticism—A study and an Anthology) નામના ગ્રંથના પ્રારંભમાં આ પરત્વે પોતાનો અભિપ્રાય આપતાં કહે છે કે “What, when one studies the mystical expressions of different religions, stands out most vividly, however, is not so much the differences as the basic similarities of vision. This is a phenomenon calling for explanation if any truly objective assessment of the significance of mystical experience is to be made.” (p. 17).

“જુદા જુદા ધર્મોના મિસ્ટિકલ વચનોનો જ્યારે કોઈ અભ્યાસ કરે છે ત્યારે જે આભળ બહુ રમખ રીતે આગળ નીકળી આવે છે તે તેમના બેદ એટલા બધા નહિ, જેટલી દર્શનની મૂલગત સમાનતાઓ. જે મિસ્ટિકલ અનુભવના તાર્પર્યનું સાચું વાસ્તવિક મહ્યાંકન કરવું દોષ તો આ હકીકતનો ખુલાસો શોધવો જોઈએ.”

આનો ખુલાસો દરિભદ્રસરિની જ્ઞાનતત્ત્વની મીમાંસામાં છે. અતીન્દ્રિયાર્થને વિષય કરતા યોગિજ્ઞાનને જ્ઞાનમીમાંસામાં (Epistemology) માં સ્થાન આપવાથી જ તે થયે,—સિવાય કે એ અનુભવોને ઇન્દ્રિયલ કે મુગ્ધલ સમુ માની અવગણીએ !



॥ श्री शंखेश्वरपार्श्वनाथाय नमः ॥

ધર્મસંગ્રહણીવૃત્તિમાં આવતા એક અવતરણનું ટિપ્પેટન ગ્રંથને આધારે મૂળસ્થાન

યા કિનીમહત્તરાસનુ આચાર્યપ્રવર શ્રી હરિભદ્રચરીત્રરણ મહારાજે ધર્મસંગ્રહણી નામનો પ્રાકૃત ભાષામાં પદ્યમય ગ્રંથ રચેલો છે. તેના ઉપર આચાર્ય શ્રી મહાથગિરિરણ મહારાજે વિસ્તારથી વૃત્તિ રચેલી છે. શેઠ દેવચંદ લાલભાઈ જૈન પુસ્તકોદ્ધાર ફંડ (સરત) તરફથી ૩૬મા તથા ૪૨મા ગ્રંથોંક રૂપે વિક્રમસંવત્ ૧૯૭૩ તથા ૧૯૭૪માં બે વિભાગમાં આ ગ્રંથ પ્રકાશિત થયો છે.

આ મહાન ગ્રંથ મુખ્યતઃ દાર્શનિક નિરૂપણથી ભરપૂર છે અને તેની ટીકામાં મહાથગિરિ મહારાજે દાર્શનિક ગ્રંથોમાંથી વિપુલ પ્રમાણમાં અવતરણો આપેલાં છે. આ અવતરણોનું મૂળ સ્થાન શોધવું એ અનેક દૃષ્ટિએ ઉપયોગી અને રસપ્રદ છે.

(૧) ધણી વખત ઉદ્ધૃત કરેલાં વાક્યો એટલાં ટૂંકાં હોય છે કે એનો મથાવત્ અર્થ સમજવાનું કાર્ય કઠિન થઈ પડે છે. મૂળ સ્થાનનો જો પત્તો લાગે તો તે ગ્રંથના પૂર્વાપર સંદર્ભોનું નિરીક્ષણ કરવાથી વાસ્તવિક અર્થ સહેલાઈથી રપષ્ટ સમજાય છે.

(૨) કેટલીક વખત ઉદ્ધૃત કરેલો પાઠ કાળક્રમે અશુદ્ધ થઈ ગયો હોય છે. મૂળ સ્થાનનો પત્તો લગાવામાં તેના આધારે પાઠ યથાચર શુદ્ધ કરી શકાય છે.

(૩) કેટલીક વખત ઉદ્ધૃત કરેલા સંક્ષિપ્ત વાક્યનો વિસ્તૃત અર્થ સમજાતો નથી. મૂળ સ્થાન જો લખ્યાથી આવે તો તે મૂળ ગ્રંથની ટીકા વગેરે હોય તો તેને આધારે અર્થ યથાચર સમજી શકાય છે.

(૪) અવતરણના મૂળ સ્થાનનો પત્તો લાગવાથી આખીયે ચર્ચા કયા ગ્રંથને આધારે કરવામાં આવી છે એ જાણી આવે છે અને પછી તેને આધારે જે વિષયની ચર્ચા ચાલતી હોય તે વિષય અત્યંત વિશદ રીતે સમજાય છે અને ગ્રંથકારે જે ગ્રંથને સામે રાખીને પોતાનો ગ્રંથ તૈયાર કર્યો હોય તે ગ્રંથ સામે રાખીને આપણે જ્યારે વાંચીએ ત્યારે વાચનની રપષ્ટતા અને આનંદ કોઈ જુદાં જ હોય છે.

(૫) કેટલાંક અવતરણોનું વર્તમાન મુખની દૃષ્ટિએ વિશિષ્ટ મહત્ત્વ છે. જૈન દાર્શનિક ગ્રંથોમાં બૌદ્ધ દર્શનના પ્રાચીન ગ્રંથોમાંથી કેટલાયે પાઠો ઉદ્ધૃત કરેલા છે. બૌદ્ધ દર્શનના ગ્રંથો ધણીખરા નષ્ટપ્રાય થઈ ગયા હોવાથી એ પાઠો ક્યાંથી લીધા છે એ જાણવું મુશ્કેલ બની જાય છે. કેટલાંક બૌદ્ધ દાર્શનિક ગ્રંથો નષ્ટ

થઈ ગયા હોવા છતાં જે મોટા પ્રમાણમાં એવા ગ્રંથો છે કે જેનાં ટિપ્પેટન ભાષામાં લગભગ આઠસો વર્ષ પૂર્વે ભાષાંતરો થઈ ગયેલાં છે. જે કે સંસ્કૃત ભાષામાં એ ગ્રંથો મોટા ભાગે નષ્ટ થઈ ગયા છે, છતાં એનાં જે ટિપ્પેટન ભાષાંતરો સચવાઈ રહેલાં છે તે પણ ખાસ ઉપયોગી થાય તેનાં છે. ટિપ્પેટન ગ્રંથો સ્વતંત્ર રીતે સમગ્રના એ અત્યંત મુશ્કેલ કાર્ય છે. એટલે દુનિયાના વિદ્વાનો ટિપ્પેટન ગ્રંથોના મૂળ ભાગો સંસ્કૃતમાં અંશરૂપે પણ કોઈ સ્થળે મળી આવે તો તે શોધવા માટે ધણો પરિશ્રમ કરે છે. વિશ્વના મોટા મોટા દેશોમાં ટિપ્પેટન ભાષાંતરોના સંગ્રહો છે અને અનેક વિદ્વાનો આ ગ્રંથોનું અપાર પરિશ્રમ ઉદ્ધારીને પણ અધ્યયન કરી રહ્યા છે. જૈન દાર્શનિક ગ્રંથોમાં વિપુલ પ્રમાણમાં ઉદ્ભૂત કરેલા બૌદ્ધ દાર્શનિક ગ્રંથોના પાઠો વિશ્વના અનેક વિદ્વાનોને આ દૃષ્ટિએ અત્યંત ઉપયોગી છે. જે તેમના ખ્યાલમાં આ વાત આવે તો વિશ્વના વિદ્વાનો જૈન દાર્શનિક સાહિત્ય તરફ આ નિમિત્તે પણ ધણા આકર્ષાય તેવું છે. આ વિષે અમે જૈન આત્માનંદ સભા ભાવનગરથી પ્રકાશિત થનાર નયચંદ્ર ગ્રંથની પ્રસ્તાવના તથા પરિશિષ્ટ આદિમાં વિસ્તારથી જણાવ્યું છે.

ટિપ્પેટન ભાષાંતરોના અનેક સંસ્કરણો આદિ વિષે વૈશ્વેશિક સૂત્ર કે જે આયકવાઃ ઓરિએન્ટલ સીરીઝમાં નં. ૧૩૬ રૂપે પ્રકાશિત થયું છે તેના સાતમા પરિશિષ્ટમાં (૫૦ ૧૫૩-૧૬૬) અમે વિસ્તારથી જણાવ્યું છે. હવે મૂળ વાત ઉપર આવીએ.

ધર્મેસંપ્રહણીની વૃત્તિમાં (૫૦ ૧૨) વદુક્તમ્—“યદેવ ચ વદન્ નિસ્ત્વમારોપિતમ્ । યસ્તત્ત્વં જગતે જગાદ વિવ્રયી” હિતિ । આટલો પાઠ ઉદ્ભૂત કરેલો છે. સંપાદકે અન્ય ગ્રંથને આધારે ટિપ્પણીમાં સંપૂર્ણ કારિકા નીચે મુજબ આપેલી છે—

બુદ્ધયા કલ્પિકયા વિવિક્તમપરેયદૂપમુલ્લિખ્યતે
બુદ્ધિર્નૌ ન ચહિયંદેવ ચ વદન્ નિસ્ત્વમારોપિતમ્ ।
યસ્તત્ત્વં જગતે જગાદ વિવ્રયી નિઃશેષોષદ્વિષો
વક્તારં તમિહ પ્રણમ્ય શિરસાડોહઃ સ વિસ્તાર્યંતે ॥

બૌદ્ધોને ત્યાં અપોહવાદનું નિરૂપણ કરતા અનેક ગ્રંથો છે. સંસ્કૃતમાં જે કંઈ બૌદ્ધ સાહિત્ય મળે છે તેમાં તો આ કારિકા દેખાતી જ નથી, એટલે મારા પાસે જ્યારે બૌદ્ધ ગ્રંથોનાં—ખાસ કરીને દાર્શનિક બૌદ્ધ ગ્રંથોના—ટિપ્પેટન ભાષાંતરો આવ્યાં ત્યારે તપાસ કરતાં જણાયું કે ધર્મોત્તરે રચેલા અન્યાપોહ પ્રકરણની આ પ્રથમ કારિકા છે. જાપાનની Tibetan Tripitaka Research Institute (Tokyo, Japan) તરફથી ટિપ્પેટન ભાષાંતરોના જે ૧૫૦ ભાગો (Volumes) દમગ્યું બદાર પડેલા છે તેમાં ૧૩૮મા ભાગમાં ૫૦ ૭૩થી ૭૮માં આ ગ્રંથનું ટિપ્પેટન ભાષાંતર ૭૫પાણેલું છે Peking edition તરીકે જે સંસ્કરણ પ્રસિદ્ધ છે તેના ફોટાઓ ઉપરથી જલોક બનાવીને આ ગ્રંથો, જાપવામાં આવેલા છે. કેટલોગના ક્રમ નંબર પ્રમાણે ૫૭૪૮ નંબરનો આ ગ્રંથ છે. ૨૫૨ B થી ૨૬૪ A ટિપ્પેટન પાનામાં આ ગ્રંથ છે. ટિપ્પેટન ભાષાંતરમાં આ સંપૂર્ણ કારિકા નીચે મુજબ છે :

કેળ વઠસ જ્ઞે ખેળવ વો રવ વાવેર વાલવગૈસ રયેર વર રવ વસુવ વા
જ્ઞે વેર જ્ઞે વેર રેતેર વ ખેર જ્ઞે વઠગસ વાદ જેર વર્દેર વ ખે
વર્જે વ રે જેર વાસુવ વ વઠુવ વાદ વ વા વુસ જ્ઞેર વાવ વા
વાસુવ વાદ વા વેર રે વા વર્જેસ જુળ વઠુવ વસ સેવ વ રે તરેર વાવ વા

ધર્મસંગ્રહણીવૃત્તિમાં આવતા એક અવતરણનું ટિબેટન ગ્રંથને આધારે મૂળ સ્થાન : ૧૩

આ ટિબેટન કારિકા તે ધર્મસંગ્રહણી વૃત્તિમાં ઉદ્ભૂત કરેલી સંસ્કૃત કારિકાનો જ ટિબેટન ભાષામાં અનુવાદ છે. ટિબેટન ભાષાંતરનું સ્વતંત્ર રીતે અધ્યયન કરનાર મનુષ્યને એના પરથી અર્થ સમજી શકવો અત્યંત દુષ્કર છે. આ સંસ્કૃત કારિકા નજર સમક્ષ રાખવાથી એનો અર્થ સ્પષ્ટ સમજી શકાય તેમ છે.

આ રીતે અધ્યયન કરવાથી ગ્રંથકારે કયા ગ્રંથને આધારે ચર્ચા કરી છે તે પણ સ્પષ્ટ જાણી શકાય છે તેમ જ નષ્ટ થઈ ગયેલા ગ્રંથના અંશનો આ રીતે ઉદ્ધાર પણ થાય છે. જેન દાર્શનિક ગ્રંથોમાં આવાં તો ખીન્ન અનેક અવતરણો છે કે જે તે તે મૂળ સંસ્કૃત ગ્રંથના ટિબેટન ભાષાંતરમાં જોવા મળે છે. આ વિષયમાં વિદ્વાનો રસ લે અને અધિક ગવેષણા કરે.

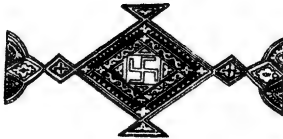
પૂજ્યપાદ શુરહેવ યુનિરાજશ્રી ભુવનવિજયાન્તોવાસી યુનિ જંબૂવિજય

વિ. સં. ૨૦૨૧, શ્રાવણ સુદિ ૮

માઝી (કચ્છ)

કર્મને આપણું મુકહેલ છે. હતાં આનું કંઈક સ્વરૂપ ભણવાની હઠાવાળાઓ માટે કેવળાગરીમાં આનું લિખ્યંતર કરીને નીચે આપ્યું છે.

તોગ્ બુક્ત્ બ્લો વિ ગ્ઠ્ ગિ રક્ત્ વશિન્ ગુશન્ વિયસ્ દુપેન્ પર રક્ત્ વસ્તન્ પ ।
 બ્લો મિન્ પિય મિન્ દે ત્રિદ્ મ વિન્ સ્વો વ્તગ્ત્ ગ્ઠ્ ત્રિદ્ વ્જોદ્ પ વિ ।
 ડ્રો લ દે ત્રિદ્ ગુસુદ્ત્ પ નેમ્ યલ્ મ્હડ્ બ મ છસ્ સ્વયોન્ ત્રલ્ બ ।
 ગુસુદ્ મ્હદ્ ગ્ઠ્ વિન દે લ મત્તોસ્ પયમ્ ડછ્લ્ નમ્ સેલ્ બ દે ડલિર્ વ્હાદ્ ।



પ્રમાણુમીમાંસામાં પ્રત્યક્ષની ચર્ચા

જિતેન્દ્ર જેટલી

સા રતીય દર્શનોમાં જુદા જુદા પ્રકારની એકવાક્યતા જેવામાં આવતી હોવા છતાં જે મુખ્ય બાબતોમાં પરસ્પરનો મતભેદ છે એમાં પ્રમાણુની સંખ્યા તથા જે પ્રમાણુ રતીકારવામાં આવ્યા છે એનાં લક્ષણોમાં પરસ્પર ભિન્નતા જેવામાં આવે છે, આ દૃષ્ટિએ જૈન દર્શનનું પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ ભિન્ન હોય એ પણ સ્વાભાવિક છે. આમ છતાં દાર્શનિક ભિન્નતામાં પોતાના જ દર્શનના અન્ય પૂર્વાસાર્યોના લક્ષણ કરતાં પાછળનાં આચાર્યો જે અનેક વાદવિવાદોને અંતે તે તે પદાર્થનું લક્ષણ આપે છે એમાં પણ ભિન્નતા જેવામાં આવે છે. આ દૃષ્ટિએ જ આપણે ‘પ્રમાણુમીમાંસા’માં હેમચંદ્રાચાર્યે આપેલ પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ નોંધીએ.

પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ એ પ્રમાણુ પ્રમાણુના બે પ્રકાર ગણાવી આચાર્ય હેમચંદ્ર એમની ‘પ્રમાણુ-મીમાંસા’માં પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ આ પ્રમાણે વર્ણાવે છે :

‘વિશદઃ પ્રત્યક્ષમ્ ॥

પ્રત્યક્ષના આ લક્ષણને સમજાવતાં આચાર્ય કહે છે કે વિશદ અર્થાત્ ૨૫૪ એવો સમ્યગ્ અર્થનો નિર્ણય એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું—પ્રમાણુનું લક્ષણ છે. આ સુત્રમાં સમ્યગ્—સાચો એવો અર્થનો નિર્ણય એ પ્રમાણુ-સામાન્યનું જ લક્ષણ ? સમ્યગર્થનિર્ણયઃ પ્રમાણમ્ એમાંથી અનુવૃત્ત કરવામાં આવ્યું છે. આ રીતે પ્રત્યક્ષનું ચાલુ લક્ષણ વિશદઃ સમ્યગર્થનિર્ણયઃ પ્રત્યક્ષમ્ એવું થયું ગણાય. જૈન દર્શનની દૃષ્ટિએ હેમચંદ્રાચાર્યનું આ લક્ષણ બન્ને પ્રકારના પ્રત્યક્ષને લાગુ પડે છે. અર્થાત્ એક પ્રત્યક્ષ જેને સાંખ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષ કે જે પ્રાણીમાત્રને રોજના અનુભવમાં થાય છે એ પ્રત્યક્ષ; બીજું પ્રત્યક્ષ એ મુખ્ય પ્રત્યક્ષ કિંવા કેવલ-પ્રત્યક્ષ જેમાં ૨૫૩૫નો—આત્માના પોતાના ૩૫નો ૨૫૪ આવિર્ભાવ થાય છે તથા જે માત્ર કેવલજ્ઞાનીને થાય છે. આ બન્ને પ્રકારના પ્રત્યક્ષમાં વૈશદ્ય એટલે કે ૨૫૪તા એક પ્રકારે સરખી જ રહે છે. પરંતુતઃ મુખ્ય પ્રત્યક્ષની ૨૫૪તા એ ચોક્કસ રીતે મુખ્ય ૨૫૪તા પણ છે.

૧ જુઓ પ્રમાણુમીમાંસા, અ. ૧, આ. ૧, સુ. ૧૭, સંપાદક પં. સુખલાલ સંપલ. સિધ્ધી જૈન મંપમાલા.

૨ જુઓ એમન સુ. ૧. ૧. ૨.

આ રપષ્ટતા એટલે શું એ આચાર્ય આ પ્રમાણે સમજાવે છે.

‘પ્રમાણાન્તરાનપેક્ષેદન્તયા પ્રતિમાસો વા વૈરાઘમ્ ।

અન્ય અર્થાત પ્રત્યક્ષથી ધતર પરીક્ષ અનુમાન, શબ્દ વગેરે પ્રમાણોની જેમાં જરા પણ અપેક્ષા ન હોય; એટલે તે પદાર્થનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવામાં જે સ્વાતંત્ર્ય-અન્ય પ્રમાણોની મદદની નિરપેક્ષતા એ જ પ્રત્યક્ષનું વૈશિષ્ટ્ય છે. આ જ લક્ષણને રપષ્ટ કરવા અને બરાબર સમજવા ખીલે પણ વિકલ્પ થકે છે. ‘દ્વન્તયા પ્રતિમાસો વા’ આ (વસ્તુ) છે એવો પ્રતિભાસ અર્થાત કોઈપણ પદાર્થ વિશે જેમ આંખથી કોઈ પદાર્થને જોઈને આ ‘પદાર્થ’ આવો છે એવો જે અનુભવ થાય છે તે અનુભવ એ પ્રત્યક્ષ અનુભવ છે. આ પ્રકારનો અનુભવ તે જ્ઞાન સાંભાવહારિક-પ્રત્યક્ષમાં તે તે ઇન્દ્રિયથી અથવા તો ઇન્દ્રિય એટલે કે મનથી થાય છે. જ્યારે શ્રુત્ય-પ્રત્યક્ષમાં કિંવા કેવળ પ્રત્યક્ષમાં આવું પ્રત્યક્ષ યા આવો અનુભવ કોઈપણ ઇન્દ્રિય કે મન વગેરે ઇન્દ્રિયની અપેક્ષા રાખ્યા વિના થાય છે. એ પણ આપણા રોજિંદા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની જેમ બલકે જે કાંઈક વધારે હોઈ પ્રત્યક્ષનું વૈશિષ્ટ્ય એટલે કે રપષ્ટતા એમાં પણ છે જ.

આમ હેમચંદ્ર આપેલા અને સમજાવેલા પ્રત્યક્ષના આ લક્ષણમાં પૂર્વાચાર્યોએ આપેલ ખીલ પ્રકારના લક્ષણોનો સંક્ષેપમાં છતાં સંપૂર્ણ ખ્યાલ આવી જાય છે. પોતે કરેલ આ લક્ષણની અર્થમાં એમણે અન્ય ભારતીય દર્શનોના પ્રત્યક્ષલક્ષણોની પણ ટૂંકી છતાં સંપૂર્ણ અર્થા કરી છે. આ રીતે પોતાનું લક્ષણ ટૂંકું હોવા છતાં નિર્દોષ છે એમ પણ એમણે સફળ રીતે સિદ્ધ કરી બતાવ્યું છે. આ અર્થમાં એમણે સો પહેલાં ન્યાય-વૈશેષિકને અભીષ્ટ એવા ન્યાયસૂત્રકારે કરેલ લક્ષણને તપાસ્યું છે એને આપણે પણ વિચારીએ.

‘દ્વિત્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન જ્ઞાનમન્યપદેશમન્યમિચારિ વ્યવસાયાત્મક પ્રત્યક્ષમ્ ।

ઇન્દ્રિય અને અર્થ-વસ્તુના સંબંધથી ઉત્પન્ન થએલ, શબ્દથી અવ્યવહાર્ય, અવ્યભિચારિ એવું જે નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ એવો અર્થ ‘ન્યાયસૂત્ર’ના લક્ષણો થાય.

હેમચંદ્રાચાર્ય આ રથળે દાર્શનિક મતભેદને કારણે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો આવો સંબંધ કિંવા સન્નિકર્ષ યોગ્યતાથી અતિરિક્ત હોઈ ન શકે એમ જણાવી નેષાકિકો જે રીતે ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સન્નિકર્ષ માને છે એની સંભવિતતાનું ખંડન કરે કે આ દર્શનમાં હોય આપે એ પ્રાચીન પરંપરા અનુસાર સહજ છે. પરંતુ આ રથળે આચાર્યની સૂક્ષ્મદર્શિતા ખીલ જ પ્રકારની છે. એમણે આ રથળે ન્યાય-પરંપરામાં જ અન્ય આચાર્યોએ આ સૂત્રના અર્થમાં ફેરફાર કરી આ લક્ષણ જ ખોટી રીતે ધટાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે એ પ્રત્યે એમણે જે રપષ્ટ અંગુલિનિર્દેશ કર્યો છે એમાં એમની સૂક્ષ્મદર્શિતા રહેલી છે.

ઉપરના સૂત્રને બાબકાર વાસ્તવાયન આ પ્રમાણે સમજાવે છે: ઇન્દ્રિય અને એના સંબંધથી ઉત્પન્ન થતું જે જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ. આ જ્ઞાન ઇન્દ્રિય અને અર્થથી આ રીતે ઉત્પન્ન થાય છે: આત્માનો મન સાથે સંબંધ થાય છે; મનનો ઇન્દ્રિય સાથે અને ઇન્દ્રિયનો અર્થ સાથે. આમ ત્રણેય પ્રકારના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલ જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ કહેવામાં આવે છે. સાથે સાથે આ જ્ઞાન અનુભવાત્મક હોઈ ‘અવ્યપદેશ્ય’ છે; એટલે કે શબ્દથી એનો વ્યવહાર થતો નથી. શબ્દ કે અર્થનો સંબંધ જણાનારને કે ન જણાનારને ઉપરના ત્રણ પ્રકારના સંબંધથી જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એ પ્રત્યક્ષ છે. કોઈ એને ‘રૂપને જાણે છે’ કે ‘રસને જાણે છે’ એમ સમજાવવા જાય તો એ શાબ્દજ્ઞાન થાય છે. પ્રત્યક્ષ તો અંદર અનુભવાત્મક કે અનુવ્યવસાયાત્મક જે જ્ઞાન છે એ જ જ્ઞાન છે. આ વિશેષણ જ્ઞાનના અન્ય પ્રકારો સંભવિત ન થાય એ મારે છે. આ ઉપરાંત એ અવ્યભિચારિ અર્થાત અવિસંવાદિ અજમાતમક હોવું જોઈએ. જેમ કે દૂરથી પાણી જેવું જોઈને મૃગજળમાં પાણીનું જ્ઞાન એ અજમાતમક જ્ઞાન છે, એટલે એ ઇન્દ્રિય અને એમના

સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલ હોવા છતાં પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી પણ એક ભ્રમ છે. વળી એ વ્યવસાયાત્મક એટલે કે નિશ્ચયાત્મક પણ હોયું નોંધવું. અર્થાત્ જો એ સંસ્કારવર્ણનું હોય તો ઇન્દ્રિય અને અર્થના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલ હોવા છતાં એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી, એ સંશય છે. આમ ગૌતમના મતે ઇન્દ્રિય અને અર્થના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલ, અવ્યપદેશ્ય, અવ્યભિચારિ તથા નિશ્ચયાત્મક જે જ્ઞાન એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે.

આ પ્રકારના ગૌતમના લક્ષણમાં યોગીઓને થયું જે આત્માનું દિવ્ય પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે એનો પણ સમાવેશ આપોઆપ થઈ જાય છે કારણ કે ન્યાય અને વૈશેષિકના મતે મન એ પણ ઇન્દ્રિય છે. આ પ્રમાણે સૂત્રકાર, ભાષ્યકાર તથા વાર્તિકકાર ત્રણેયને મતે સૂત્રનો આ જ અર્થ અભિપ્રેત છે, પરંતુ ઉદ્યોતકરના વાર્તિક ઉપર 'તાત્પર્યટીકા' નામની ટીકા લખનાર વાચસ્પતિ મિશ્ર આ સૂત્રનો જુદો જ અર્થ કરે છે. આ સૂત્રમાંના 'અવ્યપદેશ્ય' પદનો તેઓ નિર્વિકલ્પ અર્થ કરે છે અને 'વ્યવસાયાત્મક' પદનો સવિકલ્પક અર્થ કરે છે આમ આ સૂત્રમાંથી તેઓ નિર્વિકલ્પ અને સવિકલ્પ આમ બે પ્રકાર પ્રત્યક્ષના હકિત કરે છે. આમ કરવાનું સંભવિત કારણ એ જ છે કે પ્રતિવાદી બૌદ્ધ ગૌતમના આ સૂત્રનો અર્થ પોતાને પક્ષે અનુકૂળ અને પોતે જે જાતનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે એને બંધબેસતો કરે છે. 'અવ્યપદેશ્ય' પદને આધારે આ અર્થ કરી, ગૌતમનું આ લક્ષણ જરાજર છે એમ કહી નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ એ જ સાચું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે એમ જણાવે છે. આ કારણે ત્રિલોચન, વાચસ્પતિ મિશ્ર તથા એ સમયના અન્ય ન્યાયમતના વૈદિક પંડિતોએ આ સૂત્રના અર્થને ફેરવ્યો છે.

આચાર્ય હેમચંદ્ર જૈન દૃષ્ટિએ ગૌતમના મતનું ખંડન કરે એ સ્વાભાવિક છે, પરંતુ એમની સૂક્ષ્મ નજર ત્રિલોચન તથા વાચસ્પતિ મિશ્ર જેવા નૈયાયિકોએ કરેલ સૂત્રના વિપરીત અર્થ તરફ પણ ગઈ છે એ એમની વિશેષતા છે. આ સૂત્રનો આ રીતે અર્થવિપર્યાસ કરવામાં આવ્યો છે એ વિશે સૌ પહેલાં ૨૫૯ નિર્દેશ એમણે જ ક્યો છે. તેઓ ૨૫૯ જણાવે છે કે :

‘અત્ર ચ પૂર્વાચાર્યકૃતભાવ્યાભૈમુલ્યેન સદ્વસ્ત્યાવન્નિસ્થિલોચનવાચસ્પતિપ્રમુલ્યૈરવમયઃ સમર્થિતો યથા—ઈન્દ્રિયાવર્ષિકકૌતલ્લં જ્ઞાનમભ્યભિચારિ પ્રત્યક્ષમિત્યેવ પ્રત્યક્ષલક્ષણમ્ । ‘યતઃ’ શબ્દાઘ્યાહારેણ ચ યત્તદોર્નિત્યામિત્યભ્વાદુક્તવિશેષણવિશિષ્ટં જ્ઞાનં યતો મવતિ તત્ તથાવિષજ્ઞાનલાઘવં જ્ઞાનરૂપમજ્ઞાનરૂપં વા પ્રત્યક્ષં પ્રમાણમિતિ । અસ્ય ચ ફલભૂતસ્ય જ્ઞાનસ્ય દ્વયી ગતિરવિકલ્પક સવિકલ્પક ચ । તયોરુપયોરપિ પ્રમાણરૂપત્વમભિધાનું વિમાગવચનમેતદ્ ‘અભ્યપદેશ્યં વ્યવસાયાત્મકમ્’ હિતિ ।’

આ રીતે વાચસ્પતિ મિશ્ર તથા એ સમયના ત્રિલોચન જેવા ન્યાયના અન્ય ધુરંધર પંડિતોએ સૂત્રકાર, ભાષ્યકાર કે વાર્તિકકાર ત્રણેયને છાજ નહિ એવો અર્થ કઈ રીતે ક્યો છે એ સંશ્લેષમાં પણ ૨૫૯ જણાવ્યું છે. આપણે ભાષ્યકાર વાચસ્પતિને જે અર્થ ક્યો છે એ નોંધવું ગમીએ. એમાં ‘અવ્યપદેશ્ય’ પદનો અર્થ નિર્વિકલ્પક નથી ક્યો. વાર્તિકકાર ઉદ્યોતકરે પણ આનો અર્થ નથી લેતા. વસ્તુતઃ પ્રત્યક્ષના બે પ્રકાર—સવિકલ્પક તથા નિર્વિકલ્પક એ કલ્પના જ સૂત્રકાર પાસે નહોતી; નહિ તો જેમ^૫ અનુમાનના ત્રણ પ્રકાર સૂત્રકારે જણાવ્યા એમ પ્રત્યક્ષના પણ ગણાવી શકત. પરંતુ જ્યારે ઉદ્યોતકર પછીના સમયે બૌદ્ધ તાર્કિકોએ ગૌતમના સૂત્રમાંથી જ બૌદ્ધ દર્શનને છાજ એવા પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ હકિત કરી બનાવ્યું ત્યારે એક ઉપાય તરીકે ત્રિલોચન તથા વાચસ્પતિ મિશ્ર જેવા નૈયાયિકોએ સૂત્રના અર્થને ફેરવ્યો. આ ફેરફાર ઉપર એક પ્રૌઢ દાર્શનિક વિદ્વાન તરીકે આચાર્ય હેમચંદ્રની નજર પડી અને એમણે જણાવ્યું એ રીતે આ ફેરફાર છાજ નથી એ વાત સાચી છે.

જૈન મતે ઇન્દ્રિય અને અર્થ એ પ્રત્યક્ષની—સાંખ્યાવદારિક પ્રત્યક્ષની ઉત્પત્તિ પ્રત્યે કરણ હોવા

૫ જુઓ ‘પ્રમાણમીમાંસા’ સં. ૫૦ સુખલાલ ‘સિધ્ધિ જૈન મંથનાલા’ પૃ. ૨૨

૬ જુઓ—માયસૂત્ર અ. ૧, આ. ૧, સં. ૪.

છતાં સ્થિતિ પ્રક્રમે કરણ નથી. જ્ઞાન એ જ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થવામાં પણ કારણ છે એમ આ સ્થળે આચાર્ય ઉદાહરણોથી સ્પષ્ટ સમજાવે છે.^૭ સાથ સાથ એમણે બૌદ્ધોના મીમાંસાકોના તથા સાંખ્યોના જુદા જુદા આચાર્યોએ કરેલા પ્રત્યક્ષના લક્ષણોનું ખેડન પણ પોતાની આગવી રીતે કર્યું છે.

પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના લક્ષણુની આ આખીએ ચર્ચામાં જૈન દર્શન અન્ય ભારતીય દર્શનો કરતાં સ્પષ્ટ રીતે જુદું પડે છે. ન્યાય તથા વૈશેષિક જેવા વૈદિક દર્શનોએ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિય અને અર્થના સંગિકર્ષને જે એક કારણરૂપે જણાવ્યું છે એ વિશે જ્યાં સુધી જૈન દર્શનના સાંવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષની વાત છે ત્યાં સુધી આવા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિના એક કારણરૂપે આનો બહુ વાંધો નથી. જો કે આશ્વપ્રત્યક્ષમાં ઉત્પત્તિમાં પણ આ સંગિકર્ષને કારણરૂપે સ્વીકારવામાં નથી આવતો. પરંતુ આટલાથી ઇન્દ્રિય અને અર્થનો સંગિકર્ષ એ પ્રમાણ નથી બનતો. વળી જ્યાં આદ્યસાક્ષાત્કારનો પ્રશ્ન છે ત્યાં આત્મા પોતે જ્ઞાનસ્વરૂપ હોઈ એના પોતાના આવિર્ભાવમાં ઇન્દ્રિય કે મન એમાંથી કોઈપણ કારણ નથી. આ પ્રમાણે જૈનદર્શનની વિશેષતા વૈદિક કે અવૈદિક દર્શનોમાં કે આત્મસાક્ષાત્કારની બાબતમાં આત્મા સિવાય કોઈપણ અન્ય ઇન્દ્રિય કે નોઈન્દ્રિય મન વગેરેને કારણ ન માનવામાં રહેલી છે. આ રીતે જૈન દર્શનમાં મુખ્ય પ્રત્યક્ષ કે જે કેવળ જ્ઞાનરૂપ છે એને ઉત્પન્ન થવામાં આત્માને અન્ય કોઈપણ સાધનની જરૂર નથી. આનું પ્રત્યક્ષ યૌગિક હોય તો પણ મન, ચિત્ત કે અંતઃકરણ કેવળ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની પ્રક્રિયામાં કારણ નથી પણ આ જ્ઞાન એ જ્ઞાનસ્વરૂપ આત્માનો-પોતાના-સ્વરૂપનો આવિર્ભાવ છે. માટે આ જ મુખ્ય પ્રત્યક્ષ છે, અને એ થતાં આદ્ય મુક્ત થાય છે.

સાંખ્ય તથા યોગમાં તેમ જ ન્યાય વૈશિષ્ઠિકના મતે પણ આ પ્રકારના યૌગિક પ્રત્યક્ષરૂપ તત્ત્વજ્ઞાનમાં ચિત્ત યા મન નિમિત્ત છે. એક પ્રકારે બૌદ્ધોના મતમાં પણ તત્ત્વજ્ઞાનમાં ચિત્ત નિમિત્ત છે. અલબત્ત, એમના મતમાં ચિત્ત કે આત્મા કોઈ સ્વતંત્ર કલ્પો નથી. આત્મા એમના મતમાં જ્ઞાનસન્નતિરૂપ છે. આ જ્ઞાનસન્નતિનું બંધ થઈ જવું એટલે કે એનો આત્મચિન્તક ઉઠેલ એ જ નિર્વાણ બોલવાઈ જવું એ મોક્ષ છે. આમ મૂળભૂત ફરકમાં મોક્ષ થતાં જ્ઞાનસન્નતિ પણ રહેતી નથી. આદ્યમુદ્રાસ્વરૂપ ન હોઈ આ રીતે આત્માનો પણ ઉઠેલ થાય છે. બૌદ્ધના નિર્વાણની આ કલ્પનાની પ્રબળ અસર ન્યાય-વૈશેષિકના મતના મોક્ષની કલ્પના ઉપર પણ પડે છે. ન્યાય-વૈશેષિક મતમાં તત્ત્વજ્ઞાન પછી મોક્ષ થતાં આદ્યમુદ્રા તો રહે છે પણ સમવાય સંબંધથી રહેનારા એના એકપણ વિશેષ ગુણ રહેતા નથી. આમ મોક્ષમાં વિશેષ ગુણ વિનાનો આદ્યમુદ્રા રહે કે ન રહે એમાં બહુ ફરક નથી. આ પણ એક પ્રકારનો આદ્યમુદ્રા ઉઠેલ જ છે, ફક્ત એને સ્પષ્ટતાવા કહેવામાં નથી આવ્યો. જૈન દર્શન આ બાબતમાં સ્પષ્ટ છે. મોક્ષ એ આદ્યસાક્ષાત્કાર પછી જ થતો હોઈ એમાં જેનો મોક્ષ થાય છે એનો જ એક પ્રકારે ઉઠેલ થાય એ ન માની શકાય એવી બાબત છે. તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રદેશમાં વેદાન્તીઓ જગતને માયા માનવા છતાં પણ મોક્ષમા ધ્યક્ષસ્વરૂપનો આવિર્ભાવ માને છે. એમના મતે ધ્વજ સત્ ચિત્ત તથા આનંદ સ્વરૂપ છે. આમ જરાએક ઉંડેથી તપાસીએ તો જાણ્યો કે ન્યાય-વૈશેષિક તથા બૌદ્ધ મતમાં તત્ત્વજ્ઞાન થયા બાદ જેનો મોક્ષ થાય છે એનું અસ્તિત્વ જ રહે છે કે મ એ શંકા છે; જ્યારે જૈન મતમાં એમ નથી. એનું અસ્તિત્વ રહે છે જ.

પ્રત્યક્ષના-સાંવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષના અન્ય પ્રભેદોમાં પણ જૈન દર્શનની દૃષ્ટિ કોઈક વિશેષ સક્ષમ છે. આપણે જોઈ ગયા કે ન્યાય-વૈશેષિકો એ પ્રકારના પ્રત્યક્ષ માને છે : નિર્વિકલ્પક અને સવિકલ્પક, પરંતુ એમાં પણ ન્યાય-વૈશેષિક મતની નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષની કલ્પના પાછળથી જીભ થયેલ છે એ પણ આપણે

૭ જુઓ 'પ્રમાણ્યભીમાંસા' પૃ. ૨૩.

૮ જુઓ એજન પૃ. ૨૩, ૨૪.

તપાસી ગયા હોએ. જૈન દર્શનમાં આમ નથી. એમાં પહેલેથી જ પ્રત્યક્ષની ચાર અવસ્થા જે ધણી સહજ છે તે જ જણાવી છે. આ અવસ્થાઓની જાણ રાતાને મન દ્વારા હિન્દીયથી જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમાં મનની ગતિની અતિશીઘ્રતાને કારણે થતી નથી, છતાં આ અવસ્થાઓ અતિ રપટ છે. અવગ્રહ, ધ્રુવ, અવાય તથા ધારણા આ ચારે પ્રકારે હેમચંદ્રે રપટ રીતે પ્રમાણ્યુભીમાંસામાં સમજાવ્યા છે. આપણે એને ક્રમશઃ જોઈએ. પહેલો પ્રકાર સમજાવતાં તેઓ જણાવે છે કે—

“અભ્યર્થયોગે દર્શનાનન્તરમર્થગ્રહણમવગ્રહઃ ।

એટલે કે હિન્દી અને અર્થનો સંબંધ થતાં જે સૌ પ્રથમ વસ્તુનું અહણ્ય થાય એ અવગ્રહ છે. આ અવગ્રહમાં વસ્તુના વિશેષોનું અહણ્ય થતું નથી, પરંતુ ‘આ કંઈક છે’ એવા આકારની પ્રતીતિ થાય છે. આમાં કંઈક છે એટલી પ્રતીતિ રપટ થતી હોઈ આ નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન નથી, કારણ કે વસ્તુનું અહણ્ય—યથાર્થે અહણ્ય તો આમાં રપટપણે થાય છે જ. આ પ્રમાણે ‘અવગ્રહ’ થયા બાદ પ્રત્યક્ષની બીજી અવસ્થા તે ધ્રુવ છે. આને સમજાવતાં તેઓ જણાવે છે કે—

૧૦ અવગ્રહીતવિશેષાકાલ્પણમીદા ।

અવગ્રહીત એટલે કે જેનું સામાન્ય અહણ્ય થયું હોય એવા કોઈ અર્થની—પદાર્થની વિશેષ આકાંક્ષા થાય તથા એ આકાંક્ષા થતાં મનમાં આ અમુક પ્રકારનો પદાર્થ છે એવા નિર્ણય તરફ લઈ જતી માનસિક ચેષ્ટા યા પ્રક્રિયા એને ધ્રુવ કહેવામાં આવે છે. અહીં અવગ્રહ અને ધ્રુવની વચ્ચે કોઈકવાર અન્ય વિષયમાં પણ પ્રમાણને સંસય થતો હોય છે પણ આ સંસય મનની અત્યંત શીઘ્ર ગતિને કારણે જણાતો નથી. આ ધ્રુવ અને ગ્રહ વચ્ચે ફરક છે. એ બન્નેનો ભેદ હેમચંદ્રે આ પ્રમાણે સમજાવે છે :

૧૧ ત્રિકાલગોચરઃ સાધ્યલાઘનયોગ્યોત્તિગ્રહણવદુરુપો ચમાશ્રિત્ય ‘આત્મિગ્રહણકાલં યોગીય સમ્પચ્ચતે પ્રમાતા’ ઇતિ ન્યાયવિદો વદન્તિ । કૈંહા તુ વાર્તામાનિકાર્યવિષયા પ્રત્યક્ષપ્રમેદે જ્ઞયૌનૃત્યમ્ ।

અર્થાત્ ગ્રહ એ ગણેય કાળનો રપર્ષ કરે છે, સાધ્ય તથા સાધનની વ્યાપ્તિગ્રહણમાં પદ્મ એવો હોઈ એને આધારે વ્યાપ્તિગ્રહણના સમયે (જેની વ્યાપ્તિ ગ્રહણ થાય એ વસ્તુ વિશે) પ્રમાતા થોડીવાર યોગીની જેમ (સર્વજ્ઞ) થઈ જાય છે એમ ન્યાયવિદોનું કહેવું છે. અર્થાત્ વ્યાપ્તિજ્ઞાન દ્વારા એકવાર એ વ્યાપ્તિની અસર હેઠળ આવતી બધી વસ્તુઓનું સામાન્યજ્ઞાન પ્રમાણને ગ્રહ દ્વારા થાય છે. જ્યારે અહીં ધ્રુવ તો ફક્ત વર્તમાનકાળમાં જેનું પ્રત્યક્ષ થઈ રહ્યું છે એનું જ અહણ્ય કરતી હોઈ એ પ્રત્યક્ષનો ભેદ છે. આમ ગ્રહ અને ધ્રુવ વચ્ચે મૂળભૂત ફરકની આચાર્ય સદ્ગુરુશ્રી દ્વારા રપટના કરે છે. ખરેખર એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનરૂપ માનસિક ચેષ્ટા છે તથા એ નિશ્ચયાત્મક પ્રત્યક્ષજ્ઞાન તરફ દોરી જાય છે.

ધ્રુવ પછી તુરંત જ જે નિર્ણય થાય છે તેને અવાય કહે છે. અવાયને સમજાવતાં આચાર્ય હેમચંદ્રે જણાવે છે કે—

૧૨ કૈંહિતવિશેષનિર્ણયોડવાચઃ ।

ધ્રુવએ જે વસ્તુના વિશેષને જાણવાની ચેષ્ટા કરી છે એનો નિશ્ચયાત્મક નિર્ણય થઈ જવો એ અવાય છે. આ અવાય એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું નિશ્ચયાત્મક સ્વરૂપ હોઈ એ અતિમ અવસ્થા છે. અવાય થયા બાદ એની ધારણા થાય છે; એટલે કે એનો સંસ્કાર આત્મામાં પડે છે અને બીજાવાર એ સંસ્કારને બળે સ્મૃતિ થઈ શકે છે. માટે જ આચાર્ય ધારણાનું સ્વરૂપ સમજાવતાં જણાવે છે કે—

૬ જુઓ એજન સુ. ૧. ૧. ૧૬

૧૦ જુઓ એજન સુ. ૧. ૧. ૨૭

૧૧ જુઓ પ્ર. મીમાંસા સુ. ૧. ૧. ૨૭ ઉપરનું બ.અ. ૫૦ ૨૧.

૧૨ જુઓ એજન સુ. ૧. ૧. ૨૮

૧૨ સ્મૃતિદેતુષ્ઠારણા ।

જેનાથી સ્મૃતિ થઈ શકે એટલે કે સ્મૃતિનું કારણ છે એવો પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનો જે સંસ્કાર એ ધારણા છે. આ સંસ્કાર એ ન્યાયત્રયેષિકાના મતે જ્ઞાનથી અતિરિક્ત હોઈ ભાવના કહેવાય છે પણ જૈન મતે આ ધારણારૂપ સંસ્કાર એ આત્માનો ધર્મ હોઈ તથા આત્મા જ્ઞાનરૂપ-ચૈતન્યરૂપ હોઈ એ પણ જ્ઞાનરૂપ જ છે. આ સ્થળે પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણની સમીક્ષા પણ હેમચંદ્ર સુંદર રીતે કરે છે. પૂર્વાચાર્યોના મત પ્રમાણે ધારણાનું લક્ષણ

૧૪ અવિચુરું ધારણા હોઈ (વિશેષ ૦ ગા ૧૮૦)

એમ છે. વિશેષાવસ્થાકની આ ગાથા અનુસાર અવિચ્યુતિ-જ્ઞાનની અવિચ્યુતિ-આત્મામાંથી ચ્યુત ન થવું એ જ ધારણા છે. તો પછી આચાર્ય સ્મૃતિનું કારણ ધારણા છે, એવું શા આધારે કહે છે એમ શંકા થતા તેઓ એનો સુંદર ખુલાસો કરે છે અને સમજાવે છે કે—

૧૫ અસ્થાવિચ્યુતિર્નામ ધારણા, કિન્તુ શાઙ્ગાવ ઇવાન્તર્મૂતેતિ ન વૃથગુક્તા । અવાય દ્વઃ હિ દીર્ઘદીર્ઘોઽવિચ્યુતિર્ધારણેત્યુચ્યતે હિતિ । સ્મૃતિદેતુત્વાદાઽવિચ્યુતિર્ધારણયૈવ સ્ફુરહીતા । નણ્વાયમાત્રા-
દવિચ્યુતિરહિતાત્ સ્મૃતિર્મૈત્રિઃ । ગચ્છત્તુળસ્પર્શપ્રાયાણામવાચાનાં પરિશીલનવિકલ્પાનાં સ્મૃતિબ્રનક્ત્વાદર્શનાત્ ।
તસ્માત્ સ્મૃતિદેતુ અવિચ્યુતિસંસ્કારાવનેન સ્ફુરહીતાવિત્યદોષઃ ।

અવિચ્યુતિ એ ધારણા છે એ વાત સાચી પરંતુ આ પ્રકારની અવિચ્યુતિ અવાયની અંદર જ અંતર્ભૂત થયેલી છે : વસ્તુતઃ ખૂબ જ લાંબા સમય સુધી રિથત અવાય જ અવિચ્યુતિરૂપ હોઈ ધારણામાં પરિણમે છે. અથવા તો અવિચ્યુતિ-નિશ્ચયનું ચ્યુત ન થવું એ સ્મૃતિનું કારણ હોઈ ધારણાથી સંઘટીત થઈ જાય છે કેવા અવાય એટલે કે અર્થનો નિર્ણય અવિચ્યુતિરહિત હોય—અર્થાત એ રિથત ન હોય તો એ સ્મૃતિનું કારણ બનતો નથી; જેમ કે રસ્તે જતાં પગતળે ધાસ કે આવી વસ્તુઓનો નિર્ણય એના સ્પર્શથી થાય છે પણ એ વિશે એના ચિત્તમાં કોઈ પરિશીલન થતું ન હોવાથી એ જ્ઞાન નિશ્ચયરૂપ અવાય હોવા છતાં એ અવિચ્યુતિ ન હોવાને કારણે સ્મૃતિ ઉત્પન્ન કરતું નથી. માટે અહીં આપેલ ધારણાના લક્ષણથી જ્ઞાનની અવિચ્યુતિ અને સંસ્કાર જે સ્મૃતિના ખરેખરા કારણ છે એ બંનેનો સંપ્રદ્ય થઈ જાય છે માટે ધારણાનું આનું લક્ષણ કહ્યું છે.

આ પ્રકારના આચાર્યે કરેલ લક્ષણથી આપણે એમની સૂક્ષ્મેક્ષિકા તથા સંક્ષેપમાં પણ પોતાનો મુદ્દો રપષ્ટ રીતે સમજાવવાની આગવી રીત જોઈ શકીએ છીએ.

ફક્ત પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના લક્ષણની ચર્ચામાં આચાર્ય હેમચંદ્ર અન્ય દર્શનોએ કરેલ લક્ષણની ચર્ચા મુદ્દાસર કરે છે એટલું જ નહિ, પણ જ્યાં અન્ય દર્શનકારો પોતે કરેલ લક્ષણનો કે પોતાના આચાર્યોએ કરેલ લક્ષણના અર્થનો વિપર્યાસ કરે છે ત્યાં પણ તેઓ ચોક્કસ રીતે નુકસાનની કરે છે. આ ઉપરાંત પોતાનું લક્ષણ પૂર્વાચાર્યો કરતાં જુદું પડતું હોવા છતાં શા કારણે સિદ્ધાન્તથી વિરોધ નથી તે, તથા પોતાના મતના સિદ્ધાન્તોનો જે અંશ પૂર્વાચાર્યોના લક્ષણમાં રહી જતો હોય એને પણ આવરી લે છે. આ રીતે શક્ય એટલી નિર્દોષતા સાથે કોઈપણ બાબતને સંક્ષેપમાં કહેવાનો એમનો પ્રયાસ હોય છે, એ આ ચર્ચાથી રપષ્ટ જણાઈ આવે છે.

પ્રમાણ્યમીમાંસામાં અહીં તથા અન્યત્ર પણ આચાર્ય હેમચંદ્ર ખોટી આડંબરી શબ્દવિસ્તાર ક્યો નથી પરંતુ એક ગંભીર તાકીકની અદાથી એમણે જૈન દર્શનના સિદ્ધાન્તોનું અને એમાં પણ વિશેષે પ્રમાણ્યબાજનું સુંદર નિરૂપણ કહ્યું છે એ એમની વિશેષતા છે. હિતિ શમ્ ।

૧૩ જુઓ એજન સુ ૧. ૧. ૨૬

૧૪ જુઓ એજન પુ ૦ ૨૨

૧૫ " " "

આગમયુગના વ્યવહાર અને નિશ્ચયનો

પં० શ્રી હલસુખભાઈ માલવણિયા

૧. અધિગમના વિવિધ ઉપાયો

જૈન દર્શનમાં વસ્તુના નિરૂપણમાં સ્પષ્ટતા અથવા અનિર્ણયવાદનો આશ્રય લેવામાં આવે છે, અને એ સ્પષ્ટતા કે અનિર્ણયવાદનો આધાર વિભિન્ન નથી છે. ભગવાન મહાવીરે અનેક પ્રશ્નોના ઉત્તરો ભગવતીશ્વરમાં આપ્યા છે. તેનું વિશેષ અધ્યયન કરીએ તો એ વાત સ્પષ્ટ થાય છે કે તેમના તે ઉત્તરો હકામતીના નથી. તેમાં કદાચક દેખાતો નથી, પણ વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવાનો પ્રયત્ન છે; અને વસ્તુને વિવિધ રીતે તપાસવી હોય તો તેમાં દષ્ટિકોણો અલલવાની જરૂર પડે છે. આ અલલાના દષ્ટિકોણોને શાસ્ત્રીય પરિભાષામાં નયો કહેવામાં આવે છે. જૈન આગમોમાં વસ્તુને જોવાના જે વિવિધ ઉપાયો બતાવવામાં આવ્યા છે, તેમાં જુદી જુદી જાતનાં વર્ગીકરણો નજરે પડે છે. જેમ કે—

(૧) દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ વગેરે

તેમાંના એક વર્ગમાં એક પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવનો છે, આનો જ બીજો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ-ગુણનો છે, ત્રીજો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ-ભાવનો છે અને ચોથો પ્રકાર દ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવ-ભાવ-સંસ્થાનનો છે. પ્રથમ પ્રકારના દ્રવ્યાદિ ચાર એ જ મુખ્ય છે અને એમાંના ભાવના જ વિશેષો ભવ, ગુણ કે સંસ્થાન છે કારણ કે ભાવ એ પર્યાય છે અને ભવ, ગુણ કે સંસ્થાન પણ પર્યાયવિશેષો જ છે. આથી આ વર્ગની પ્રતિષ્ઠા દ્રવ્યાદિ ચતુષ્ટયને નામે વિશેષરૂપે જૈન દર્શનના ગ્રંથોમાં જોવામાં આવે છે.

(૨) દ્રવ્યાર્થિક, પર્યાયાર્થિક વગેરે

દષ્ટિકોણોના બીજા વર્ગીકરણમાં દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક દષ્ટિ મુખ્ય છે; જ્યારે એને જ બીજી રીતે દ્રવ્યાર્થિક અને પ્રદેશાર્થિકરૂપે અથવા આદેશ અને વિધાનઆદેશરૂપે પણ શ્રુતવામાં આવી છે.

આમમગત આ બે દૃષ્ટિઓ જ મુખ્યરૂપે નયો તરીકે પ્રતિક્રિત થઈ છે; અને તે બે દૃષ્ટિઓના આગળ જન્મ પાંચ નયો, ૭ નયો અને સાત નયો તથા વચનના જેટલા પ્રકાર હોય તેટલા નયો—એમ બેઠો કરવામાં આવ્યા છે. પણ તેના સાત બેઠો એ દર્શનમુખમાં વિશેષરૂપે માન્ય થયા છે.

(૩) નામ-સ્થાપના-દ્રવ્ય-ભાવ

ત્રીજા વર્ગમાં નામ-સ્થાપના-દ્રવ્ય-ભાવ એ ચાર નિષ્કેષો અથવા એથી વધુ નિષ્કેષોનું સ્થાન છે. આમાં મુખ્યરૂપે શાબ્દિક વ્યવહારનો આધાર સોધવાની પ્રવૃત્તિ છે. નિષ્કેષો અનેક છતાં દર્શનમુખમાં અને આમમોની ટીકાઓમાં પણ ઉક્ત ચાર નિષ્કેષોને જ મુખ્ય માનવામાં આવ્યા છે.

(૪) જ્ઞાનનય અને ક્રિયાનય

ચોથા વર્ગમાં જ્ઞાનનય અને ક્રિયાનય, એટલે કે, જીવનમાં જ્ઞાનને મહત્ત્વ આપવાની દૃષ્ટિ અને ક્રિયાને મહત્ત્વ આપવાની દૃષ્ટિ : મૂળ આમમમાં આ બે નયો વિરે ઉલ્લેખ નથી પણ નિર્મુક્તિ-ભાષ્યોમાં તે સ્પષ્ટ છે. — વિશેષાં ૩૫૯૧, ૩૬૦૦, ૩૬૦૧. *

(૫) વ્યવહાર અને નિશ્ચય

અને પાંચમા વર્ગમાં લગવનીય અને બીજા આગમિક ગ્રંથોમાં ઉક્લિપ્ત વ્યવહાર અને નિશ્ચય-નયનો સમાવેશ છે.

(૬) નય અને પ્રમાણ

અને છેવટે નય અને પ્રમાણથી વસ્તુનો અધિગમ થાય છે—એમ મનાયું છે. આનો અર્થ એ છે કે છૂટા છૂટા દૃષ્ટિકોણોથી અર્થાત્ નયોને આધારે થતું દર્શન એ આંશિક છે; ત્યારે પ્રમાણથી કરાયેલું દર્શન પૂર્ણ છે. આમ વસ્તુતઃ જ્યારે નય અને પ્રમાણરૂપ ઉપાયનું અવલંબન લેવામાં આવે ત્યારે જ વસ્તુના અંતિમ અને પૂર્ણ સ્વરૂપનું જ્ઞાન થાય છે.

૨. વ્યવહાર અને નિશ્ચયનય અથવા સંવૃત્તિસત્ય અને પરમાર્થસત્ય

વિદ્યને સત્ય અને મિથ્યા માનનારાં દર્શનો

ભારતીય દર્શનો સ્પષ્ટ રીતે બે વિભાગમાં વહેંચાઈ જાય છે. એકમાં બાહ્ય દર્શન અને વાચ્ય વિશ્વને સત્ય માનનારાં અને બીજામાં મિથ્યા અથવા માયિક માનનારાં છે. શાંકરવેદાંત, શ્વન્નવાદ, વિજ્ઞાનવાદ આદિ દર્શનો બાહ્ય વિશ્વને મિથ્યા, માયિક, સાંવૃત્તિક કે પ્રપંચ માની તેની બ્યાવહારિક સત્તા અથવા સાંવૃત્તિક સત્તા સ્વીકારે છે; જ્યારે શ્વન્ન, વિજ્ઞાન કે ક્ષત્રને પારમાર્થિક સત્ત્વ સ્વીકારે છે. આથી વિપરીત બાહ્ય દેખાતા જગતને સત્ય માનનાર વર્ગમાં પ્રાચીન બૌદ્ધો, જૈનો, ન્યાયવૈશેષિક, સાંખ્ય, મીમાંસકો આદિ છે.

દૃષ્ટિબિંદુના આ બેઠને કારણે અદૈતવાદ અને દૈતવાદ એવા બે બેઠોમાં સામાન્ય રીતે દર્શનોને વહેંચી શકાય છે. અદૈતવાદીઓએ પોતાના દર્શનમાં સામાન્ય જનની દૃષ્ટિએ જે કાંઈ દેખાય છે તેને લૌકિક કે બ્યાવહારિક કે સાંવૃત્તિક કહ્યું, જ્યારે જ્ઞાની પુરુષની દૃષ્ટિમાં જે આવે છે તેને પારમાર્થિક, અલૌકિક કે પરમ સત્ય કહ્યું. આમાં દર્શનબેદની કલ્પનાને આધારે અપેક્ષાબેદને વિચારમાં સ્થાન

મહત્ત્વ. તેને આધારે વ્યવહારદષ્ટિ, સંશ્લિષ્ટ, અવિદ્યા, વ્યવહારનય અથવા વ્યવહારસત્ય અને પરમાર્થદષ્ટિ, નિશ્ચયદષ્ટિ, નિશ્ચયનય કે પરમાર્થસત્ય જેવા શબ્દો તે તે દર્શનમાં વપરાયા હાગ્યા છે. છતાં પણ આ બંધાનો અર્થ સૌને એકસરખો માન્ય નથી તે કહેવાની ભાષ્યે જ જરૂર છે. આનું કારણ એ છે કે તે તે દર્શનની મૌલિક વિચારધારામાં જે ભેદ છે તેને લઈને લૌકિક સત્યમાં પણ ભેદ પડે છે.

વેદાન્તદર્શનોમાં મૌલિક વિચારનો આધાર ઉપનિષદો છે, જ્યારે બૌદ્ધ શન્યવાદ હોય કે વિજ્ઞાનવાદ, તેમના મૌલિક વિચારનો આધાર શુદ્ધનો ઉપદેશ છે. તત્ત્વની પ્રક્રિયામાં જે ઉપનિષદ દર્શન અને જે પ્રકારનું શુદ્ધ દર્શન એ બેમાં જે પ્રકારનો ભેદ છે તે જ પ્રકારનો ભેદ વેદાન્તના અને બૌદ્ધના અદ્વૈતવાદમાં પણનો. ઉપનિષદમાં બ્રહ્મભાષી કે આત્માભાષી સષ્ટિનિષ્પત્તિની જે પ્રક્રિયા હોય તેને આધારે લૌકિક સત્યનું નિરૂપણ વેદાન્તમાં કરવામાં આવે; અને તેથી વિપરીત શુદ્ધના ઉપદેશમાં જે સષ્ટિપ્રક્રિયા હોય તેને મૂળ માની લૌકિક સત્યનું નિરૂપણ કરવામાં આવે. આમ બાહ્ય જગતના ભેદને લૌકિક સત્યના નામે બન્ને વિરોધીઓ ઓળખતા હોય, છતાં પણ તેમની પ્રક્રિયાનો ભેદ તો રહે જ છે અને લૌકિક સત્યને નામે વેદાન્તની બંધી જ વાત બૌદ્ધ ન સ્વીકારે અને બૌદ્ધની બંધી જ વાત વેદાન્ત ન સ્વીકારે એમ પણ બંને છે.

અદ્વૈતવાદીઓના ઉક્ત શબ્દપ્રયોગોની પાછળ જે એક સમાન તત્ત્વ છે તે તો એ છે કે અવિદ્યા જ્યાં સુધી હોય છે ત્યાં સુધી પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી અને જ્યારે અવિદ્યાનું આવરણ દૂર થાય છે ત્યારે પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. આ બાબતમાં અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદનું પણ એકય છે જ જે ભેદ છે તે એ કે અવિદ્યાને કારણે ને તે દર્શનોએ મણાવેલ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી. અર્થાત્, અવિદ્યા દૂર થતાં જે પરમ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર થાય છે તે અદ્વૈતવાદ અને દ્વૈતવાદમાં ભિન્ન ભિન્ન છે.

પ્રસ્તુતમાં જૈન સંમત વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયનો વિચાર આ સંદર્ભમાં કરવો છે. પ્રથમ કહેવાઈ જ ગયું છે કે જૈન દર્શન અદ્વૈતવાદી નથી. આથી તેમાં જ્યારે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનય જેવા શબ્દોનો પ્રયોગ થાય ત્યારે તે શબ્દોનો તાત્પર્યર્થ કાંઈક જુદો જ હોવો જોઈએ; અન્યથા તે પણ અદ્વૈતવાદની હરોળમાં જઈને બેસી જાય. પણ જૈન દર્શનના વિકાસમાં એવી ભૂમિકા ક્યારેય આવી જ નથી. જ્યારે તેમાં દ્વૈતવાદની ભૂમિકા ઊંડીને સંપૂર્ણ રીતે અદ્વૈતવાદી વક્ષણ અપનાવવામાં આવ્યું હોય.

પ્રસ્તુતમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય વિષે આગમયુગ એટલે કે ભગવાન મહાવીર પછી ભગભગ હજાર-આરસો વર્ષ સુધીનું આગમિક પ્રવેશાગ્રર સાહિત્ય લઈ વિચાર કરવાનાં ધરાવે છે. તે એટલા માટે કે આ બે નયોનો અર્થવિસ્તાર ક્રમે કરી કેવી રીતે થતો ગયો છે અને તેમાં તે તે કાળની દાર્શનિક અર્થાઓએ કેવો ભાગ ભજવ્યો છે તે શોધી કાઢવાનું કામ દર્શનના પ્રતિદાસના અભ્યાસી માટે સરળ પડે.

૩. આગમમાં વ્યવહાર-નિશ્ચય

ઇન્દ્રિયગમ્ય અને ઇન્દ્રિયથી અગમ્ય

ભગવતીસુત્રગત વ્યવહાર અને નિશ્ચયનાં જે ઉદાહરણ છે તેમાંથી એક વસ્તુ કલિત થાય છે કે વસ્તુનું ઇન્દ્રિયો વડે કરાયેલું દર્શન આંશિક હોય છે અને સ્વધ હોય છે. વળી તે અનેક લોકોને એક-સરખું થતું હોઈ લોકસંમત પણ હોય છે અને એવી લોકસંમતિ પામતું હોઈ તે બાબતમાં લોકો કરી આપતિ પણ કરતા નથી અને તે બાબતમાં શંકા વિના પારસ્પરિક વ્યવહાર સાંધે છે. આથી આવતા દર્શનને વ્યવહારસત્ય માનવામાં લોકવ્યવહારનો આશ્રય લેવામાં આવેલો હોવાથી તે વ્યવહારનય કહેવાયો છે; જ્યારે વસ્તુનું એવું પણ રૂપ છે જે ઇન્દ્રિયાતીત છે, ઇન્દ્રિયો તે ગ્રહી શકતી નથી, પણ આત્મા

પોતાની નિરાવરણ દશામાં પૂર્ણ પ્રજા વડે તે બાજુ છે. વસ્તુના આ રૂપને તેનું યથાર્થ રૂપ માનવામાં આવ્યું છે અને તેને ગ્રહણ કરનાર તે નિશ્ચયનય છે.

ભગવતી સૂત્ર (૧૮.૬.૨૦-૬૩૦)માં ભગવાને સ્પષ્ટ કર્યું છે કે ગોળને ગત્યો કહેવો તે વ્યવહારનય છે, પણ નિશ્ચયનયે તો તેમાં બધા પ્રકારના રસો છે. ભગવાને કાળો કહેવો તે વ્યવહારનય છે અને તેમાં બધા વર્ણો છે તે નિશ્ચયનય છે. આ બાબતમાં રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ આદિ વિષેના હળદર વગેરે અનેક ઉદાહરણો આપી સ્પષ્ટ કર્યું છે કે નરી આંખ વગેરે ઇન્દ્રિયો વડે જે વર્ણો, રસો ઇત્યાદિ આપણે જાણીએ છીએ અને તે તે દ્રવ્યોમાં તે તે વર્ણોદિ છે એમ કહીએ છીએ, તે બધો વ્યવહાર છે, પણ વસ્તુતઃ નિશ્ચય દૃષ્ટિએ તો તે તે દ્રવ્યોમાં બધા જ વર્ણોદિ છે. અગ્નિ જેવી વસ્તુ આપણને ભલે ગરમ જ દેખાતી હોય અને બરફ જેવી વસ્તુ ભલે માત્ર ઠંડી જ લાગતી હોય પણ તેના નિર્માણમાં જે પુદ્ગલ પરમાણુઓ છે તે પરમાણુઓમાંના વધારે પરમાણુ જે ઉષ્ણસ્પર્શરૂપે પરિણત થયા હોય તો તે ઉષ્ણ લાગે, પણ તેનો અર્થ એવો નથી કે તેમાં શીત પરમાણુઓનો અંશ છે જ નહિ. વળી, જે પરમાણુ અમુક કાળે ઉષ્ણરૂપે પરિણત હોય તે જ પરમાણુ અગ્નિ ઉપર પાણી પડતા શીતરૂપે પરિણત થઈ જાય છે; એટલે કે શીતરૂપે પરિણત થવાની શક્તિ તેમાં છે, અથવા તો શીતગુણ અવ્યક્ત હોતો તે વ્યક્ત થાય છે. તેનો જે સર્વથા અભાવ હોતો તો તે ખરશુંગની જેમ ઉપજ જ થઈ શકત નહિ. માટે માનવું પડે છે કે અગ્નિદ્રવ્યના પરમાણુઓમાં પણ શીતગુણને સ્થાન છે. આપણે સ્થૂલ રીતે અથવા તો જે વર્ણનું કે રસાદિનું પ્રમાણ વધારે હોય તેને પ્રાધાન્ય આપીને વ્યવહાર ચલાવીએ છીએ. પણ એનો અર્થ એ નથી કે તે તે દ્રવ્યમાં અન્ય વર્ણોદિનો સર્વથા અભાવ છે. ભગવાને આ પ્રકારનો ખુલાસો કર્યો તેનું રહસ્ય એ છે કે જૈન દર્શનમાં પ્રત્યેક પરમાણુમાં તે તે વર્ણોદિરૂપે પરિણત થવાની શક્તિ સ્વીકારાઈ છે. અમુક કાળે ભલે કોઈ પરમાણુ કાળો હોય પણ તે અન્ય કાળે રક્ત થઈ શકે છે. આને જ કારણે જૈન દર્શનમાં અન્ય વૈશેષિક આદિની જેમ પાર્થિવ, જલીય આદિ પરમાણુઓની ગતિ જુદી માનવામાં નથી આવી, પરંતુ મનાયું છે કે આચારે જે પરમાણુ પથ્વીરૂપે પરિણત હોય તે જ પરમાણુ અન્યકાળે જલ કે તેજ-અગ્નિરૂપે પરિણત થઈ શકે છે. આને કારણે સ્થૂલ દૃષ્ટિ અથવા તો ઇન્દ્રિયપ્રવક્ષ, જે જૈન દર્શન અનુસાર વસ્તુતઃ પ્રત્યક્ષ પણ નથી પણ સાંવ્યવહારિક પ્રવક્ષ છે, તેને આધારે આપણને અમુક વસ્તુ કાળી કે ઉષ્ણ દેખાતી હોય છતાં પણ તાત્ત્વિક રીતે, એટલે કે સર્વજ્ઞ જે ગીતે તેને જ્ઞેઈ છે તે રીતે તો તે માત્ર તે જ વર્ણ કે સ્પર્શાદિવાળી નથી, પણ તેમાં બધાં જ વર્ણોદિ છે એમ નિશ્ચયનયનું મનતવ્ય છે.

વળી નરી આંખે ઉપર ઉપરથી કાળો રંગ દેખાય છતાં વસ્તુની અંદરના અવયવોમાં રહેલ અને આંખ સામે નહિ આવેલ અવયવોમાં બીજા રંગો હોય તેને તો આંખ દેખી શકે નહિ અને ભરો કાળો જ એમ તો આપણે કહીએ છીએ પણ બહાર દેખાતો ભરો એ જ કોઈ ભરો નથી પણ ખરી રીતે સમગ્ર અંદરબહાર જે પ્રકારનો તે હોય તે ભરો છે. આ પરિસ્થિતિમાં તેને કાળો કહેવો તે માત્ર વ્યવહારની ભાષા છે. તેમાં બીજા પણ રંગો હોઈ તેને નિશ્ચયથી બધા વર્ણયુક્ત સ્વીકારવો જોઈએ.

આહી એક વાતનું વિશેષ ખ્યાન રાખવાનું છે કે નિશ્ચયનય વ્યવહારનયે જાણેલ કાળાનો નિરાસ નથી કરતો; પણ તે જ માત્ર છે અને બીજા નથી એવો ભાવ એમાં હોય તો તેનો નિષેધ નિશ્ચયનય કરે છે. નિશ્ચયનય માત્ર વ્યવહારની સ્થૂલતા અને એકાગિતાનો નિરાસ કરે છે. એટલે કે વ્યવહારે જાણેલ, નિશ્ચય દ્વારા સર્વથા મિથ્યા નથી કરતું, પણ તે આશિક સત્ય છે, સ્થૂલ સત્ય છે એમ નક્કી થાય છે.

સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહાર

આગળ કહેવાઈ ગયું છે કે દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક મૂળનયો હતા તેના જ કાળક્રમે પાંચ-છ-સાત એવા બેદો કરવામાં આવ્યા છે. એ નયોના બેદોમાં પણ એક વ્યવહારનય ગણાવવામાં આવ્યો છે.

એટલે નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં આવતો વ્યવહારનય અને આ સાત બેઠોમાંનો વ્યવહારનય એક છે કે જુદા તે પણ વિચારવું જોઈએ.

અનુયોગદ્વારેયુગમાં પ્રસ્થ વગેરેનાં દર્શાવથી સાત નયોને સમજાવવામાં આવ્યા છે. ત્યાં પ્રસ્થ દર્શાવતાં (અનુયોગ સં. ૧૪૪) સાતે નયોના અવતરણ પ્રસંગે અવિશુદ્ધ નૈગમનો પ્રારંભ—પ્રસ્થ માટે સંકલ્પ કરી કોઈ વ્યક્તિ જંગલમાં તે માટે લાકડા કાપવા જાય છે ત્યારે ‘પ્રસ્થ માટે જાઉં છું’ એમ કહે છે ત્યારથી—થાય છે; એટલે કે તેણે લાકડા માટે જાઉં છું એમ ન કહ્યું પણ સંકલ્પમાં રહેલ પ્રસ્થ માટે જાઉં છું એમ કહ્યું તે નૈગમનય છે, પણ તે અવિશુદ્ધ છે. પછી તે લાકડું કાપે છે ત્યારે, તેને જોલે છે ત્યારે, તેને અંદરના ભાગમાં કોતરે છે ત્યારે અને તેની સફાઈ કરે છે—સુંવાળાપ આપે છે ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ વિષેની જ વાત કરે છે. તે બધા પ્રસંગે તે ઉત્તરોત્તર પ્રસ્થની નજીક છે પણ જ્યાં સુધી તે પ્રસ્થ તેના અંતિમ રૂપમાં તૈયાર ન થયું હોય ત્યાં સુધી તે કાંઈ વાસ્તવિક વ્યવહારયોગ્ય પ્રસ્થ કહેવાય નહિ. આથી આ બધા નૈગમનયો ઉત્તરોત્તર અવિશુદ્ધમાંથી વિશુદ્ધ, વિશુદ્ધતર નૈગમો છે; અને જ્યારે પ્રસ્થ બનાવવાની બધી ક્રિયાઓ પૂરી થઈ જાય અને તેને પ્રસ્થ એવું નામ આપી શકાય ત્યારે તેને જ પ્રસ્થ એમ કહેવાય છે તે પણ વિશુદ્ધતર નૈગમનયનો વિષય છે અને તૈયાર થયા પછી તે વ્યવહારમાં પ્રસ્થ તરીકે વપરાય છે ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ નામે ઓળખાય છે તેથી વ્યવહારનયનો વિષય બને છે. એટલે કે નૈગમનયના અંતિમ વિશુદ્ધ નૈગમે ‘પ્રસ્થ’ નામ ધરાવવાની યોગ્યતા જ્યારે આવી ત્યારે તેને પ્રસ્થ કહ્યું અને તે જ્યારે તે રૂપે વ્યવહારમાં આવ્યું અને લોકમાં તે રૂપે પ્રચલિત થઈ ગયું ત્યારે તે પ્રસ્થ વ્યવહારનયનો વિષય બની ગયું. સારાંશ એ છે કે નૈગમમાં પ્રસ્થરૂપમાં ન હોય ત્યારે પણ તે પ્રસ્થ કહેવાયું; પણ વ્યવહારમાં તો ત્યારે જ પ્રસ્થ કહેવાય જ્યારે તે પ્રસ્થરૂપે વાપરી શકાય તેવું બની ગયું હોય.

સારાંશ છે કે અહીં વ્યવહારનયનો વિષય તે તે નામે લોકમાં ઓળખાતી વસ્તુ—વિશેષ વસ્તુ એમ થાય છે. માત્ર સામાન્ય લાકડાને વ્યવહારનય પ્રસ્થ નહિ કહે; જો કે એ જ લાકડું પ્રસ્થ બન્યું છે કારણ કે લોકવ્યવહારમાં લાકડા તરીકે તો પ્રસ્થ અને બીજા પણ અનેક લાકડાં છે, પણ એ બધાં લાકડાંના પ્રકારોમાંથી વિશેષ આકૃતિવાળાં લાકડાંને જ પ્રસ્થ કહેવામાં આવે છે, બધાને નહિ; તરતની બાષામાં કહેવું હોય તો વ્યવહારનય સામાન્યપ્રાચી નહિ પણ વિશેષપ્રાચી છે એમ હસિત થાય છે.

આ દર્શાવ દ્રવ્યનું છે પણ ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ વ્યવહારનયનું ઉદાહરણ વસતિ (અનુ. સં. ૧૪૧) દર્શાવેલા નામે ઓળખાય છે. તમે ક્યાં રહો છો?—એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં કોઈ ‘લોકમાં રહું છું’ એમ શરૂ કરીને ઉત્તરોત્તર કહે કે ‘તિર્થ લોકમાં’, ‘જંમૂદ્રોપમાં’, ‘ભારતમાં’, ‘દક્ષિણ ભારતમાં’, ‘પાટલિપુત્રમાં’, ‘દેવદત્તાન ધરમાં’ અને છેવટે ‘દેવદત્તાન ધરના ગર્ભગૃહમાં રહું છું’—એમ કહે છે. આ અવિશુદ્ધ નૈગમથી શરૂ કરીને વિશુદ્ધતર નૈગમના ઉદાહરણ છે. વિશુદ્ધતર નૈગમે જે ઉત્તર આપ્યો કે ગર્ભગૃહમાં રહું છું, લોકવ્યવહારમાં એવો ઉત્તર મળે તો જ તે કાર્યસાધક બને, આથી તેવો જ ઉત્તર વ્યવહારનયને પણ માન્ય છે.

ગર્ભગૃહ પણ સમગ્ર લોકનો એક ભાગ હોઈ ‘લોકમાં રહું છું’ એ ઉત્તર અસદુત્તર નો નથી, પણ તે ઉત્તરથી લોકિક વ્યવહાર આવી શકે નહિ એટલે લોકવ્યવહાર માટે જરૂરી છે કે સમગ્ર લોકમાંનો પ્રતિનિધત પ્રદેશ નિવાસસ્થાન તરીકે જાણવામાં આવે. આમ આ દર્શાવથી પણ વ્યવહાર વિશેષપ્રાચી છે એમ નિશ્ચિત થાય છે. જેમ પૂર્વ દર્શાવમાં લાકડું એ જ પ્રસ્થ જતાં લાકડાની વિશેષ આકૃતિ સિદ્ધ થાય ત્યારે જ તે પ્રસ્થની ક્રિયા કરી શકે છે અને લોકવ્યવહારમાં આવે છે, તેથી વિશેષ પ્રકારનું લાકડું એ પ્રસ્થ એવા નામને પામી, માપણીનો લોકવ્યવહાર સિદ્ધ કરે છે. એટલે કે સંકલ્પમાં રહેલ પ્રસ્થ

નહિ, પણ બાહ્ય પ્રસ્થની આકૃતિ ધારણ કરેલો પદાર્થ લોકમાં પ્રસ્થનું કામ આપે છે. માટે તે જ પ્રસ્થ વ્યવહારનયનો વિષય છે.

આ પ્રકારે પૂર્વોક્ત બન્ને દૃષ્ટાંતો દ્વારા વ્યવહારનય વિશેષગ્રાહી છે એ વાતને સમર્થન મળે છે. જે બેદ છે તે એ કે નેગમે સંકલ્પના વિષય લાકડાને પણ પ્રસ્થ કહ્યું અને વ્યવહારે પ્રસ્થાકાર લાકડાને પ્રસ્થ કહ્યું. આમ આમાં દ્રવ્ય અને તેના પદાર્થને નજર સમક્ષ રાખી પ્રસ્થ દર્શાવે છે; જ્યારે વસતિ દૃષ્ટાંતમાં અવયવ અને અવયવીના વિચારના આધારે નેગમ-વ્યવહારની વિચારણા કરી હોય તેમ જણાય છે કારણ કે નેગમે તો સમગ્ર લોકરૂપ અવયવી દ્રવ્યને પોતાનો વિષય બનાવી ઉત્તરોત્તર સંક્રમિત એવા ખંડોને તે સ્પર્શે છે અને છેવટે વિશુદ્ધતર નેગમ તેના સંક્રમિતતર પ્રદેશને પકડીને નિવાસ-સ્થાનનો નિર્દેશ કરે છે. નેગમે ચીંધી આપેલા તે પ્રદેશને જ વ્યવહાર પણ વ્યક્તિના નિવાસસ્થાન તરીકે સ્વીકારી લે છે. આમ અખંડ દ્રવ્યમાંથી તેના ખંડને વ્યવહાર સ્પર્શે છે. આ દાષ્ટ્યે પ્રસ્થ અને વસતિ દૃષ્ટાંતનો બેદ હોઈ આને દ્રવ્ય નહિ પણ મુખ્યપણે ક્ષેત્રની દૃષ્ટિએ દર્શાવે આપ્યું છે તેમ કહી શકાય.

અનુયોગદ્વારમાં (સં. ૧૪૪) ત્રીણું ઉદાહરણ પ્રદેશ દર્શાવતું છે. આમાં કોઈ કહે છે કે સંગ્રહનયને મતે પાંચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ છે તે આ પ્રમાણે—ધર્મપ્રદેશ, અધર્મપ્રદેશ, આકાશપ્રદેશ, જલપ્રદેશ અને સંકલ્પપ્રદેશ. પણ આની સામે વ્યવહારનયનું કથન છે કે તમે જે પાંચના (દ્રવ્યના) પ્રદેશ કહો છો તે બરાબર નથી; તેમાં તો બમ ચવાને સંભવ છે; જેમ કે કોઈ કહે કે પાંચ ગોષ્ઠિક (એક કુટુંબના) પુરુષોનું સુવર્ણ છે તો તેમાં તે સુવર્ણ ઉપર સૌનો સરખો ભાગ લાગે; તેમ પાંચના પ્રદેશ કહેવાથી તે પ્રદેશો પાચેના ગણાય—કોઈ એવના નહિ. માટે કહેવું જોઈએ કે પ્રદેશના પાંચ પ્રકાર છે. આમ સંગ્રહમાં પ્રદેશ સામાન્ય માનીને ત્રિપણું હતું જ્યારે વ્યવહારમાં પ્રદેશ વિશેષને પ્રાધાન્ય આપવામાં આવ્યું છે; અર્થાત્ વ્યવહાર બેદપ્રધાન છે. વ્યવહારનયના આ દર્શાવેથી સ્પષ્ટ થાય છે કે વ્યવહારમાં ઉપયોગી સામાન્ય નહિ પણ તેના બેદો છે એટલે તે બેદમૂલક વ્યવહારને પ્રાધાન્ય આપે છે.

પૂર્વોક્ત બે દર્શાવે અને આમાં શો બેદ છે એ પ્રશ્ન વિચારણીય છે. પ્રસ્થ દર્શાવે તે સ્પષ્ટપણે દ્રવ્ય અને તેના પદાર્થ વિષે છે; એટલે કે ઉર્જાસામાન્ય દ્રવ્ય અને તેના પદાર્થો વિષે છે. વસતિ દર્શાવે દ્રવ્ય અને તેના પ્રદેશની વાત છે; એટલે કે એક જ દ્રવ્યના ખંડની વાત છે. આમાં તે ખંડને પદાર્થ કહી તો શકાય, પણ તે પરિણમનને કારણે નહિ, પણ ખંડને કારણે. એટલે મુખ્ય રીતે આ દર્શાવે દ્રવ્ય-વ્યવહારનું નહિ પણ ક્ષેત્રવ્યવહારનું છે. અને પ્રદેશદર્શાવે જે છેલ્લું છે તેમાં દ્રવ્ય સામાન્ય એટલે ઉર્જાસામાન્ય નહિ પણ નિર્ધન સામાન્ય સમન્નય છે અને પછી તે સામાન્યના વિશેષો, બેદો કે પદાર્થોનો વિચાર છે. આમ આ ત્રણે દર્શાવે એક રીતે બેદગ્રાહી, વિશેષગ્રાહી, પદાર્થગ્રાહી છતાં તેમાં વ્યવહારનો સક્ષમ બેદ વિવક્ષિત છે. વ્યવહારનય બેદગ્રાહી છે—આ વસ્તુ આચાર્ય પૂન્યપાદે વ્યવહારનયની જે બ્યાખ્યા કરી છે તે પરથી પણ સિદ્ધ થાય છે. પરસામાન્યમાંથી ઉત્તરોત્તર અપરાપર સામાન્યના બેદો કરવા એવી બ્યાખ્યા પૂન્યપાદે વ્યવહારની બાંધી આપી છે.

આ ચર્ચાના પ્રકાશમાં જે આપણે અનુયોગ સંગત વ્યવહારની “વચ્ચદ્ધ વિગિચ્છિયત્ત્વ વવહારો સવ્વદ્ધેસુ” (અનુયો. સૂત્ર ૧૫૨ પૃષ્ઠ ૨૬૪; આ ગાથા આપસ્યકનિર્ણયિતમાં પણ છે—ગા. ૭૫૬) આ બ્યાખ્યાનો અર્થ કરીએ તો સર્વદ્રવ્યોમાં વિનિશ્ચિત અર્થને; એટલે કે સામાન્ય નહિ પણ વિશેષ કરી નિશ્ચિત અર્થાત્ ઉત્તરોત્તર બેદોને—વિશેષોને વ્યવહાર પોતાનો વિષય બનાવે છે—એવો સ્પષ્ટ અર્થ ક્ષવિત થાય છે. આના પ્રકાશમાં આચાર્ય હરિભદ્રે વ્યવહારનયના અનુયોગગત લક્ષણોનો જે અર્થ કયો છે તે બ્યાખ્યા કરે છે. તેમણે બ્યાખ્યામાં કહ્યું છે કે ‘ત્રવિતિ નિરાધિક્તે ચયનં ચયઃ, અધિક્કશ્વો નિશ્ચયઃ = સામાન્યમ્. વિમતો નિશ્ચયઃ વિનિશ્ચયઃ = વિમલસામાન્યમાનઃ’ (૫૦ ૧૨૪) અર્થાત્ વ્યવહારનયને

મતે સામાન્ય નહિ પણ વિશેષ મુખ્ય છે. એ જ આચાર્યે વળી આવશ્યકનિર્ણયિતની વ્યાખ્યામાં આ પ્રમાણે કહ્યું છે : “વિશેષેણ નિશ્ચયો વિનિશ્ચયઃ । આગોપાલકાનાચલ્લોચો ન કતિપચવિદ્વત્સન્નિવદ્દ્વ ઇતિ ।”
આવશ્યકનિર્ણયિત હા.સિં ૭ ગાં ૭૫૬; આના બાધ્ય માટે જુઓ વિશેષા ૧૦ ૨૨૧૩થી.

બન્ને વ્યવહારમાં લોકાનુસરણ

નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં વ્યવહારનય અને સાતનયના એક પ્રકાર તરીકે વ્યવહારનય એ બન્નેમાં જે વસ્તુ સાધારણ છે તે એ કે તે વિશેષગ્રાહી છે, અને વળી બન્ને વ્યવહારનયો લોકવ્યવહારમાં ઉપયોગી વિશેષને મહત્ત્વ આપે છે. વિશેષ સ્થૂલ શુદ્ધિગ્રાહી છે પણ સામાન્ય સૂક્ષ્મ શુદ્ધિગ્રાહી છે, અને લોકવ્યવહાર તો સ્થૂલ શુદ્ધિથી જ વિશેષ થાય છે તેથી નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં વ્યવહારનયને મુખ્યરૂપે લોકવ્યવહારને અનુસરનાર માનવામાં આવ્યો અને સૂક્ષ્મશુદ્ધિગ્રાહી વસ્તુને નિશ્ચયનો વિષય માનવામાં આવી. અને આ સ્થૂલ-સૂક્ષ્મના વિચારભેદમાંથી જ નિશ્ચય અને વ્યવહારનયની આખી વિચારણાએ ક્રમે કરી માત્ર દ્વયાનુયોગનું જ નહિ પણ ચરણાનુયોગનું ક્ષેત્ર પણ સર કર્યું છે.

અહીં એ પણ ધ્યાનમાં રાખવું જરૂરી છે કે સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહારને વિષે તે વિશેષને વિષય કરે છે એ વાતનું સમર્થન કર્યા પછી પણ ‘વિનિચ્છયત્વ’ એ પદનો ખીજો જે અર્થ આચાર્યે જિનભદ્ર કરે છે, તે નિશ્ચયનયના અનુસંધાનમાં આવતા વ્યવહારનો જે અર્થ છે તેનું અનુસરણ કરે છે; એટલે કે આગમગત ભગવાનું દર્શાત આપાંને જનપદમાં પ્રસિદ્ધ જે અર્થ તેને વ્યવહાર વિષય કરે છે એમ જણાવે છે—વિશેષા ૧૦ ગાં ૨૨૨૦. આથી સાત નયાન્તર્ગત વ્યવહાર અને નિશ્ચયના અનુસંધાનમાં આવતો વ્યવહાર બન્ને નજીક આવી જાય છે.

૪. નિર્ણયિતમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય

પૃથ્વી આદિ કાય વિષે

આવશ્યકની અને ખીજી નિર્ણયિતઓમાં વ્યવહાર-નિશ્ચયનું ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યું હોય તેમ જણાય છે. આચારના ક્ષેત્રે અનેક પ્રશ્નો ઊભા થતા હતા તેથી આચાર વિષે અને તેને સ્પર્શના દ્વયાનુયોગના પદાર્થો વિષે પણ સ્પષ્ટીકરણ કરવાની આવશ્યકતા ઊભી થઈ હતી. તેથી આપણે નિર્ણયિતઓમાં એવા સ્પષ્ટીકરણો વેદ્ય એ છીએ.

શ્રમણોએ સ્થૂલ-સૂક્ષ્મ સર્વ પ્રકારના જીવની હિંસાથી બચવાની પ્રતિજ્ઞા લીધી હોય છે. સ્થૂલ જીવો તો રૂપાય એટલે તેમની હિંસાથી બચવું સરલ હતું, પણ સૂક્ષ્મ જીવો દેખાતા નથી આથી તેમની હિંસાથી કેવી રીતે બચવું, એ સમસ્યા હતી. સામાન્ય રીતે જોતાં જ્યાં એમ લાગે કે અહીં સૂક્ષ્મ જીવોનો સંભવ નથી ત્યાં પણ કેવલીની દૃષ્ટિએ સૂક્ષ્મ જીવોનો સંભવ હોય એમ બને અને વળી જ્યાં સૂક્ષ્મ જીવોનો સામાન્ય રીતે સંભવ મનાય ત્યાં પણ કેવળીને સૂક્ષ્મ જીવોનો અભાવ જણાય એવું પણ બને છે. તો એવે પ્રસંગે સાધક, જેને કેવળ જ્ઞાન નથી, તે શું કરે? આવા જ કોઈ પ્રશ્નમાંથી પૃથ્વી આદિને વ્યવહાર અને નિશ્ચયે સચિત્-અચિત્ માનવાની પ્રક્રિયા શરૂ થઈ હશે, તેનો પડઠો નિર્ણયિતમાં પડ્યો છે. પિંડનિર્ણયિતમાં નિશ્ચય અને વ્યવહારદૃષ્ટિએ સચિત્ પૃથ્વીકાયથી માંડી સચિત્ વનસ્પતિકાય સુધીનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. — પિંડનિર્ણયિત ગાં ૧૦-૧૧; ૧૬-૧૭; ૩૫-૩૬; ૩૮-૩૯; ૪૩-૪૪.

પૃથ્વીકાય વિષે કહેવામાં આવ્યું છે કે નિશ્ચયથી સચિત્ પૃથ્વીકાય પર્વતાદિનો મધ્ય ભાગ છે, પણ વ્યવહારથી સચિત્ પૃથ્વીકાય અચિત્ અને મિશ્રથી ભિન્ન હોય તે જણાવી. આ જ પ્રમાણે અપૃકયા

આદિ વિષે કહેવામાં આવ્યું છે કે તળાવ, વાવ આદિનું પાણી વ્યવહારથી સચિત છે અને લવણુદિ સમુદ્રના મધ્ય ભાગ વગેરેનું પાણી નિશ્ચયથી સચિત છે. એ જ પ્રમાણે તેજસ્કાય આદિ વિષે પણ વ્યવહાર-નિશ્ચયથી વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. એમ કહેવાયું છે કે તળાવનું પાણી સામાન્ય રીતે સચિત જ હોય છે પણ ભગવાન મહાવીરે પોતાના કેવળ જ્ઞાનવડે જાણ્યું કે અમુક તળાવનું પાણી અચિત થઈ ગયું છે અને છતાં પણ તેનું પાણી પીવાની અનુસા તેમણે પોતાના શિષ્યોને આપી નહિ. તે એટલા માટે કે આગળ ઉપર આ ઉપરથી ધોડે લઈ બીજા સાધુઓ તેવા જ બીજા તળાવના પાણીને અચિત માની પીવાનું શરૂ કરે તો દોષ લાગવાનો સંભવ હતો. આથી તેવા દોષને ટાળવા માટે તેમણે તે વિશિષ્ટ તળાવના પાણીને પીવાની પણ અનુસા ન આપી, કારણ કે સામાન્ય રીતે તળાવનું પાણી સચિત જ હોય છે એટલે તેમણે જે તળાવમાં સૂક્ષ્મ જીવોનો અભાવ જોયો હતો તેને પણ વ્યવહાર-દષ્ટિએ સચિત માનવા પ્રેરણા આપી અને તેનું પાણી પીવાની અનુસા આપી નહિ. — નિશીથ ગા. ૪૮૫૬; જ્યુલુકેદ૫ ૯૬૯.

નિશ્ચય-વ્યવહારથી સચિતનો આવો જ વિચાર ઓધનિર્ણયક્રિતમાં પણ કરવામાં આવ્યો છે. — ઓધનિર્ણયક્રિત ગા. ૩૩૭-૩૬૩.

આત્મવિધાત વિષે

પિતૃનિર્ણયક્રિતમાં દ્રવ્ય આત્મા અને ભાવ આત્માના ભેદ પાડવામાં આવ્યા છે, જ્ઞાનાદિ ગુણવાળું જે દ્રવ્ય તે દ્રવ્યઆત્મા છે એટલે કે પૃથ્વીકાય આદિ જીવાસ્તિકાય દ્રવ્ય તે દ્રવ્યઆત્મા છે; અને જ્ઞાન-દર્શન-ચરણ (ચારિત્ર) એ ત્રણ ભાવઆત્મા છે. પરના પ્રાણાદિનો વધ કરનાર સાધુ તે પરની ધાત તો કરે જ છે, પણ સાથે સાથે તે પોતાના ચરણરૂપ ભાવ આત્માનો પણ વિધાત કરે છે ત્યારે પ્રશ્ન થાય છે કે તો પછી તે વખતે તેના જ્ઞાનઆત્મા અને દર્શન આત્મા વિષે શું માનવું? ઉત્તરમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય-નયનો આશ્રય કરીને કહેવામાં આવ્યું છે કે નિશ્ચયનયને મતે ચરણઆત્માનો વિધાત થયો હોય તો જ્ઞાન-દર્શનનો પણ વધ માનવો જોઈએ; અને વ્યવહારનયને મતે ચરણઆત્માનો વિધાત થયો હોય તો જ્ઞાન-દર્શન આત્માના વિધાતની ભજના છે. — પિંડનિર્ણયક્રિત ગા. ૧૦૪-૧૦૫.

આનું રહસ્ય એમ જણાય છે કે નિશ્ચયનય એ અહીં એવંચૂત નય જેવો છે. એટલે તે કાળે ચરણઆત્મવિધાત કહો કે આત્મવિધાત કહો એમાં કશો ભેદ નથી. તેથી ત્યારે ચરણઆત્માનો વિધાત થયો ત્યારે તદ્દભિન્ન જ્ઞાન-દર્શન આત્માનો પણ વિધાત થયો જ છે, કારણ, ચરણપર્યાયનું પ્રાધાન્ય માનીને આત્માને ચરણઆત્મા કહ્યો છે પણ ધાત તો પર્યાયાપન્ન આત્માનો જ થયો છે, તેથી તે પર્યાયની સાથે કાલાદિની અપેક્ષાએ અન્ય પર્યાયોનો અભેદ માનીએ તો ચરણઆત્માના વિધાત સાથે જ્ઞાન-દર્શનઆત્માનો પણ વિધાત થઈ જાય છે.

વ્યવહારનય એ ભેદવાદી દોષ ચરણ એટલે માત્ર ચરણ જ; તેથી ચરણના વિધાત સાથે જ્ઞાન-દર્શનનો વિધાત જરૂરી નથી, તેથી વ્યવહારનયે ભજના કહેવામાં આવી છે.

ચરણવિધાતે જ્ઞાન-દર્શનવિધાત માનવો જોઈએ એ નિશ્ચયનયનો ખુલાસો જાણ્યુગમાં જે કરવામાં આવ્યો છે તે વિષે આગળ ઉપર કહેવામાં આવશે.

કાલ વિષે

અમણી દિનચર્યામાં કાલને મહત્ત્વનું સ્થાન છે, આથી કાલવિચાર કરવો પ્રાપ્ત હતો. ગણિતની મદદથી વિશુદ્ધ દિનમાન કાઢી પૌરુષીનો વિચાર કરવામાં આવે તે નિશ્ચયકાલ જાણવો પણ લોકવ્યવહારને અનુસરી પૌરુષી માની વ્યવહાર કરવો તે વ્યવહારકાલ છે. — ઓધનિર્ણયક્રિત ગા. ૨૮૨-૨૮૩.

વળી, આવશ્યક નિર્ધુક્તિની અર્થિ(૫૦ ૪૨)માં ખુલાસો કરવામાં આવ્યો છે કે નિશ્ચયનયને મતે દ્રવ્યાવબદ્ધ ક્ષેત્રથી કાલ જુદો નથી. દ્રવ્યાવબદ્ધ ક્ષેત્રની જે પરિણતિ તે જ કાલ છે. જેમકે ગતિપરિણત સર્વ જ્યારે પૂર્વ દિશામાં દેખાય ત્યારે તે પૂર્વાહણ કહેવાય; અને જ્યારે તે આકાશના મધ્યમાં ઉપર દેખાય ત્યારે મધ્યાહ્નકાલ છે; અને જ્યારે ગતિપરિણત તે સર્વ પશ્ચિમ દિશામાં દેખાય તે અપરાહણકાલ કહેવાય. માટે નિશ્ચયનયને મતે દ્રવ્યપરિણામ એ જ કાલ છે. મૂલ આગમમાં જ્યારે જીવ-અજીવને કાલ કહેવામાં આવ્યા ત્યારે આ જ નિશ્ચયદષ્ટિનો આશ્રય લેવામાં આવ્યો હતો એમ માનવું રહ્યું.

સામાયિક કોને ?

નિર્ધુક્તિમાં સામાયિક કોને પ્રાપ્ત થાય છે તેનો ગત્યાદિ અનેક બાબતોમાં વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. તેમાં દષ્ટિ એટલે સમ્યક્દર્શનને લઈને જે વિચાર છે તે વ્યવહાર અને નિશ્ચય બન્ને દષ્ટિએ કરવાની સૂચના આપી છે; એટલે કે વ્યવહારનયે સામાયિક વિનાશને જ સામાયિક થાય અને નિશ્ચયનયે સામાયિક સંપન્નને જ સામાયિક થાય.

—આવશ્યક નિર્ધુક્તિ ગાં ૮૧૪ (દીપિકા)

અહિંસા વિચાર

ઓધનિર્ધુક્તિમાં ઉપકરણના સમર્થનમાં જણાવવામાં આવ્યું છે કે બાલ ઉપધિ છતાં જે શ્રમણ આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ ધરાવતો હોય તો તે અપરિગ્રહી જ કહેવાય છે.—આ છે નિશ્ચયદષ્ટિ—

“અવજ્ઞપ્તવિષોદ્ધિ ઉચ્ચરણં બાહિરં પરિહરંતો ।

અપ્પરિગ્રાહીતિ મણિઓ જિણેહિં તેલુક્કંસીહિ ॥”

— ઓધનિં ૦ ગાં ૭૪૫

આમાંથી જ હિંસા-અહિંસાની વિચારણા કરવાનું પણ અનિવાર્ય થયું; કારણ, જે કાંઈ અન્ય વસ્તુ છે તેના મૂળમાં તો અહિંસાવ્રત જ છે. એટલે નિર્ધુક્તિકાર કહે છે કે અહિંસાનો આધાર પણ આત્મવિશુદ્ધિ જ છે. આ સંસાર તો જીવોથી સંકુલ છે; તેમાં જીવવધન થાય એમ અને નહિ, પણ શ્રમણની અહિંસાનો આધાર તેની આત્મવિશુદ્ધિ જ છે—

“અવજ્ઞપ્તવિષોદ્ધિ જીવનિકાદિ સંયત્તે ભોજે ।

દેસિયમહિંસગતં જિણેહિં તેલુક્કંસીહિ ॥ ૭૪૭ ॥”

કારણ કે અપ્રમત આત્મા અહિંસક છે અને પ્રમત આત્મા હિંસક છે—આ નિશ્ચય છે.

“આયા ચેવ અહિંસા આયા હિંસતિ નિચ્છઓ ઇસો ।

જો હોદ અપ્યમત્તો અહિંસઓ હિંસઓ હયરો ॥ ૭૫૪ ॥”

આની ટીકામાં શ્રીમદ્ દ્રોણાચાર્ય જણાવે છે કે લોકમાં હિંસા-વિનાશ શબ્દની પ્રગટિ જીવ અને અજીવ બન્ને વિશે થતી હોઈ નૈમનનયને મતે જીવની અને અજીવની બન્નેની હિંસા થાય છે એમ છે. અને તે જ પ્રમાણે અહિંસા વિષે પણ છે. સમગ્ર અને વ્યવહારને મતે પણ પદજીવનિકાયને વિષે હિંસાનો વ્યવહાર છે; અર્થાત્ અહિંસાનો વ્યવહાર પણ તે નયોને મતે પદજીવનિકાય વિષે જ છે. મનુસૂત્રનયને મતે પ્રત્યેક જીવ વિષે જુદી જુદી હિંસા છે. પણ શબ્દ-સમગ્રિદ અને એવંજૂત નયોને મતે આત્મા જ હિંસા કે અહિંસા છે. આ જ નિશ્ચયનયનો અગિપ્રાય છે. નિશ્ચયનય એ દ્રવ્ય અને પર્યાયનો બેદ માનીને નહિ, પણ પર્યાયનું પ્રાધાન્ય માની પોતાનું મંતવ્ય રજૂ કરે છે; એટલે કે આત્માની હિંસા કે અહિંસા નહિ પણ આત્મા જ હિંસા કે અહિંસા છે—એમ નિશ્ચયનયનું મંતવ્ય છે.

નિર્મુક્તિકારને મતે જે અમણુ યતમાન હોય; એટલે કે અગ્રગત હોય તેનાથી થતી વિરાધના એ બંધકારણુ નથી, પણ તેની આત્મવિશુદ્ધિને કારણે તે નિર્જરાપ ક્ષણ દેનારી છે. જે નિશ્ચયનયનું અવલંબન લે છે અને જે સમગ્ર આગમનો સાર જાણે છે તેવા પરમર્ષિઓનું પરમ રહસ્ય એ છે કે આત્મપરિણામ એ જ હિંસા કે અહિંસા માટે પ્રમાણુ છે અને નહિ કે બાહ્ય ઇચ્છની હિંસા કે અહિંસા. પરંતુ આ નિશ્ચયની વાતનું કેટલાક લોકો અવલંબન તો લે છે, પણ તેના વિશેનો યથાર્થ નિશ્ચય એટલે કે ખરા રહસ્યનું યથાર્થ જ્ઞાન જેમને નથી, તેઓ તો બાહ્ય ક્રિયામાં પ્રમાદી થઈને આરિત્રમાર્ગનો લોપ જ કરે છે. સાર્વશ એ છે કે પરિણામ પર જ ભાર મૂકી જેઓ બાહ્ય આચરણુ; એટલે કે વ્યવહારને માનતા નથી તેઓ આરિત્રમાર્ગના લોપક છે—માટે વ્યવહાર અને નિશ્ચય બન્નેનો સ્વીકાર જરૂરી છે—

“જા જયમાણસ મવે વિરાહુણા મુચ્ચવિહિસમયાસસ ।
 સા હોજ નિચ્ચરફણા અચ્ચયવિસોહિચુત્તસ ॥
 પરમરહસમિસીર્ણ સમચ્ચાણિપિઢગજારિતસારાણં ।
 પરિણામિયં પમાર્ણં નિચ્ચયમવલંબમાણાણં ॥
 નિચ્ચયમવલંબંતા નિચ્ચયઓ નિચ્ચયં ભયાળંતા ।
 નાસંતિ ચરણકરણં બાહિરકરણાલ્લા કેહ ॥”

—ઓઘનિર્યુત્તિક ૭૫૬-૧૧

“આહ—યથયં નિશ્ચયસ્તતોડયમેવાલાન્યતાં કિમન્યેનેતિ ? ઉચ્ચતે—નિશ્ચયમવલંબમાનાઃ પુરુષાઃ ‘નિશ્ચયતઃ’ પરમાર્થતો નિશ્ચયમજ્ઞાનાનાઃ સન્તો નાશયન્તિ ચરણકરણમ્ । કથમ્ ? ‘બાહ્યકરણાલ્લાઃ’ બાહ્યં વૈયાઢ્યતાદિ કરણં તત્ત્વ અલ્લાઃ—પ્રયત્નરહિતાઃ સન્તઃચરણકરણં નાશયન્તિ । કેચિદિદં વાક્કીકુલંન્તિ યદુત પરિશુદ્ધપરિણામ એવ પ્રધાનો ન તુ બાહ્યક્રિયા । એતથ નાક્કીકર્ત્ત્વ્યમ્ । યતઃ પરિણામ એવ બાહ્યક્રિયારહિતઃ શુદ્ધો ન ભવતીતિ । તત્ત્વ નિશ્ચય-વ્યવહારમતમુખ્યરૂપમેવાક્કીકર્ત્ત્વ્યમિતિ ॥”

—ઓઘનિર્યુત્તિક ટીકા ગા ૭૧૧

વંદનવ્યવહાર વિષે

અમણુમાં વંદનવ્યવહારની રીત એવી છે કે જે જ્યેષ્ઠ એટલે કે દીક્ષાપ્રપાધિ જ્યેષ્ઠ હોય—વયથી જ્યેષ્ઠ હોય તે વંદ છે. પણ જ્યારે સૂત્રવ્યાખ્યાન થતું હોય ત્યારે જે સૂત્રધારક હોય તેને જ્યેષ્ઠ માનીને ખીન્ન વંદન કરે. આ પ્રકારના વ્યવહાર ઉપરથી પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયો કે સૂત્રધારકને પણ જો જ્યેષ્ઠ કહી શકાતા હોય તો જેઓ માત્ર દીક્ષાપ્રપાધિથી—વયથી જ્યેષ્ઠ હોય અને સૂત્ર કે તેનું વ્યાખ્યાન જાણતા ન હોય તેમને વંદન કરવાથી શો લાભ ?—

“ચોપતિ જહ્નુ જિદ્ધો કર્હિન્નિ સુત્તયષારણાવિગલો ।
 વક્ષણજલ્લિદ્ધીણો નિરત્યયં વંદણં તમ્મિ ॥”

—આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૭૧૨ (દીપિકા)

વળી સૂત્રવ્યાખ્યાનપ્રસંગે જ્યેષ્ઠની વ્યાખ્યામાં વયજ્યેષ્ઠ કરતાં રત્નાધિકને જ્યેષ્ઠ માનવો એમ મનાયું તો પછી રત્નાધિક અમણુ જાલેને વયથી લઘુ હોય પણ જો વયથી જ્યેષ્ઠ એવો અમણુ તેની પાસે વંદન કરાવે તો તે શું એ રત્નાધિકની અશાતના નથી કરતો ?—

“અહ વયપરિયાદિં લ્હુગો વિ હુ માસઓ હહં જેદો ।
 રાયણિયવંદણે પુણ તસ વિ આસાયણા મંતે ॥”

—આવ૦ નિ૦ ગા૦ ૭૧૩ (દીપિકા)

આ શંકાઓનું સમાધાન કરવામાં આવ્યું છે કે જ્યેષ્ઠની વ્યાખ્યા પ્રસંગાનુસાર કરવામાં આવે છે. સામાન્ય રીતે વ્રતગ્રંથોનો પર્યાય જ્યેષ્ઠના નિર્ણયમાં કામ આવે છે, પણ સૂત્રવ્યાખ્યાનપ્રસંગમાં તો વ્રત-પર્યાયને નહિ પણ લઘિષ્ઠને મુખ્ય માનવામાં આવે છે. અને આથી સૂત્રવ્યાખ્યાન કરવાની જગ્યામાં લઘિષ્ઠ હોય તે વયથી ભલેને લઘુ હોય પણ તે જ્યેષ્ઠ ગણાય. આથી એવા રત્નાધિક જ્યેષ્ઠને વયજ્યેષ્ઠ વંદન કર્યું તેમાં કશું જ અનુચિત નથી. વળી વ્યાખ્યાન પ્રસંગે તો વયજ્યેષ્ઠ નમસ્કાર કર્યો છે આથી રત્નાધિકની આશાતનાનો પ્રસંગ પણ નથી.

“જહ વિ વયમાદરણિં છદુઓ સુત્તવધારણાપદુઓ ।

વક્ષણલલ્લિમંતો સો ચિય રહ વેપ્પઈ જેઠો ॥

આસાચણા વિ જેવં પહુચ્ચ જિણવચણાસયં વગ્હા ।

વદણયં રાહણિયે તેજ ગુણેણં પિ સો જેવ ॥”

—આવૃત્તિ નિઃ ૩૦ ગાં ૭૧૪-૭૧૫ (દીપિકા)

આચાર્યે આવો નિર્ણય આપ્યો તે પાછળ તેમની દૃષ્ટિ શી હતી તેનું રપછીકરણ તેમણે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનના અવલંબનથી કર્યું છે. તેમણે જણાવ્યું છે કે વ્યવહારનું અનુસરણ કરવામાં આવે ત્યારે વયજ્યેષ્ઠ એ જ્યેષ્ઠ ગણાય. પણ નિશ્ચયનને મતે તો દીક્ષાપર્યાય કે વય એ પ્રમાણ નથી, પણ ગુણધિક્ષ એ પ્રમાણ છે. માટે બન્ને નયોને આધારે પ્રસંગ પ્રમાણે વર્તન કરવામાં કશો જ હોય નથી, જૈન ધર્મમાં એક જ નય નહિ, પણ બન્ને નય જ્યારે મળે ત્યારે તે પ્રમાણ બને છે. માટે બન્ને નયોને માનીને પ્રસંગાનુસાર વંદનવ્યવહાર કરવો. આ બન્ને નયોને મહત્ત્વ આપવું એટલા માટે જરૂરી છે કે ગુણધિક્ષ એ આંતરિકભાવ છે અને સર્વ પ્રસંગે એ આંતરિકભાવનું જ્ઞાન હ્રસ્વરથ માટે સંભવ નથી, માટે જ્યાં આંતરિકભાવ જણાવવામાં આવે એવે પ્રસંગે તેને મહત્ત્વ આપી વંદનવ્યવહારની યોગ્યતા નિશ્ચય દૃષ્ટિને મહત્ત્વ આપી કરવામાં આવે તેમાં કશું ખોટું નથી, પણ સામાન્ય રીતે તો દીક્ષાપર્યાય જ જ્યેષ્ઠ હોય તેને જ્યેષ્ઠ માનીને વંદનવ્યવહારની યોગ્યતા વ્યવહારનય કરવી એ સુગમ લોકસમન આગે છે, કારણ, ગુણધિક્ષ જણાવતું લોકને માટે સુગમ નથી, પણ દીક્ષાપર્યાય જણાવતું સુગમ છે. એટલે વ્યવહારનયે માની લીધું કે જેનો દીક્ષાપર્યાય વધારે તે મોટો એટલે વંદનીય—

“ન વઓ ઇય પમાણ ન ય પરિવાઓ વિ જિચ્છમમણ ।

વવહારઓ ડ જુજહ ઉમયનયમય પુણ પમાણં ॥

નિચ્છયઓ દુજેયં કો માવે કમિં વટ્ટહ સમણો ।

વવહારઓ ડ કીરહ જો પુવ્વઠિઓ વરિત્તમિ ॥”

—આવૃત્તિ નિઃ ૩૦ ગાં ૭૧૬-૭૧૭ (દીપિકા)

આમાંની અંતિમ ગાથા બૃહત્કદપભાષ્યમાં પણ છે, જુઓ ગાં ૪૫૦૧.

સંઘ વ્યવસ્થા બળવત્તા માટે આ પ્રકારનો વ્યવહાર જરૂરી છે, અન્યથા ગુણજ્યેષ્ઠ ગણવા સૌ પ્રયત્ન કરે અને અવ્યવસ્થા બાળા થાય. અને ગુણનું પરીક્ષણ સર્વથા સંભવ નથી, તેમ સર્વથા અસંભવ પણ નથી, માટે સામાન્ય વ્યવહાર એવો કે વ્રતજ્યેષ્ઠ તે જ્યેષ્ઠ અને વંદનીય પરંતુ વિશેષ પ્રસંગે જ્યાં ગુણધિક્ષના જ્ઞાનનો નિશ્ચય થાય ત્યાં તે ગુણધિક્ષ પુરુષ પણ વંદનીય બને. આ જ કારણે લોકદૃષ્ટિથી અથવા તો વ્યવહારનયથી કરેલી વ્યવસ્થાને સ્વયં અર્હત-કેવળીભગવાન પણ અનુસરે છે—એનું રપછીકરણ મૂળ ભાષ્યકારે કર્યું છે. આ જ વ્યવહારની બળવત્તા છે. મૂળ ભાષ્યકાર જણાવે છે કે વ્યવહાર પણ બળવાન છે, કારણ કે જ્યાં સુધી ગુરુને એવી જાણ ન હોય કે મારો શિષ્ય કેવળી થઈ ગયો છે ત્યાં સુધી તે અર્હત પોતાનો ધર્મ સમજીને હ્રસ્વરથ એવા ગુરુને વંદન કરે છે—

“વવહારો વિ હુ નલ્લં ચં છત્તમયં પિ ચંદ્ર અરહા ।
જા હોદ અણમિણ્ણો જાણતો ધમ્મયં ઇયં ॥”

—આવ૦ નિ૦ મૂલ ભાષ્ય-૧૨૩

આ ગાથા બૃહત્કદંબ ભાષ્યમાં પણ છે. જુઓ ગા૦ ૪૫૦૭.

નિયુક્તિગત વ્યવહારનિશ્ચયની જે ચર્ચા છે તે એક એ વાત સિદ્ધ કરે છે કે વ્યવહારમાંથી યથાર્થતાનો અંશ ઓછો થાય છે; એટલે કે આગમમાં વ્યવહારનું તાત્પર્ય એવું હતું કે તેમાં સ્તંભ—યથાર્થતાનો અંશ હતો; જેમકે વ્યવહારદષ્ટિએ જ્યારે અમરને કાળો કહેવામાં આવ્યો ત્યારે તેમાં કાળો ગુણ હતો, પણ તેનો સંદર્ભ અભાવ હોય અને અમરને કાળો વ્યવહારનયે કહ્યો હોય એમ નથી. નિશ્ચયનય કાળા ઉપરાંત ખીજા વર્ણોનું અસ્તિત્વ કહે છે, પણ કાળાનો અભાવ ખતાવતો નથી. વળી, પ્રથમે વ્યવહારમાં લઇ શકાય એવા આકારવાળું લોકકં ધાય ત્યારે પ્રસ્થ તરીકે વ્યવહારનયને સંગત હતું. એ પણ ખતાવે છે કે લોકવ્યવહારના મૂળમાં યથાર્થતા તરફ દુર્લેક્ષ કરવામાં આવ્યું નથી. આથી વ્યવહારનય યથાર્થથી તદ્દન નિરપેક્ષ નથી. પણ નિયુક્તિ કાળમાં વ્યવહારમાં આ યથાર્થતા ઉપરાંત ઔચિત્યનું તત્ત્વ; એટલે કે મૂલ્યનું તત્ત્વ ઉમેરાયું છે. આને કારણે વ્યવહારનયનું ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યું છે. સંસારમાં વ્યથી જે જ્યેષ્ઠ હોય તે જ્યેષ્ઠ ગણાય છે તેનો તો સ્વીકાર વ્યવહારનય કરે જ છે, પણ નિશ્ચયનયની દષ્ટિએ વયજ્યેષ્ઠ કરતાં ગુણ-જ્યેષ્ઠનું મહત્ત્વ હોઈ નિશ્ચયનયમાં વયજ્યેષ્ઠનો જ્યેષ્ઠ તરીકે સ્વીકાર નથી. અમરનો કાળો ગુણ નિશ્ચયનયની દષ્ટિએ અવ્યથાર્થ નથી, પણ તે ઘણામાંનો એક છે, આ વિચારણા યથાર્થતાને આધાર માનીને થઈ છે, પણ જ્યેષ્ઠ કોને કહેવો એ વિચારણામાં વ્યવહાર-નિશ્ચયનો આધાર યથાર્થતાને બદલે મૂલ્યાંકન છે. આથી આ કાળમાં દ્રવ્ય અને ભાવનો અર્થવિસ્તાર પણ થયો છે. બાહ્ય લોકાચાર એ દ્રવ્ય, અને તાત્ત્વિક આચાર એ ભાવ. વ્યવહારનય આવા દ્રવ્યને અને નિશ્ચયનય આવા ભાવને મહત્ત્વ આપે છે. આથી જ જે તત્ત્વદષ્ટિએ; એટલે કે યથાર્થની દષ્ટિએ અચિત્ત હતું તેને પણ લોકાચાર-વ્યવહારની સુગમતા અને વ્યવસ્થાની દષ્ટિએ સચિત્ત માનવામાં આવ્યું. આમ વ્યવહાર લોકાનુસરણ કરવા જતાં અવ્યથાર્થ તરફ પણ વળી ગયો છે. વ્યવહારનયનું આ વલણ બૌદ્ધોની સંતતિ કે વેદાંતના વ્યવહારસભ્ય જેવું છે. પણ સાથે સાથે તેનું જે મૂળ વલણ તે પણ આ કાળમાં ચાલુ રહ્યું છે તેની નોંધ પણ લેવી જોઈ એ. વળી, નિશ્ચય પણ આ કાળે પરમાર્થ કે તત્ત્વ તરફ જઈ રહ્યો છે; એટલે કે તે વ્યવહારથી સાવ છૂટો થવા જઈ રહ્યો છે.

વળી, લોકવ્યવહારમાં ભાષા મુખ્ય ભાગ બજાવે છે; અને ધણીવાર ભાષા તત્ત્વથી જુદું જ જણાવતી હોય છે. પણ લોકો વિચાર કર્યા પિતા અતાર્ત્રિકને તાત્ત્વિક માની વ્યવહાર ચલાવતા હોય છે. આ પ્રકારના અતાર્ત્રિક વ્યવહારને સ્થાને તાત્ત્વિક વાતની સ્થાપના એ નિશ્ચયનો હિદેશ અને છે. આથી કહી શકાય કે લોકનું એટલે સમાજનું, બહુજનનું સભ્ય એ વ્યવહારનય, પણ કોઈ વિરલ વ્યક્તિ માટેનું સભ્ય તે નિશ્ચયનય છે. એ બે વચ્ચેનો આવો બેઠ આ કાળમાં સ્પષ્ટ થાય છે.

૫. ભાષ્યોમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય

લોકવ્યવહારપરક અને પરમાર્થપરક

વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયની આગમગત ભૂમિકામાં આપણે જોઈ ગયા છીએ કે એક સ્વલગામી છે અને બીજો સદ્ગમગામી છે. આ જ વસ્તુને લઈને આચાર્ય જિનભદ્રે સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે કે વ્યવહારનય એ

૩૨ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્ધ

લોકવ્યવહારપરક છે અને નિશ્ચયનય એ પરમાર્થપરક છે. આ વસ્તુનો નિર્દેશ તેમણે ભગવતીસત્રમત ઉદાહરણનો આધાર લઈને જ કર્યો છે—

“લોગવ્યવહારપરો વવહારો મળહ કાલઓ મમરો ।
પરમત્તપરો મળહ જેન્છહઓ પંચવળ્લોત્તિ ॥”

—વિશેષાં ૩૫૮૯

આચાર્ય જિનભદ્રે કેવળ વ્યવહારને જ નહિ, પણ નૈગમને પણ લોકવ્યવહારપરક જણાવ્યો છે—

“જેગમવવહારા લોગવ્યવહારતપ્પરા”

—વિશેષાં ૩૭

પણ જ્યારે ભાષ્યકાર વ્યવહારનયને લોકવ્યવહારપરક જણાવે છે અને નિશ્ચયને પરમાર્થપરક જણાવે છે ત્યારે એ પણ ખ્યાનમાં લેવું જોઈએ કે નિર્ધુક્તિકાળમાં તે નયોનો જે ક્ષેત્રવિસ્તાર અને અર્થવિસ્તાર થયો હતો તે પણ ભાષ્યકાળમાં ચાલુ જ છે. તે હવે આપણે જોઈશું.

વ્યવહાર-નિશ્ચય અને નયો

આચાર્ય જિનભદ્રે જ્યારે વ્યવહારને લોકવ્યવહારપરક કહ્યો અને નિશ્ચયનયને પરમાર્થપરક કહ્યો ત્યારે વળી તેમને તે બન્નેની એક જુદા જ પ્રકારે વ્યાખ્યા કરવાનું સમૂહ્યું. આપણે જાણીએ છીએ કે આચાર્ય જિનભદ્રે જૈન દર્શનને સર્વનયમય કહ્યું છે; એટલે કે જે જુદાં જુદાં દર્શનો છે તે એકેક નયને લઈને ચાલ્યા છે, પણ જૈન દર્શનમાં સર્વ નયોનો સમાવેશ છે—“દ્વમિહ સવ્વગયમયં તિગમનમગ-વજ્જમચંતં”—ચિદોષાં ૭૨ ।

તેમણે કહ્યું છે કે—

“મહવેગનયમયં વિચ વવહારો જ ન સવ્વહા સવ્વં ।
સવ્વનયસમૂહમયં વિણિચ્છઓ જં જહામૂઝં ॥ ૩૫૯૦ ॥”

—વિશેષાં ૩૭

સંસારમાં જે વિવિધ મતો છે તે એકેક નયને આધારે છે, તેથી તે વ્યવહારનય કહેવાય કારણ કે તેમાં સર્વ વસ્તુનાં વિચાર સર્વ પ્રકારે કરવામાં આવતો નથી, પણ સર્વનયના સમૂહરૂપ જે મત છે, એટલે કે જે જૈન દર્શન છે, તે નિશ્ચયનય છે, કારણ કે તે વસ્તુને યથાજૂતરૂપે—યથાર્થરૂપે ઘટણું કંઈ છે. આનો અર્થ એ થયો કે લોકમાં જે વિવિધ દર્શનો છે તે વ્યવહારદર્શનો છે અને જૈન દર્શન તે પારમાર્થિક દર્શન હોઈ નિશ્ચયદર્શન છે.

વળી, નિશ્ચયનયને સર્વનયોનો સમૂહ હોય તો તે પ્રમાણરૂપ થયો અથવા તો અનેકાંત કે સ્પષ્ટાદ થયો એ પણ એનાં અર્થ સમજવો જોઈએ; એટલે કે નિશ્ચયનય એ નપશ્ચાદથી વ્યવહાર છતાં તે સર્વનયોના સમૂહરૂપ છે. એટલે તે નય તો કહેવાય જ, છતાં પણ તેનું બીજું નામ પ્રમાણ છે, એમ દર્શનકાળમાં સ્પષ્ટ જણાવવામાં આવ્યું છે.

નયોનો શુદ્ધ-અશુદ્ધ વિભાગ

આગમોની નિર્ધુક્તિ-ભાષ્ય-ચૂર્ણિ આદિ ટીકાઓમાં વ્યવહાર-નિશ્ચયનયો દ્વારા વિચારણાનું ક્ષેત્ર વ્યાપક બન્યું છે. તેમાં દ્વ્યાનુયોગ ઉપરાંત ચરણાનુયોગમાં પણ નિશ્ચય-વ્યવહારનો પ્રવેશ થયો છે. અને વળી નિશ્ચયનય એટલે શુદ્ધનય એમ પણ માનવામાં આવ્યું છે. આના મૂળમાં સમગ્રનયો વિષે શુદ્ધ નય અને અશુદ્ધ નય કયો એવો જે વિચાર કરવામાં આવ્યો છે, તે છે. આપણે અનુયોગદ્વારની આ પૂર્વે કરેલી ચર્ચામાં જોયું છે કે તેમાં નૈગમનય ઉત્તરોત્તર અવિશુદ્ધમાંથી વિશુદ્ધ, વિશુદ્ધતર, વિશુદ્ધતમ

કેમ અને છે તેની વિચારણા તો હતી જ. તેને આધારે સમગ્ર નયોના સંદર્ભમાં શુદ્ધ-અશુદ્ધની વિચારણા કરવી એ દીકાકારો માટે સરલ થઈ પડે તેમ હતું. આવી વિચારણા આચાર્ય જિનભદ્રના વિશેષાવશ્યક ભાષ્યમાં અને તેની દીકામાં થયેલી જેવા મળે છે. તેમણે સામાયિકક્રિયાના કરણ વિષેના વિચાર પ્રસંગે બધા નયોને બે વિભાગમાં વહેંચી નાખ્યા છે : શુદ્ધ અને અશુદ્ધ—અને કહ્યું છે કે અશુદ્ધ નયોની અપેક્ષાએ તે અકૃત છે અને શુદ્ધ નયોની અપેક્ષાએ કૃત છે. પણ સમય એટલે કે સિદ્ધાન્ત એવો છે કે તે કૃતાકૃત છે. સારાંશ એ છે કે વિભિન્ન નયો તેને કૃત કે અકૃત કહે છે પણ સ્વાદ્વાદને આધારે તેને કૃતાકૃત માનવું જોઈએ—એટલે કે પ્રમાણુ દષ્ટિએ તે કૃતાકૃત છે.

—વિશેષાં ગા. ૩૩૭૦

આ માયાની દીકા સ્વોપસ તો મળતી નથી, કારણ કે તે અધૂરી જ રહી ગઈ છે પણ તેની પૂર્તિ કરનાર દોહાર્થની દીકામાં જણાવવામાં આવ્યું છે કે—“અશુદ્ધનવાઃ દ્રવ્યાર્થપ્રધાનાઃ નૈગમસંગ્રહવ્યવહારાઃ । તેષા મતેન અકૃતં સામાયિકં નિત્યત્વાત્ નમોવત્ । દ્રવ્યાર્થતઃ સર્વમેવ વસ્તુ નિત્યમિતિ પક્ષધર્મત્વમ્ । શુદ્ધનવાસ્તુ ઋજુસત્તાદયઃ । તેષાં મતેન કૃતં સામાયિકં અનિત્યત્વાત્ વત્વત્ । પર્યાયાર્થતઃ સર્વમેવ અનિત્યં કૃતકં વ વસ્તુ ઇતિ પક્ષધર્મત્વમ્ । एवमेकान्ते મજ્જદયમ્ । અથ કૃતાકૃતત્વમુખ્યરૂપં સ્યાદ્વાદસમયસન્નાવાત્ । તત્ પુનઃપ્રમયરૂપત્વં દ્રવ્યાર્થપર્યાયાર્થનયવિષયકાવશાત્ મ્ભવતિ ।”

—વિશેષાં કોટ્યાર્યટીકા ।

સારાંશ એ છે કે નૈગમ, સંગ્રહ અને વ્યવહારનયો દ્રવ્યાર્થપ્રધાન છે; અને તે અશુદ્ધ નયો છે. દ્રવ્યાર્થપ્રધાન હોઈ તે વસ્તુને નિત્ય માને છે, પણ ઋજુસત્તાદિ એટલે ઋજુસત્ત, શુદ્ધ, સમભિરૂદ અને એવંજૂત એ પર્યાયાર્થપ્રધાન છે; અને શુદ્ધ નયો છે. પર્યાયપ્રધાન હોઈ તે નયો વસ્તુને અનિત્યરૂપે માને છે પણ સ્વાદ્વાદમાં તો બધા નયોનો સમાવેશ હોઈ તે દ્રવ્ય અને પર્યાય બન્નેને સ્વીકારી વસ્તુને નિત્યાનિત્ય માને છે.

દોહાર્થની આ દીકાનું અનુસરણ કરીને આં કોટ્યાર્યાર્થ અને આં હેમચંદ્ર મલધારી પણ શુદ્ધ-અશુદ્ધ નયોનો ઉક્ત વિભાગ માન્ય રાખે છે.

વળી, એક વસ્તુ એ પણ આમાં ધ્યાન દેવા જોવી છે કે નયો તે એક-એક અંત હોઈ એકાંત છે અને સ્વાદ્વાદ તે એકાંતોનો સમન્વય કરતો હોઈ અનેકાંત છે.

નયોના આવા શુદ્ધાશુદ્ધ વિભાગને ધ્યાનમાં રાખીને જ આચાર્ય જિનભદ્રે નિશ્ચયનયને શુદ્ધ નય કહ્યો છે કારણ કે તેમને મતે વ્યવહાર એ અશુદ્ધ નયમાં સમાવિષ્ટ છે તે આપણે ઉપર જોયું. આચાર્ય જિનભદ્રે મૂળ ગાથામાં “નેષ્ઠહયનમણ અજ્ઞાની” (વિશેષાં ગા. ૧૧૫૧) છતાં કહ્યું છે પણ તેની પોતે જ રચેલી દીકામાં કહ્યું છે કે—“શુદ્ધનવામિપ્રાયોડયમ્”—છતાં. આથી ક્લિત થાય છે કે તેઓ નિશ્ચયનયને શુદ્ધ નય માને છે.

નૈગમ-સંગ્રહ-વ્યવહાર એ સમગ્રની સંજ્ઞા વ્યાવહારિક નય પણ છે એવો મત ચૂર્ણિમાં વ્યક્ત થયેલો છે અને એ જ પ્રસંગે ઋજુસત્તાદિ ચારને ચૂર્ણિમાં શુદ્ધ નયને નામે ઓળખાવ્યા છે આથી એ પણ ક્લિત થઈ જાય છે કે શેષ નૈગમાદિ અશુદ્ધ નયો છે, જેનું ખીજું નામ વ્યાવહારિકનયો પણ છે.—“વવહાર-ગહણેય ય જોગમ-સંગ્રહ-વવહારા વવહારિગતિ ગદિતા.....તજ્જુસુતાદીણં પુણ વવજ્ઞં સુદનયાણં..... આશં ચૂર્ણિ પૃ. ૪૨૦ ।

આ ઉપરથી આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે વ્યવહાર એ અશુદ્ધ નય છે અને નિશ્ચય એ શુદ્ધ નય છે એવો અભિપ્રાય આગમની દીકાના કાળમાં સ્થિર થયો હતો.

વળી, અહીં એક ખીજી વિશેષતા તરફ પણ ધ્યાન દેવું જરૂરી છે; તે એ કે, આગળ આપણે

જેનું કે, વ્યવહાર એ વિશેષને માની ચાલે છે પણ શુદ્ધાશુદ્ધતા વિકાસમાં વ્યવહાર દ્રવ્યાર્થિકપ્રધાન છે; એટલે કે તે સામાન્યને માને છે એમ કહેવાય. અને નિશ્ચય એ પર્યાયાર્થિક હોઈ વિશેષને વિષય કરે છે. આનું રૂપદીકરણ એમ સંભવે કે વૈશિષ્ઠિકો અને નૈયાયિકો જેને સામાન્યવિશેષ કહે છે એટલે કે જે અપરસામાન્યને નામે ઓળખાય છે તે સત્તા સામાન્યની અપેક્ષાએ વિશેષ છતાં પોતાના વિશેષોની અપેક્ષાએ સામાન્ય છે, એટલે તેને અપેક્ષાબદ્ધ સામાન્ય કે વિશેષ કહી શકાય. તાત્પર્ય એ થયું કે વ્યવહાર પરસામાન્યને નહિ પણ અપરસામાન્યને વિષય કરે છે, જે સત્તાસામાન્યની અપેક્ષાએ વિશેષ છે. આથી વ્યવહારનયને સામાન્યઆદી કહ્યો તે, અને વિશેષઆદી કહ્યો તે, બન્નેમાં કશો વિરોધ રહેતો નથી.

વ્યવહારનો વિષય

સાત નયમાં જે વ્યવહારનય છે તેના વિષયનું વિવેચન કરતાં ભાષ્યકાર આચાર્ય જિનભદ્ર જણાવે છે કે વિશેષથી ભિન્ન એનું સામાન્ય કોઈ છે જ નહિ કારણ કે અરવિષાણની જેમ તે ઉપલબ્ધ થતું નથી—

“ન વિસેનત્યંતરભૂઅમત્થિ લામણ્ણમાહુ વવહારો ।

उत्तमववहारामावाओ लरविसाणं व ॥”

—વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય-રૂપ

આપણે પ્રથમ જોઈ ગયા છીએ કે વ્યવહારનય સામાન્યઆદી નહિ પણ વિશેષઆદી છે; એનું જ જ આ સમર્થન છે.

ગુરુ-લક્ષ્ય વિશે

ગુરુ-લક્ષ્યનો વિચાર તાત્ત્વિક રીતે અને વ્યાવહારિક રીતે નિશ્ચય અને વ્યવહારનયો વડે આચાર્ય જિનભદ્રે કર્યો છે તે પ્રસંગ આ પ્રમાણે છે—આવશ્યક નિર્ણયક્રિયામાં જન્માવવામાં આવ્યું હતું કે ઔદારિક, વૈશિષ્ઠિક ગુરુલક્ષ્ય દ્રવ્યો છે અને કર્મ, મન, ભાષા એ અગુરુલક્ષ્ય દ્રવ્યો છે. (વિશેષા૦ ગા. ૧૫૮ એ આવા૦ નિ.૦ની ગાથા છે, વળી જુઓ આવશ્યક ચૂલ્લિ ૫૦ ર૬)

આ નિર્ણયગાથાનું રૂપદીકરણ કરતા આચાર્ય જિનભદ્ર જણાવે છે કે વ્યવહારનયને મતં કોઈ દ્રવ્ય ગુરુ હોય છે, જેમ કે લેખ—ટેખારો. કોઈ લક્ષ્ય હોય છે, જેમ કે દીપશિખા. કોઈ ગુરુલક્ષ્ય-ઉભય હોય છે જેમ કે વાયુ અને કોઈ અગુરુલક્ષ્ય—નોભય હોય છે જેમ કે આકાશ. પણ નિશ્ચયનયને મતે તો સર્વથા લક્ષ્ય કે સર્વથા ગુરુ કોઈ દ્રવ્ય હોતું જ નથી પણ બાદર—સ્થલ દ્રવ્ય ગુરુલક્ષ્ય છે અને બાકીના બધા દ્રવ્યો અગુરુલક્ષ્ય છે. —વિશેષા૦ ગા. ૧૫૯-૧૬૦

આ બાબતમાં વ્યવહારનય પ્રશ્ન કરે છે કે જો ગુરુ કે લક્ષ્ય જેનું કોઈ દ્રવ્ય હોય જ નહિ તો જીવપુદ્ગલોનું ગમન જે ઊર્ધ્વ અને અધઃ થાય છે તેનું શું કારણ? અને તો માનીએ છીએ કે જે લક્ષ્ય હોય તે ઊર્ધ્વગામી બને અને જે ગુરુ હોય તે અધોગામી બને. આથી જીવ-પુદ્ગલોને ગુરુ અને લક્ષ્ય માનવા જોઈએ, કારણ કે તેમનું ગમન ઉર્ધ્વ પણ થાય છે અને નીચે પણ થાય છે—વિશેષા૦ ગા. ૧૬૧-૧૬૨. માટે માત્ર ગુરુલક્ષ્ય અને અગુરુલક્ષ્ય એમ બે પ્રકાર નહિ પણ ગુરુ, લક્ષ્ય, ગુરુલક્ષ્ય અને અગુરુલક્ષ્ય—એવા ચાર પ્રકારના દ્રવ્યો માનવા જોઈએ એવો વ્યવહારનયનો મત છે.

વ્યવહારનયના આ મતબબનો ઉત્તર નિશ્ચયનય આપે છે કે વ્યવહારનયમાં જે ઊર્ધ્વગમનનું કારણ લક્ષ્યતા અને અધોગમનનું કારણ ગુરુતા માનવામાં આવે છે તે અનિવાર્ય કારણ નથી કારણ દ્રવ્યની લક્ષ્યતા કે ગુરુતા એ જુદી જ વસ્તુ છે અને દ્રવ્યનો વીર્યપરિણામ એ સાવ જુદું જ તત્ત્વ છે. અને વળી દ્રવ્યનો ગતિપરિણામ તે પણ જુદું જ તત્ત્વ છે. આમાં કોઈ કાર્યકારણભાવ જેનું નથી.

—વિશેષા૦ ગા. ૧૬૩

આમ માનવાનું કારણ એવું છે કે પરમલઘુ મનાતા પરમાણુ પણ ઊંચે જવાને બદલે નીચે પણ ગમન કરે છે. તો પછી તેમાં શી હેતુ માનશો? એટલે કે જો લઘુતા એ ઊર્ધ્વગમનમાં હેતુ હોય તો પરમાણુ ઊંચે જવાને બદલે નીચે કેમ જાય? તેના નીચા જવામાં લઘુતા સિવાય બીજું જ કંઈ કારણ માનવું રહ્યું. વળી ધૂમાદિ જે નરી આંખે દેખાય છે તે સ્થલ છે છતાં તે ઊર્ધ્વગમન કેમ કરે? જો સ્થલતા એ અધોગમનમાં નિમિત્ત હોય તો ધૂમ નીચે જવો એઈએ; પણ તે તો ઊંચે જાય છે, આમ કેમ બન્યું? વળી, મહારુર એવા વિમાનાદિ નીચે જવાને બદલે આકાશમાં ઊંચે કેમ ઊડી શકે છે? વળી, સાવ સદૃશ દેહવાળો દેવ પણ મોટા પર્વતને કેમ ઊંચો કરે છે?

—વિશેષા૧૦ ગા. ૬૬૪-૬૬૫

જો ભારી પર્વત નીચે જવાને બદલે ઊંચો જાય છે તેમાં દેવતા વીર્યને કારણ માનશો તો વ્યવહાર-સંમત યુરુતા એકંતે અધોગમનનું કારણ છે એ અચૂકત હરે છે; અને એ જ પ્રમાણે લઘુતા એ ઊર્ધ્વગમનનું એકંતે કારણ છે એ પણ અચૂકત હરે છે—વળી ગતિ-સ્થિતિપરિણામને કારણે પણ જીવ-પુદ્ગલોની ગતિ-સ્થિત થતી હોઈ તેમાં પણ યુરુતા કે લઘુતાની કારણતાનું અતિક્રમણ છે જ. આથી વ્યવહારનયનો મત અચૂકત હરે છે.

—વિશેષા૧૦ ગા. ૬૬૭

આમ પ્રસ્તુતમાં લોકવ્યવહારમાં જે સ્થલ દૃષ્ટિથી ઊર્ધ્વ-અધોગમનના કારણરૂપે લઘુતા-યુરુતાને માનવાની પ્રથા હતી તે વિરુદ્ધ તત્ત્વવિચાર કરીને તેની કારણતાનો નિરાસ નિશ્ચયનય કરે છે. આમાં વ્યવહાર-નિશ્ચયનયનો વિચાર સાંઘૃતિક-પારમાર્થિક સત્ત્વના વિચાર તરફ પ્રગતિ કરતો હોય એમ જણાય છે. વળી ન્યાય વૈશેષિકમાં યુરુત્વમાત્ર માન્યું છે અને લઘુત્વને તેના અભાવરૂપ માન્યું છે અને યુરુત્વને કારણે પનન માન્યું છે તે વિચાર પણ આચાર્યની સમક્ષ છે જ.

જ્ઞાન-ક્રિયા વિષે

નિર્મુક્તિના વિચાર પ્રસંગે આપણે જોયું છે કે તેમાં જોનો ચારિત્રાત્મા વિહત થયો તેનો જ્ઞાન-દર્શન આત્મા પણ વિધાતને પામ્યો એવો વિચાર છે. આના જ અનુસંધાનમાં ભાષ્યમાં નિશ્ચયનયને મતે જે એમ કહેવામાં આવ્યું છે કે જો જ્ઞાનનું કૃણ સમ્યગ્ ક્રિયામાં ન આવે તો તે જ્ઞાનને અજ્ઞાન માનવું (વિશેષા૧૦ ૧૧૫૧) તે ઉક્ત પક્ષની બીજી બાજુ રજૂ કરે છે. જે પ્રકારે ચારિત્રનો નાશ થવાથી જ્ઞાન-દર્શન પણ નષ્ટ થયેલાં નિશ્ચયનય માને છે તે જ પ્રકારે જો જ્ઞાન, ક્રિયામાં ન પરિણમે તો તે જ્ઞાનને પણ અજ્ઞાન માનવું એઈએ એવો નિશ્ચયનો અભિપ્રાય છે. અહીં યથાર્થતા કરતાં મૂલ્યાંકનની દૃષ્ટિને મહત્ત્વ આપવામાં આવ્યું છે. શ્રમણજીવનમાં કે કોઈ પણ જીવનમાં જ્ઞાન કરતાં ક્રિયાનું મહત્ત્વ એટલા માટે છે કે મોક્ષનું સાક્ષાત્ કારણ ક્રિયા એટલે કે ચારિત્ર અને છે કારણ કે કેવળજ્ઞાન થયા પછી પણ જ્યાં સુધી ચારિત્રની પરાકાશ નથી થતી ત્યાં સુધી મોક્ષ નથી, આથી જ્ઞાન અને ચારિત્ર એ બેમાં ચારિત્રનું મૂલ્ય મોક્ષદૃષ્ટિએ વધે છે. આથી ચારિત્રના તાજવે તોળીને જ્ઞાનની સાર્થકતા કે નિરર્થકતાને નજર સમૃદ્ધ રાખીને તેના જ્ઞાન-અજ્ઞાન એવા બેદ કરવામાં આવ્યા છે, અને નહિ કે તેની યથાર્થતા કે અયથાર્થતાને આધારે.

કર્તૃત્વ વિષે

આચાર્ય જિનભદ્ર સમક્ષ એ પ્રશ્ન હતો કે સામાયિક કોણે કર્યું? આનો ઉત્તર તેમણે વ્યવહાર-નિશ્ચયનો આશ્રય લઈને આપ્યો છે કે વ્યવહારથી તો તે જિનેન્દ્ર ભગવાન અને ગણ્યધરે સામાયિક કર્યું છે અને નિશ્ચયનયે તો જે વ્યક્તિ સામાયિક ક્રિયા કરે છે તેણે જ તે કર્યું છે. તાત્પર્યાર્થ એવો છે કે સામાયિક શ્રુત જે બાજુ છે તેની રચના તો તીર્થંકર અને ગણ્યધરે કરી છે તેથી તે તેના કર્તા કહેવાય.

પણ સામાયિક એ તો સમભાવની ક્રિયા છે અને તે તો આત્મગુણ હોઈ જે આત્મા તે ક્રિયા કરે તેણે જ તે અંતરંગ સામાયિક કશું હોઈ તે જ તેનો કર્તા કહેવાય. આમ સામાયિક શ્રુત અને સામાયિક ભાવ એ ક્રમે વ્યવહાર અને નિશ્ચયના વિષય બને છે.

—વિશેષા ગાં ૩૩૮૨

સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનોત્પત્તિ વિશે (ક્રિયાભાણુ-કૃત વિશે)

ક્રિયાકાળમાં કાર્યનિષ્પત્તિ માનવી કે નિહાકાળમાં—આ જૂનો વિવાદ છે, આની સાથે અસત્કાર્ય-વાદ અને સ-કાર્યવાદ પણ સંકળાયેલા છે. ભગવાન મહાવીર અને જમ્ભવીનો મતભેદ પણ આ વિષે જ હતો. આ વિવાદનો વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયના મતોમાં સમાવેશ કરવાનો પ્રયત્ન આં જિનભદ્રે ભાળ્યોમાં કર્યો છે. તેમાં મિથ્યાત્વના ક્ષય, ઉપશમ કે ક્ષયોપશમ થયે સમ્યક્ત્વ એટલે કે સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યગ્જ્ઞાનની ઉત્પત્તિના પ્રસંગે તેમણે વ્યવહાર-નિશ્ચયની જે યોજના કરી છે તે આ પ્રમાણે છે—વ્યવહારનયને મતે સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાન જેનામાં ન હોય એટલે કે જે મિથ્યાદૃષ્ટિ અને અજ્ઞાની હોય તેને સમ્યક્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે. પણ નિશ્ચયનયનો મત છે કે સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનથી સહિતને જ સમ્યગ્જ્ઞાન થાય છે.

“सम्मत्तनाणरहियस्स नाणमुप्पज्झहि ति ववहारो ।

નેચ્છહ્યનઓ માસહ ઉપ્પજ્ઞહ તેહિ સહિઅસ્સ ॥”

—વિશેષા ગાં ૪૧૪. વળી જુઓ આપરશ્યકચ્ચુર્ણિ પૃ ૧૮, ૨૩

અહીં વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયો વચ્ચે જે શંકા-સમાધાન છે તે આ પ્રમાણે છે :

વ્યવહાર : સમ્યગ્જ્ઞાનને સમ્યગ્જ્ઞાન થતું હોય તો તો એનો અર્થ એ થયો કે જે જ્ઞાન-ઉત્પન્ન-સત્ છે તે જ ઉત્પન્ન થાય છે, અજ્ઞાન-અસત્ નહિ. પણ આપણે જોઈએ છીએ કે જે જ્ઞાત છે તે ઉત્પન્ન થતું નથી, પણ જે અજ્ઞાત હોય છે તે જ્ઞાન-ઉત્પન્ન થાય છે, જેમકે માટીના પિંડમાંથી અજ્ઞાત એવો ધડો જ્ઞાત થાય છે. પણ જે ધડો પ્રથમથી જ જ્ઞાત હોય તો તેને ઉત્પન્ન કરવાપણું કાંઈ રહેતું નથી. એટલે કે તેને વિશે કશું જ કરવાપણું રહેતું નથી, માટે અજ્ઞાતની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ, જ્ઞાતની નહિ. અને વળી જ્ઞાતની પણ જો ઉત્પત્તિ માનવામાં આવે, એટલે કે જે કૃત છે તેને પણ કરવામાં આવે તો પછી કરવાનાં ક્યાંઈ અંત જ નહિ આવે; એટલે કે કાર્યસમાપ્તિ કદી થશે જ નહિ. માટે માનવું જોઈએ કે મિથ્યાત્વી છવમાં સમ્યક્ત્વ અને સમ્યગ્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે, જે તેનામાં પ્રથમ હતો નહિ, પણ એમ ન માની શકાય કે સમ્યગ્જ્ઞાનને સમ્યગ્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે.

—વિશેષા ગાં ૪૧૫

વળી, કૃતને પણ કરવામાં આવે તો ક્રિયાનું કાંઈ ફળ મળે નહિ. અને વળી પૂર્વમાં ન હોય તે જ ક્રિયાના ફળરૂપે દેખાય છે તો કૃતને કરવાપણું ન હોવાથી સત્તાની ક્રિયા નહિ પણ અસત્તાની ક્રિયા માનવી ઘટે. વળી, એવું પણ નથી કે જે કાળમાં ક્રિયા શરૂ થઈ એ જ કાળમાં નિષ્પત્તિ થાય, પણ દીર્ઘકાલની ક્રિયા પછી ઘટાડિ દેખાય છે માટે તેની ક્રિયાનો કાળ દીર્ઘ માનવો જોઈએ. આમ વિચારતાં મિથ્યા જ્ઞાનને દીર્ઘકાળ પછી સમ્યગ્જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે એમ માનવું જોઈએ.

—વિશેષા ગાં ૪૧૬

વળી, કોઈ પણ કાર્યનો આરંભ કરીએ છીએ ત્યારે આરંભમાં તો તે દેખાતું નથી, પણ ક્રિયાની સમાપ્તિ થયે તે દેખાય છે, માટે પણ ક્રિયાકાળમાં કાર્યને સત્ માની શકાય નહિ, તે જ રીતે ગુરુ પાસેથી તત્ત્વનું શ્રવણ કરવાની ક્રિયા ચાલી રહી હોય ત્યારે તત્કાળે કોઈ જ્ઞાન થઈ જતું નથી પણ

અવશ્યાદિ ક્રિયાની સમાપ્તિ થયે જ્ઞાન થાય છે. સારાંશ એ છે કે ક્રિયાકાળમાં કાર્ય હેખાતું નથી માટે તે નથી પણ ક્રિયાની નિષ્ફાળ થયે તે દેખાય છે તો ક્રિયાકાળમાં નહિ પણ ક્રિયાનિષ્ફાળકાળમાં તે માનવું જોઈએ. માટે માનવું જોઈએ કે મિથ્યાદૃષ્ટિ અને આત્માની સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનને પામે છે, પણ સમ્યગ્દૃષ્ટિ કે સમ્યજ્ઞાની નહિ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૭

નિઃશ્ચયનય : અજ્ઞાત હોય તે જ્ઞાત થાય એ માની શકાય તેવી વાત નથી, કારણ કે જે અજ્ઞાત છે તે અભાવરૂપ છે અને અભાવની તો ખરવિષાણુની જેમ ઉત્પત્તિ સંભવતી જ નથી. માટે અજ્ઞાતની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ નહિ. અને જો અજ્ઞાત પણ ઉત્પન્ન થતું હોય તો ખરવિષાણુ પણ ઉત્પન્ન થાય. માટે અસત્ત્વની નહિ પણ સત્ત્વની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ. આથી જ અમે કહીએ છીએ કે સમ્યક્ત્વને અને સમ્યજ્ઞાનીને સમ્યક્ત્વ અને સમ્યજ્ઞાન થાય છે, મિથ્યાત્વને નહિ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૮

વળી, જેમ સત્ત્વની ક્રિયા માનવામાં ક્રિયાનો વિરામ નહિ થાય તેમ અસત્ત્વની ક્રિયા માનવામાં ક્રિયાનો વિરામ નહિ થાય, કારણ, તમે અસત્ત્વ એવા ખરવિષાણુ વિશે ગમે એટલી ક્રિયા કરો પણ તે કદી ઉત્પન્ન જ થવાનું નહિ. આમ ક્રિયાવિરામનો અભાવ તો બન્ને પક્ષે સમાન છે. પણ વધારામાં અસત્કાર્ય-પક્ષે એ ક્રિયાવિરામ આદિ દોષોનો પરિહાર શક્ય નથી. સત્ત્વ એવા આકાશાદિ વિશે પર્માણ્વતરની અપેક્ષાએ ક્રિયાવિરામ થકી શકે છે, પણ અસત્ત્વમાં તો એવો પણ સંભવ રહેતો નથી. વળી, ઉત્પત્તિની પૂર્વે કાર્ય સર્વથા અસત્ત્વ હોય તો તે જેમ ઉત્પત્તિ પછી દેખાય છે તેમ ખરવિષાણુ પણ પછી કેમ નથી હેખાતું ? માટે માનવું જોઈએ કે કાર્ય, ઉત્પત્તિની પૂર્વે ખરવિષાણુ જેમ સર્વથા અસત્ત્વ નથી. આમ સર્વથા અસત્ત્વની ઉત્પત્તિ માનવામાં દોષો છે, જેનું નિવારણ થઈ શકતું નથી.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૧૯

વળી, કાર્યનિષ્પત્તિમાં દીર્ઘકાળની વાત કરી તે પણ યુક્ત નથી, કારણ કે ધજાની ઉત્પત્તિ પહેલાં સ્થાસાદિ અનેક કાર્યો ઉત્પન્ન થાય છે તે કાર્યો ંનિસમયે ઉત્પન્ન થાય છે અને તે પરસ્પર વિલક્ષણુ પણ છે. આમ ધગ્ગા બધા કાર્યો માટે લાંબો કાળ ગયો તેમાં એ બધો ક.ળ ધટક્રિયાનો હતો એમ કેમ કહેવાય ?

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૦

વળી, કાર્યની ક્રિયાના આરંભમાં તે હેખાતું નથી માટે તે સત્ત્વ હોઈ શકે નહિ એવો જે આક્ષેપ કરવામાં આવ્યો છે તેનો ઉત્તર એ છે કે તમે જે ક્રિયાનો આરંભ કહો છો તે તેની ક્રિયાનો તો આરંભ છે નહિ તો પછી તે ત્યારે કેવી રીતે દેખાય ? જેમ ધટનો આરંભ કરીએ ત્યારે ધટ જોવાની આશા રાખવી એ બ્યર્થ છે તેમ ધટ પહેલાના જે સ્થાસાદિ કાર્યો છે તેની ક્રિયાના આરંભમાં પણ જો ધટ ન દેખાય તો તેમાં કાંઈ આશ્ચર્ય નથી. અને સ્થાસાદિ કાંઈ ધગો નથી જેથી તેના આરંભે તે દેખાય. માટે આરંભમાં હેખાતો નથી—ધસાદિ જે આક્ષેપ છે તે યુક્ત નથી.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૧

વળી, ધગો અંતિમ ક્ષણમાં દેખાય છે માટે તેને તે ક્ષણમાં સત્ત્વ માનવો જોઈએ, પૂર્વક્રિયાકાળમાં નહિ—એ જે તમે કહ્યું તેમાં અમારે એટલું જ કહેવાનું છે કે ધજાનો આરંભ તો અન્યક્રિયાકાળમાં જ છે તેથી તે અન્યક્રિયાકાળે દેખાય છે. આમાં શું અશુભત્વ છે ?

વળી, વર્તમાનકાળમાં બ્યારે તે ક્રિયામાણુ છે ત્યારે તેને કૃત ન માનો અને અકૃત માનો તો પછી તેને કૃત ક્યારે માનશો ? અતીત કાળ તો નષ્ટ હોઈ અસત્ત્વ છે તો તે તેને કેવી રીતે કરી શકશે ? અને

૩૮ : શ્રી મહાવીર જૈન વિધાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્ન

વળી ભવિષ્યકાળ તો હજી અનુપન્ન હોઈ અસત છે, તો તેમાં પણ તે કૃત કેવી રીતે થાય ! માટે ક્રિયામાણુને જ કૃત માનવું જોઈએ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૨

જે ક્રિયામાણુ કૃત હોય તો પછી તે ક્રિયામાણુ હોમ ત્યારે કેમ દેખાતું નથી—એવો જે આક્ષેપ કરવામાં આવ્યો છે તે પણ યુક્ત નથી કારણ કે પ્રતિ સમયમાં જે જુદાં જુદાં કાર્યો નિરૂપન્ન થઈ રહ્યાં છે તેથી નિરપેક્ષ થઈને તમે માત્ર ધડાનો જ અભિલાષ ધરાવો છો, આથી તે તે કાર્યના કાલને ધડાનો કાળ મણીને તમે માનવા લાગી જાય છે કે મને ક્રિયાકાળમાં ધડો દેખાતો નથી. આ તમારી સ્થૂલભુદ્ધિનું પરિણામ છે. તે તે કાળમાં થતા કાર્યની ઉપેક્ષા ન કરો તો તે તે કાળે તે તે કાર્ય દેખાશે જ, ભલે ધડો ન દેખાય. અને જ્યારે ધડો ક્રિયામાણુ દરો ત્યારે તમને ધડો પણ કૃત દેખાશે જ, માટે જરા સદ્મજુદિધી વિચારો.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૩

વ્યવહાર : પણ કાર્ય અન્ય સમયમાં જ થાય એમ શા માટે માનવું ? પ્રથમ સમયમાં પણ તે કેમ ન થાય ?

નિશ્ચય : એટલા માટે કે કાર્ય કારણ વિના તો થતું નથી, અને જે કાળે કારણ હોય છે તે જ કાળે કાર્ય થાય છે. માટે તે અન્ય કાળમાં થતું પણ નથી અને તેથી દેખાતું પણ નથી. આ પ્રકારે એ બાબત સિદ્ધ થઈ કે ક્રિયાકાળમાં જ કાર્ય હોય છે; એટલે કે ક્રિયામાણુ કૃત છે, અને નહિ કે ક્રિયા ઉપરન થઈ જાય પછી; એટલે ક્રિયાનિષ્ઠા થયે કાર્ય થતું નથી.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૪

વળી, જ્ઞાનનો જ્યારે ઉત્પાદ થઈ રહ્યો છે; એટલે કે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની ક્રિયા થઈ રહી છે ત્યારે પણ જે જ્ઞાનને અસત માનવામાં આવે તો પછી તે ઉત્પાદ કોનો ? અને એ કાળમાં પણ જે અજ્ઞાન હોય તો પછી જ્ઞાન ક્યા કાળમાં થશે ? માટે માનવું જોઈએ કે સમ્યજ્ઞાનીને સમ્યજ્ઞાન થાય છે, અજ્ઞાનને નહિ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૫

વળી, જે તમે એમ માનો છો કે શ્રવણાદિ કાલ જુદો છે અને તે પછી જ્ઞાનોત્પત્તિ થાય છે—છત્વાદિ. એ બાબતમાં અમારું મતલબ છે કે શ્રવણાદિ કાલ છે તે જ તો જ્ઞાનોત્પત્તિનો કાળ છે. પણ સામાન્ય શ્રવણ નહિ પણ વિશેષ પ્રકારનું જે શ્રવણ છે; એટલે કે એવું શ્રવણ જે સાક્ષાત્ મનિજ્ઞાનનું કારણ છે, તેનો કાળ તે જ મનિજ્ઞાનનો કાળ સમજવાનો છે અને તેવો તો અન્ય દાણમાં સંભવે, જ્યારે મનિજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૪૨૬

પ્રસ્તુત ચર્ચાની ભૂમિકા સમજવા માટે અન્યવાદમાં કરેલી ઉત્પાદની ચર્ચા, જે માધ્યમિક કારિકામાં કરવામાં આવી છે તે—(માધ્યમિકકારિકાવૃત્તિ પ્રથ ૧૩, ૧૦૦, ૧૩૮, ૧૫૭, ૧૮૧, ૧૮૬, વગેરે) વિશેષરૂપે અવગાહવાની જરૂર છે. વળી, સાંખ્યોનો સ્વકાર્યવાદ (સાંખ્ય કા૦ ૯) અને નૈયાયિક આદિનો અસત કાર્યવાદ વગેરે (ન્યાયમૂર્ત ૪. ૧. ૧૪-૧૮; ૪. ૧. ૨૫-૩૩, ૪. ૧. ૪૪-૫૨) તથા જૈનોનો સદસત્ કાર્યવાદ જે આ પૂર્વે ચર્ચવામાં આવ્યો છે તેનું પણ અવગાહન જરૂરી છે (સન્મતિતર્ક ૩, ૪૭-૪૯; પંચાસ્તિકાથ ગા૦ ૧૫, ૧૯. ૬૦ આદિ, નયચક્ર તૃતીય અર).

જમાલિએ ફરેલ નિહાવ

જમાલિ એમ માનતો કે કૃત તે જ કૃત છે અને ક્રિયામાણુ કૃત નહિ, પણ ભગવાન મહાવીર ક્રિયામાણુને કૃત માનતા, આથી અજે તે ચર્ચા પણ ક્રિયાકાળમાં કાર્યની નિરૂપતિ છે કે નિષ્કાળમાં એ

પ્રશ્નની આસપાસ જ છે. એટલે આચાર્ય જિનભદ્રે પૂર્વોક્ત વ્યવહારનિશ્ચયને આધારે જે ચર્ચા કરી છે તેવી જ રીતે આ ચર્ચા પણ સમાન યુક્તિઓ આપીને કરી છે એટલું જ નહિ, પણ બન્ને પ્રસંગે ધણી ગાથાઓ પણ સમાન જ છે—વિશેષતા દૃષ્ટાંતમાં સંચારો અને દહનક્રિયાની છે.

—વિશેષાં ગાં ૨૩૦૮-૨૩૨૨

કેવળની ઉત્પત્તિ વિષે

જે પ્રકારની ચર્ચા સમ્યક્ત્વ અને જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ વિષે કરવામાં આવી છે તેવી ચર્ચાને કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ વિષે પણ અવકાશ છે, અને વસ્તુતઃ તે કોઈપણ ઉત્પત્તિ વિષે લાગુ પડી શકે છે. કેવળજ્ઞાન વિષે કહેવામાં આવ્યું છે કે નિશ્ચયને મતે જે સમય કેવળાવરણના ક્ષયનો છે તે જ કેવળની ઉત્પત્તિનો પણ છે. અને વ્યવહારને મતે ક્ષય પછીના સમયે કેવળજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે.

—વિશેષાં ગાં ૧૩૩૪

આ બાબતમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચય પોતપોતાનું સમર્થન આ પ્રમાણે કરે છે :

વ્યવહારે : ક્રિયાકાલ અને ક્રિયાની નિશ્ચયો કાળ એક નથી, માટે બંધાં સુધી કર્મ ક્ષીયમાણ હોય ત્યાં સુધી તેનું કાર્ય જ્ઞાન સંભવે નહિ, પણ બંધારે કર્મ ક્ષીય થઈ જાય ત્યારે જ્ઞાન થાય.

—વિશેષાં ગાં ૧૩૩૫

નિશ્ચય : ક્રિયા એ ક્ષયમાં હેતુ હોય તો ક્રિયા હોય ત્યારે ક્ષય થવો જોઈએ, અને ક્રિયા જો ક્ષયમાં હેતુ ન હોય તો પછી તેથી જુદું કાર્ય કારણ છે, જે ક્રિયાના અભાવમાં પણ જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરે ? એટલે વિવશ થઈ જો એમ કહો કે ક્રિયાથી ક્ષય થાય છે તો પછી એમ કેમ બને કે ક્રિયા અન્ય કાળમાં છે અને ક્ષય અન્ય કાળમાં ? માટે જે કાળમાં ક્રિયા છે તે જ કાળમાં ક્ષય છે અને તે જ કાળમાં જ્ઞાન પણ છે.

—વિશેષાં ગાં ૧૩૩૬

વળી, જો ક્રિયાકાળમાં ક્ષય ન હોય તો પછીના કાળે કેવી રીતે થાય ? અને જો ક્રિયા વિનાના એટલે કે અક્રિયાકાળમાં પણ ક્ષય જ્ઞાનવામાં આવે તો પછી પ્રથમ સમયની ક્રિયાની પણ શી આવશ્યકતા રહે ? તે વિના પણ ક્ષય થઈ જવો જોઈએ.

—વિશેષાં ગાં ૧૩૩૭

વળી, આગમમાં પણ ક્રિયાકાલ અને નિઃકાળાનું એકત્વ જ્ઞાનવામાં આવ્યું છે તે પણ જુઓ—તેમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે જે નિર્દોષમાણુ છે તે નિર્દોષ છે—તે જ પ્રમાણે જે ક્ષીયમાણુ છે તે ક્ષીય છે એમ કહી શકાય. વળી, આગમમાં એ પણ કહ્યું છે કે કર્મની વેદના છે અને અકર્મની નિર્જરા છે. એ ઉપરથી પણ કહી શકાય કે નિર્જરાકાળે આવરણ—કર્મ છે નહિ.

—વિશેષાં ગાં ૧૩૩૮

વળી, આવરણનો અભાવ હોય છતાં પણ જો કેવળજ્ઞાન ન થાય તો પછી તે ક્યારે થશે ? અને જો ક્ષયકાળે નહિ પણ પછી ક્યારેક કેવળજ્ઞાન જ્ઞાનવામાં આવે તો તે અધારણુ છે એમ જ્ઞાનવું પડે. તો પછી બને એમ કે જે કારણ વિના જ ઉત્પન્ન થયું હોય તે કારણ વિના જ પતિત પણ થાય. માટે આવરણનો વ્યય અને કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો સમય, અંધકારનો નાશ અને પ્રકાશની ઉત્પત્તિના સમયની જેમ, એક જ જ્ઞાનવો જોઈએ. અને આ જ પ્રમાણે સર્વભાવોની ઉત્પત્તિ અને વ્યય વિષે સમજી લેવું જોઈએ.

—વિશેષાં ગાં ૧૩૩૯-૪૦

આચર્યક ઔણિ(૫૦ ૭૨-૭૩)માં કેવળજ્ઞાન વિષે એક નવી વાત કહેવામાં આવી છે તે પણ અહીં નોંધવી જરૂરી છે. કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં કોઈ ક્રમનિયમ નથી. કોઈ મતિશ્રુત પછી તરત જ

કેવળને પ્રાપ્ત કરે છે, તો વળી કોઈ અવધિ પછી મનઃપર્ચાય અને પછી કેવળને ઉત્પન્ન કરે છે; તો કોઈ વળી મનઃપર્ચાય પછી અવધિ અને પછી કેવળ એ ક્રમે કેવળને પામે છે. આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે નિશ્ચયને મતે જ્ઞાન એક જ છે અને તે છે કેવળજ્ઞાન; પણ તે જ જુદાં જુદાં આવરણોને લાઈને જુદાં જુદાં આભિનિબોધિક આદિ નામો ધારણ કરે છે.

સિદ્ધિ—ઉપત્તિ વિષે

શન્યતાદી એમ માનતા હતા કે વસ્તુ સ્વતઃ, પરતઃ, ઉભયતઃ કે નોભયતઃ સિદ્ધ થતી નથી. તેથી તે ચતુષ્કોટિવિનિર્મ્યુક્ત છે, અર્થાત્ પ્રતીસસમ્યુત્પન્ન છે. આ બાબતમાં આચાર્ય મિનહરે વ્યવહાર અને નિશ્ચયનયથી આ પ્રમાણે વિચારણા કરી છે—કોઈક વસ્તુ સ્વતઃ સિદ્ધ છે : જેમકે મેષ, કોઈક પરતઃ સિદ્ધ છે : જેમકે ઘરો. અને કોઈક ઉભયતઃ સિદ્ધ છે : જેમકે પુરુષ. અને કોઈક નિત્યસિદ્ધ છે : જેમકે આકાશ—આ વ્યવહારનયનનું મન્તવ્ય છે. પણ નિશ્ચયનું મન્તવ્ય એવું છે કે બધી વસ્તુઓ સ્વતઃ સિદ્ધ જ છે, પર તેમાં નિમિત્ત ભલે અને પણ પોતામાં સામર્થ્ય ન હોય તો તે નિમિત્ત કાંઈ કરી શકતું નથી. જેમકે ખરવિષાણુમાં સામર્થ્ય નથી તો તેમાં ગમે તેટલાં નિમિત્ત મળે પણ તે સિદ્ધ થશે નહિ. માટે વસ્તુની સિદ્ધિ સ્વતઃ જ માનવી જોઈએ.

—વિશેષા૦ ગા૦ ૧૭૧૭-૧૭૧૮

આ વિચારણામાં ઉપાદાનને મુખ્ય માની સ્વતઃ સિદ્ધિ માની છે અને તેમાં નિમિત્તકારણોને ગૌણ માન્ય છે. તેથી તેનો ઉપયોગ છતાં તેને ગણતરીમાં લીધું નથી અને સિદ્ધિ સ્વતઃ કહી છે. આચાર્ય કુંદકુંતની ઉપાદાન નિમિત્તની ચર્ચા આને મળતી છે અને તેમના મત પ્રમાણે પણ ઉપાદાનનું પ્રાપ્ત્ય છે. વ્યવહાર-નિશ્ચયની ચર્ચામાં આ ચર્ચા પણ વસ્તુસ્થિતિ કરતાં મૂલ્યાંકનની દૃષ્ટિએ ઘટ્ટ છે તે ધ્યાનમાં રાખવું જરૂરી છે.

નિર્જરા વિષે

વ્યવહારભાષ્યમાં નિર્જરા વિષે જે ચર્ચા કરવામાં આવી છે તેમા પણ ઉપાદાન બળવાન કે નિમિત્ત એ જ સમરથા છે અને તેનો વિચાર વ્યવહાર અને નિશ્ચયથી કરવામાં આવ્યો છે.

વ્યવહારનયને મતે ઉત્તરોત્તર ગુણાધિક વસ્તુ વડે ઉત્તરોત્તર અધિક નિર્જરા થાય છે. તત્તરપર્ય એ છે કે વ્યવહારનય નિર્જરામાં બાહ્ય નિમિત્તને બળવાન માને છે; પણ નિશ્ચયનયને મતે તો આત્માના ભાવની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ મતે તે કોઈ વસ્તુથી ઘટ્ટ શકે છે, અને એ આત્માનો ભાવ ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધ થાય તે માટે એ જરૂરી નથી કે નિમિત્ત ગુણાધિક જ હોવું જોઈએ. ગુણહીન નિમિત્તથી પણ ઉત્તરોત્તર ભાવવિશુદ્ધિ ઘટ્ટ શકે છે. એટલે નિર્જરામાં મહત્ત્વ બાહ્ય વસ્તુનું નહિ પણ પોતાના આત્માના ભાવનું છે—આ મન્તવ્ય નિશ્ચયનું છે. દૃષ્ટાંત આપવામાં આવ્યું છે કે એક બુદ્ધ બળવાન મહાવીરને જોઈને ગુરુએ થયો, પણ તેમના જ શિષ્ય ગોતમને જોઈને—જે બળવાન મહાવીર કરતાં ગુણમાં ન્યૂન હતા—ઉપશમ ભાવને પામ્યો.

—વ્યવહાર ભાષ્ય૦ ઉ૦ ૬, ગા૦ ૧૮૭-૧૮૧

અર્થાત્ વ્યવહારનય બાહ્ય વસ્તુને મહત્ત્વ આપે છે અને નિશ્ચયનય આંતરિક ભાવને. વિચાર કરીએ તો જગ્યાથી કે રાત્રમાર્ગને વ્યવહાર અનુસરે છે; જ્યારે કેડી, જે સમૂહને કામની નથી પણ વ્યક્તિને કામની છે, તેને નિશ્ચય અનુસરે છે. ખરી વાત એવી છે કે કેડી એ કાળાંતરે રાત્રમાર્ગનું રૂપ લે છે ત્યારે તે વ્યવહારમાં આવી જાય છે, જ્યારે વિરલા વળી નવી કેડી જોઈ કરે છે. સામાન્ય જન માટે તો રાત્રમાર્ગ જ ઉપયુક્ત ગણાય અને વિરલ વ્યક્તિ માટે કેડી અથવા તો વિશિષ્ટ માર્ગ. ધર્મ જ્યારે

બાહ્ય વિધિવિધાનોમાં આગળ વધી જાય છે અને જ્યારે એ જ બાહ્ય વિધિવિધાનો પ્રધાન બની જાય છે ત્યારે નિશ્ચયનય આવીને કહે છે કે એ તો વ્યવહાર છે. આમ નિશ્ચય અને વ્યવહાર એ બન્ને માર્ગોમાંથી એકનો પણ નિરાસ આવશ્યક નથી પણ આધિકારી જેદે બન્ને જરૂરી છે એમ એનું તાત્પર્ય સમજાય છે.

પર્યાય વિષે

એક અર્થ માટે અનેક શબ્દો વપરાય છે અને એક જ શબ્દના અનેક અર્થો પણ હોય છે. સમભિરૂદ્ધનય પ્રમાણે એટલા શબ્દ તેટલા અર્થો છે; એટલે કે હોઈ બે શબ્દોનો એક જ અર્થ હોઈ શકે નહિ. આ બાબતમાં આચાર્ય જિનભદ્રે વ્યવહાર-નિશ્ચયનોથી વિચારણા કરી છે. તેઓ જણાવે છે કે વ્યંજનશુદ્ધિકનયની અપેક્ષાએ બધા શબ્દો ભિન્ન ભિન્ન અર્થના બોધક છે. આનું તાત્પર્ય એ જણાય છે કે શબ્દશુદ્ધિને માનનાર નય એટલે કે સમભિરૂદ્ધનય અથવા તો શબ્દોની રચના જુદી જુદી ક્રિયાને આધારે થતી હોઈ તે તે શબ્દમાં ક્રિયાભેદ રહેવાનો જ એટલે અર્થભેદ આવશ્યક હોવો જોઈએ, આવી શબ્દશુદ્ધિને માનનાર નય તે વ્યંજનશુદ્ધિકનય કહેવાય. આ નયની દૃષ્ટિએ શબ્દભેદ અર્થભેદ માનવો જરૂરી હોઈ પર્યાયો ધરી શકતા નથી. પણ જો અન્ય નયનો આશ્રય લેવામાં આવે તો શબ્દો અભિનનાર્થક પણ હોઈ શકે છે. તેમણે એમ પણ જણાવ્યું છે કે સંવ્યવહાર એટલે કે લોકવ્યવહારને ધ્યાનમાં લઈએ તો લોકમાં એક જ અર્થ માટે નાના શબ્દોનો પ્રયોગ થાય છે. માટે વ્યવહારનયે અનેક શબ્દો એકાર્થક બની શકે છે પણ નિશ્ચયનયની અપેક્ષાએ એકાર્થક બની શકે નહિ. માટે વ્યવહારનયની અપેક્ષાએ પર્યાયો સમજવા, નિશ્ચયની અપેક્ષાએ પર્યાય શબ્દો હોઈ શકે નહિ.

—વિશેષાદ ૧૩૭૬—૭૭

લોકાચાર વિષે

ભગવાન મહાવીરના નિર્વાણ પછી ૨૧૪ વર્ષે અવ્યક્ત નિહ્વણ થયો છે તેનો પરિચય આ પ્રમાણે આચાર્ય જિનભદ્રે આપ્યો છે—અન્ય હોઈ વાચના આપે એવું ન હોઈ સ્વયં આચાર્ય આપાઠે ૭૦ દિવસે પોતાના શિષ્યોને વાચના આપવી શરૂ કરી તે રાત્રે જ હૃદયશ્વલરોગથી તેઓ મૃત્યુ પામ્યા, અને દેવ થયા. આચાર્યે અવધિ જ્ઞાનથી જાણ્યું કે મારા શિષ્યોને અન્ય વાચનાઆચાર્યની પ્રાપ્તિ દુષ્કર છે એટલે તેઓ તેમના મૃત્યુની ખીજને જાણ થાય તે પહેલાં જ પાછા પોતાના શરીરમાં પ્રવેશી ગયા અને વિના વિદ્યે શિષ્યોનું વાચનાકાર્ય પૂરું કરી દીધું. અને અંતે શિષ્યોને જણાવી દીધું કે હું અમુક દિવસે મરીને દેવ થયો હતો, પણ મને તમારી અનુકંપા આવી એટલે તમારું વાચનાકાર્ય પૂરું કરવા મેં મારા શરીરમાં પુનઃ પ્રવેશ કર્યો હતો. હવે એ કાર્ય પૂરું થયું છે અને હું દેવલોકમાં પાછો જઈ છું, પણ હું દેવરૂપે અસંયત છતાં તમારી સંયતની વંદના મેં આટલા દિવસો સ્વીકારી તે અનુચિત થયું છે, તો તે બદલ તમારી સોની ક્ષમા માગું છું. અને આ રીતે ક્ષમા માગી તેઓ દેવલોકમાં સીધાવી ગયા. દેવ તો વિદાય થઈ ગયા અને શિષ્યોએ પોતાના ગુરુના શરીરની અંતિમ ક્રિયા કરી પણ પછી તેમના મનમાં શંકા થઈ કે અરે, અત્યાર સુધી આપણે અસંયતને વંદન કરતા રહ્યા તે અનાચરણ થયું અને અસાધુને સાધુ માનતા રહ્યા તે મૃપાવાદ થયો. સાધુતા એ તો આત્માનો ગુણ હોઈ અવ્યક્ત છે તો પછી તેનો નિર્ણય કરવો કઠિન છે કે કોણ સંયત અને કોણ અસંયત? એટલે આ અનાચરણ અને મૃપાદોષથી બચવાનો એક જ ઉપાય છે કે આપણે કોઈને વંદન કરવું જ નહિ.

સ્થવિરોએ તેમને સમજાવ્યા કે આમ શંકાશીલ થવાથી લોકવ્યવહાર ચાલે નહિ. તમારે બધા જ પરોક્ષ પદાર્થ વિષે અને સ્વયં તીર્થંકરના અસ્તિત્વ વિષે પણ શંકા કરવી પડશે. તીર્થંકરવચનને પ્રમાણ

માનતા હો તો સાધુનાં લક્ષણો, જે તેમણે ખતાવ્યાં છે, તે જુઓ. અને વળી તમને દેવે જે વાત કહી તેમાં જ તમે કેમ શંકા નથી કરતા અને તેને સાચી કેમ માની લો છો ?

વળી, તમે જાણો છો કે જિનપ્રતિમામાં જિનના ગુણો નથી છતાં પણ પોતાના આત્માની વિશુદ્ધિને માટે તમે જિનપ્રતિમાને વંદન કરો છો તો તે જ પ્રમાણે સાધુને વંદનામાં શો વાંધો છે ? ધારો કે સાધુમાં સાધુપણું નથી, પણ એટલા ખાતર જ જો તમે સાધુની વંદના ન કરો તો પ્રતિમાની પણ ન કરવી જોઈએ. તમે જિનપ્રતિમાને તો વંદો છો તો પછી સાધુને વંદન કરવાની શા માટે ના પાડો છો ? દેખાવે સાધુ હોય પણ જો તે અસંયત હોય તો તેને વંદન કરવાથી પાપની અનુભૂતિ દેવાનો દોષ લાગે માટે સાધુને વંદન ન કરવું પણ પ્રતિમાને વંદન કરવું—એમ માનો તો પ્રશ્ન છે કે જિનપ્રતિમા પણ જો દેવાધિષ્ઠિત હોય તો તેને વંદન કરવાથી તેવી પાપની અનુભૂતિનો દોષ કેમ ન લાગે ? અને તમે એ નિર્ણય તો કરી જ શકતા નથી કે આ જિનપ્રતિમા દેવધિષ્ઠિત છે કે નહિ. તમે એમ માનો કે જિનપ્રતિમા ભલે દેવાધિષ્ઠિત હોય પણ અમે તો તેને જિનની પ્રતિમા માની અમારા વિશુદ્ધ અધ્યવસાયથી નમસ્કાર કરીએ છીએ તેથી કાંઈ દોષ નથી તો પછી સાધુને સાધુ માની વિશુદ્ધ અધ્યવસાયથી વંદન કરવામાં શો દોષ છે ? અને ધારો કે દેવની આસંકારથી તમે જિનપ્રતિમાને વંદન કરવાનું છોડી દો પણ તમે જે આહાર સૈયા આદિ સ્વીકારો છો તે પણ દેવકૃત છે કે નહિ એવી શંકા તો તમને થવી જ જોઈએ. વળી, શંકા જ કરવી હોય તો એનું એક પણ સ્થાન નથી જ્યાં શંકા ન કરી શકાય—પછી તે ભોજનનો પદાર્થ હોય કે પહેરવાના વસ્ત્ર હોય, કે પોતાનો આથી હોય. વળી મૃદસ્થમાં પણ યતિના ગુણોનો સંભવ તો ખરો જ. તો પછી તેને આશીર્વાદ આપી, તમે માર્યાદાલોપ થી નથી કરતા ? વળી, દીક્ષા દેતી વખતે તમે જાણતા તો નથી કે આ ભવ્ય છે કે અભવ્ય ? ચોર છે કે પરદારગમી ? તો પછી દીક્ષા કેવી રીતે દેશો ? વળી, કોણ ગુરુ અને કોણ શિષ્ય એ પણ કેવી રીતે જાણવું ? વચનનો વિશ્વાસ પણ કેવી રીતે કરવો ? વળી સાચું થી ને જુઠું થી એ પણ શી રીતે જાણી શકાશે ? આમ તીર્થંકરથી માંડીને સ્વર્ગ-મોક્ષ આદિ બધું જ તમારે માટે શંકિત બની જશે. પછી દીક્ષા શા માટે ? અને જો તીર્થંકરના વચનને પ્રમાણ માનીને આશરો તો તેમની જ આજ્ઞા છે કે સાધુને વંદન કરવું. તે કેમ માનતા નથી ? વળી, જિનવચનને પ્રમાણ માનતા હો તો જિનભગવાને જે બાહ્યાચાર કહ્યો છે તેનું વિશુદ્ધ રીતે પાલન કરવો હોય તેને મુનિ માનીને વિશુદ્ધભાવે વંદન કરવામા ભડેને તે મુનિને બદલે દેવ હોય પણ તમે તો વિશુદ્ધ જ છો, દોષી નથી. વળી, તમે આપાઠાર્યના રૂપે જે દેવ જાણો તેવા કેટલા દેવો સંસારમાં છે કે એકને જોઈએ સૌમાં શંકા કરવા લાગી ગયા છો, અને બધાને અવિશ્વાસની નજરે જુઓ છો ? ખરી વાત એવી છે કે આપણે છીએ છદ્મસ્થ. તેથી આપણી જે અ્યાં છે તે બધી વ્યવહારનું અવલંબન લઈને ચાલે છે. પણ તેનું વિશુદ્ધ ભાવે આવરણ કરવાથી આત્માની ઉત્તરોત્તર વિશુદ્ધિ થાય છે એમાં શંકા નથી.

આ વ્યાવહારિક આવરણ એટલું બધું બળવાન છે કે શ્રુતમાં જણાવેલ વિવિધી છદ્મસ્થ આહારાદિ લાભ્યો હોય અને તે કેવળીની દષ્ટિએ વિશુદ્ધ ન હોય પણ કેવળી તે આહારને ગ્રહણ કરે છે. અને વળી એવો પ્રસંગ પણ બને છે કે કેવળી પોતાના છદ્મસ્થ ગુને વંદન પણ કરે છે. આ વ્યવહારની બળવતા નથી તો ખાંડું થી છે ?

જિનેન્દ્ર ભગવાનના શાસનનો રથ એ ચક્રોથી ચાલે છે : વ્યવહાર અને નિશ્ચય. આમાંના એકનો પણ જો પરિચય કરવામાં આવે તો મિથ્યાત્વ અને તત્કૃત શંકાદિ દોષોનો સંભવ જાણ થાય છે. માટે જો તમે જિનમતનો સ્વીકાર કરતા હો તો વ્યવહારનયને છોડી શકતા નથી, કારણ વ્યવહારનયનો ત્યાગ કરવામાં આવે તો અવસ્થ તીર્થોચ્છેદ છે.

આ પ્રકારે તેમને ધાન્યું ધણું સમજવવામાં આવ્યા પણ તેઓએ પોતાનો કદામ્હ જોતો નહિ

એટલે તેમનો સંઘર્ષ બહિઃકાર કરવામાં આવ્યો. પછી ક્રમે કરી તેઓ રાજગૃહ ગયા ત્યારે મૌર્ય રાજ બલભદ્રે તેમને સન્માર્ગમાં લાવવા એક યુક્તિ અજમાવી. તેમણે ઘસરતે હુકમ કર્યો કે તે સાધુઓને પકડીને મારી નાખો. ગજરાઈને તેઓ રાજને કહેવા લાગ્યા કે રાજન, તું તો શ્રાવક છે અને અમે સાધુ છીએ તો તને આ શોકાતું નથી. રાજએ ઉત્તર આપ્યો કે તમે તો અવ્યક્તવાદી છો. તમે કેવી રીતે નિશ્ચય કર્યા કે હું શ્રાવક છું ? વળી, હું કેવી રીતે જાણું કે તમે ચોર નથી અને સાધુ છો ? આ સાંભળી તેઓને પોતાની જૂસ સમજાઈ અને તેઓએ પુનઃ વંદના-વ્યવહાર શરૂ કર્યો.

—વિશેષા૦ શા૦ ૨૩૫૬-૨૩૮૮

બાલ ઉપકરણ અને બાલ વંદન આદિ વ્યવહારવિધિ વિશે આક્ષેપ અને સમાધાન જે પ્રકારે આચર્યકચૂલિ (ઉત્તરાર્ધ પૃષ્ઠ ૨૯-૩૦)માં કરવામાં આવ્યાં છે તેની પણ અત્રે નોંધ લેવી જરૂરી છે—

વ્યવહારવિધિમાં અવિચક્ષણ શિષ્યે એવી શંકા કરી કે બાલ ઉપકરણાદિ વ્યવહાર છે તે અનેકાંતિક છે એટલે તે મોક્ષમાં કારણ નથી, પણ આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ જ મોક્ષમાં કારણ છે; માટે આધ્યાત્મિક વિશુદ્ધિ માટે પ્રયત્ન કરવો જોઈએ. બાલ ઉપકરણ આદિ અનાયક્યક છે. રાજ ભરત અકવર્તીને કશા પણ રત્નેહરણાદિ ઉપકરણો હતા નહિ. છતાં આત્મવિશુદ્ધિને કારણે મોક્ષ પામ્યા. તેમને બાલ ઉપકરણોનો અભાવ દોષકર કે ગુણકર ન થયો; અને બીજા યાજુઃ રાજ પ્રસન્નચંદ્ર સાધુવેશમાં હતા છતાં પણ નરકયોગ્ય કર્મનો અંધ કર્યો. આમાં પણ બાલ ઉપકરણો તેમને કશા કામ આવ્યાં નહિ. તત્પર્ય એમ થાય છે કે આંતરિક ઉપકરણ આત્મવિશુદ્ધિ એ જ મોક્ષનો ઉપાય છે અને બાલ રત્નેહરણાદિ નિરર્થક છે.

આનો ગુરુ ઉત્તર આપે છે કે વસ, ભરત અને એમના જેવા બીજા પ્રત્યેક છુદ્દ હતા, અને તેમને જે બાલ ઉપકરણો વિના લાભ મળ્યો તે તો કાદાચિક છે. વળી તેમને પણ પૂર્વલવમાં આંતર બાલ ઉપસંપદા હતી જ, અને તેમણે તેને કારણે જ આત્મવિશુદ્ધિ પ્રાપ્ત કરી હતી, માટે એમનું દર્શાવ આગળ કરીને બાલ્યાચાર-વ્યવહારનો લોપ કરવો ઉચિત નથી. અને જેઓ એમ કહે છે તે તીર્થંકરનો અભિપ્રાય જાણતા નથી. તીર્થંકરોનો અભિપ્રાય એવો છે કે ક્રમાંઈક વ્યવહારવિધિથી પ્રગતિ કરવી, ક્રમાંઈક નિશ્ચયવિધિથી અને ક્રમાંઈક ઉભય વિધિથી. આમાં કોઈ એકાંત નથી, વિધિ અનિયત છે. આમાં ચૂલિકારે એક બુદ્ધનું દર્શાવ આપ્યું છે. એક મૂર્ખે ઇંટ નીચે દીનાર જેવો પણ લીધો નહિ અને માતાને એ વિષ વાન કરી. માતાએ લઈ આવવા કહ્યું એટલામાં તો તે દીનાર લઈને કોઈ ચાલી ગયેલું. એટલે તે મૂર્ખે જેટલી ઇંટો જોઈ ત્યાં દીનાર હોવાનું બાની બધાની નીચે દીનારની ખોળ કરી પણ એમ કાંઈ દીનાર મળે ? તે જ પ્રમાણે કેટલાક નિશ્ચયવાદીઓ એકાદ દર્શાવે આધારે આચરણની ધટના કરવા જાય છે તેમાં તેઓ ઉન્માર્ગદર્શક જ બની જાય છે અને દર્શનનો ત્યાગ કરે છે.



સત્-અસત્

સુપ્રલાલભ સંઘવી

નગીનદાસ શાહ

ભા રનીય દર્શનકારો સત્-અસત્, નિત્ય-અનિત્ય, સામાન્ય-વિશેષ, અભિલાષ્ય-અનભિલાષ્ય આ યુગલો ઉપર ધ્યાન કેન્દ્રિત કરી તાર્કિક ચર્ચાઓ કરે છે. આચાર્ય હરિભદ્રે ‘અનેકાન્તજયપનાક્ષ’માં આ યુગલોનું જ જૈન દૃષ્ટિબિંદુથી વિશ્લેષણ કર્યું છે. અહીં આપણે સત્-અસત્ એ યુગલને લઈ તેનો વિવિધ દાર્શનિક સિદ્ધાન્તો ધણવામાં કેવો કાળો છે તે ક્રમશઃ જોઈશું.

સત્-અસત્ના ૬૦૦નો દીનિદાસ રસિક છે અને છેક ઋગ્વેદથી તે શરૂ થાય છે. ઋગ્વેદમાં ૧-૬, અગ્નિ, ૫-૫૫, વરુણ વગેરે બહુ દેવો હતા. તે દેવોમાં ભણે વ્યક્તિશઃ બેદ હોય પરંતુ સ્વરૂપના કોઈ બેદ નથી એવું કેટલાકને સૂઝ્યું, અને તેમણે કહ્યું : ‘एकं सद् विष्णु बहुधा वदन्ति.’ બધા જ દેવો સત્ છે અને એ સમાન ધર્મ બધામાં હોઈ એ અપેક્ષાએ બધા એક છે, એક જાતિના છે. જૈનોના સંપ્રદાય જોઈ આ છે. અહીં સત્નો અર્થ સામાન્ય એવો ધટે છે. પરંતુ આ સામાન્ય તે નૈયાયિદોની સજા જોતું દેશ-કાલ-વ્યાપી નિત્ય સામાન્ય નહિ. અહીં દેશ કે કાળને ગણુતરીમાં લીધા વિના માત્ર બધી વ્યક્તિઓ અગ્નિત્વ ધરાવે છે—સત્ છે—સ્વરૂપસત્ છે અને એટલા અર્થમાં બધી એક છે એવું અભિપ્રેત લાગે છે. બધી વ્યક્તિઓ સત્ છે તેમ છતાં તેને જુદાં જુદાં નામ આપવાની વાત કરી છે. એક જ વસ્તુને અપાતાં જુદાં જુદાં નામ પર્વાયો છે અને તે શબ્દ-પર્વાયો વસ્તુ-પર્વાયોને—તે વસ્તુના વિશેષોને સૂચવે છે; તે વિશેષોને આપણે અહીં અસત્ નામ આપી શકીએ. સામાન્યનો અર્થ કારણ અને વિશેષનો અર્થ કાર્ય થઈ શકે છે પણ અહીં સત્-અસત્ને કાર્ય-કારણના અર્થમાં સામાન્ય-વિશેષ તરીકે ગણવા તે યોગ્ય લાગતું નથી; કારણ, ઋગ્વેદમાં જ એક સ્થળે સત્ અને અસત્ને એકબીજાની સાથે જન્મ પામતાં નિરૂપ્યાં છે.^૧ અને સહોત્પન્નની વચ્ચે કાર્ય-કારણજ્ઞાવા તો સંભવનો નથી. આમ ઉક્ત અર્થમાં જ સત્-અસત્નો અર્થ સામાન્ય વિશેષ લેવો ઉચિત લાગે છે.

૧ અસત્ત્વ સત્ત્વ પરમે ઋગોમન્ વસુલ્લ જન્મન્નવિરોધસ્યે । ઋગ્વેદ, ૧૦. ૫.

સાથે સાથે કાળને લક્ષમાં રાખીને સત્-અસત્ વિશે વિચાર થતો રહ્યો હાગે છે. ઋગ્વેદના 'નાસદીયશ્ચક્રા'માં શરૂમાં જ કહ્યું છે કે, સૃષ્ટિ પૂર્વે ન તો સત્ હતું કે ન તો અસત્. અહીં એક બાજુ સત્ કે અસત્ અને બીજી બાજુ સૃષ્ટિ એ બેની વચ્ચેના સંભાવિત કાર્યકારણભાવનો આકારનો નિર્દેશ મળે છે, પરંતુ હજુ સુધી સ્વયં સત્ અને અસત્ એ બેની વચ્ચેના કાર્ય-કારણભાવનું સૂચન સરખું મળતું નથી. આનું સૂચન આપણને 'અન્દોઽ ઉપનિષદ્'માં મળે છે. તેમાં એક એવા મતનો ઉલ્લેખ છે જેના અનુસાર અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિ થાય છે.^૨ આનો સ્વાભાવિક અર્થ એ થાય કે તદ્દન ધન્યમાંથી સૃષ્ટિ થાય છે. 'ન્યાયદર્શન'માં અભાવમાંથી ભાવની ઉત્પત્તિ માનનાર આવા જ એક મતનો ઉલ્લેખ અને તેનું ખંડન છે.^૩ સ્વયં 'અન્દોઽ ઉપનિષદ્'માં આ મતનો પ્રતિવાદ કરવામાં આવ્યો છે. તેમાં કહ્યું છે કે, સર્વથા અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિ થઈ શકે જ નહિ; આથી માનવું રહ્યું કે, સૌ પ્રથમ સત્ એકંદ્ર જ હતું; તેને વિચાર થયો કે હું એકમાંથી અનેક થાઉં અને પછી તેમાંથી ક્રમશઃ તેજ, જળ, અન્ન વગેરે ઉત્પન્ન થયાં.^૪ દીકારોએ અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિને સમજાવવા અસત્નો અર્થ અવ્યક્ત અને સત્નો અર્થ વ્યક્ત કર્યો છે, અને કહ્યું છે કે, અસત્માંથી સત્ ઉત્પન્ન થાય છે એનો અર્થ એ છે કે અવ્યક્ત દશામાંથી વ્યક્ત દશા થાય છે.^૫

દર્શનિક યુગમાં આવી પ્રશ્ન પણ રહ્યો છે કે, કાર્ય એ ઉત્પત્તિ પહેલાં કારણમાં સત્ છે કે અસત્. સાંખ્યોએ કહ્યું કે, કાર્ય કારણમાં સત્ છે પણ તે તિરોહિત—અવ્યક્ત છે. જ્યારે અમુક સામગ્રી પ્રાપ્ત થાય છે ત્યારે તે વ્યક્ત થાય છે. આ છે સત્કાર્યવાદ. આ વાદ પ્રમાણે કાર્ય અને કારણ વચ્ચે કંઈચિત્ અબેદ છે અને એને લઈને એમનો કાર્ય-કારણનો સિદ્ધાન્ત ક્રમિક આંતરિક વિકાસનો (gradual organic growth) સિદ્ધાન્ત બની ગય છે. અને એટલે જ એમના કાર્યકારણનાં દર્શાનોમાં બીજા-અંકુર જેવાં દર્શાનો જ હોય છે. નૈયાયિકોએ મૂળ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં જવાબ વાળ્યો કે કાર્ય કારણમાં સત્ નથી; કારણમાં કાર્ય શક્તિરૂપે કે અવ્યક્તરૂપે પણ નથી; પરંતુ અમુક સામગ્રી જાલી થતાં પૂર્વે કારણમાં વિદ્યમાન નહિ એનું કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે. આ છે અસત્કાર્યવાદ. આ વાદ પ્રમાણે કાર્ય અને કારણ વચ્ચે અસન્ત બેદ મનાયો છે અને એને લઈને એમનો કાર્ય-કારણનો સિદ્ધાન્ત યાંત્રિક (mechanical) બની ગય છે. અમુક અવયવો અમુક રીતે ગોઠવાઈ ગય એટલે તે અવયવોથી તદ્દન ભિન્ન એક અવયવી ઉત્પન્ન થાય છે. અહીં અવયવો કારણ છે અને અવયવી કાર્ય છે. એમની કાર્ય-કારણભાવની આવી યાંત્રિક કંદપનાને લઈને એમના કાર્ય-કારણના દર્શાનો પણ તન્તુમાંથી પટ અને કપાલમાંથી ઘટ જેવાં હોય છે. કેટલાક સત્કાર્યનો અર્થ એવો કરે છે કે, કાર્યમાં કારણ સત્ છે. કારણમૂળ અઠસત્ બધાં જ કાર્યોમાં અનુરૂપ છે. આ છે વેદાન્તી મત.

ભગવાન યુદ્ધે વિભત્યવાદને આધારે નિત્ય દન્યની કંદપનાને પ્રચારિતસત્ કહી કુશાવી દીધી અને માત્ર ધર્મોને જ સત્ કહ્યા. આગળ ઉપર પ્રશ્ન જાઓ થયો કે ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્યત બધા જ ધર્મોને સત્ માનવા કે માત્ર વર્તમાન ધર્મોને જ સત્ માનવા. સાંખ્યસિદ્ધાન્તથી પ્રભાવિત વૈશાલિકોએ

૨ અસરેવેદમગ્ર બાસીર તત્સવાસીવ તત્તમમવત્ । છાન્દોઃ ૩. ૧૧. ૧. શુઓ તૈતિઃ ઉપ૦ ૨. ૭.

૩ અમાવાક્રાગોત્પત્તિર્નાનુપમૃષ્ટ પ્રાદુર્ભાવ । આવાતાત્રપ્રયોગઃ । ન્યાયસૂત્ર, ૪. ૧. ૧૪--૧૫.

અસતઃ સ્તુત્યષ્ટે શ્વપં પક્ષઃ..... માખ્ય, ન્યાઃ સૂં ૪. ૧. ૧૪.

૪ કમમસતઃ સજગ્યેતેતિ સત્યેષ્વ સેત્યેદમગ્ર બાસીરકમેવાદિતીયમ્ । તદ્વક્ત્ર વદુ સ્વાં પ્રગાયેવેતિ તત્તેજોડસુવદ તત્તેજ યેષ્ત વદુ સ્વાં પ્રગાયેવેતિ તદપોડસુવત્... । છાન્દોઃ ૬. ૨.

૫ અસદિતિ વ્યાકૃતનામરૂપવિશેષવિપરીતમવ્યાકૃત્ત્વં વ્રજા ઉચ્ચેત્...તતઃ અસતઃ વૈ સત્ પ્રવિમજ્જનામરૂપવિશેષમ્ અજાયત ક્ષત્યજ્ઞ । શ્કિત્રમાખ્ય, તૈતિઃ ૭૫, ૨. ૭.

બધાને જ સત્ ગણ્યા અને એના સમર્થનમાં શુદ્ધવચનોય ટાંક્યાં. આમ તેઓ સર્વાસ્તિવાદી હયાં અને કહેવાયા. સૌમાન્યિક બૌદ્ધો તેમના આ મતનું ખંડન કરી અને શુદ્ધવચનોનો અનુકૂળ અર્થ ધરાવી માત્ર વર્તમાન ધર્મોને જ સત્ તરીકે સ્વીકારે છે. વૈશેષિકદર્શનના અસતકાર્યવાદની હયા આમાં દેખાય છે. વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધો બધી જ ક્ષણિક વસ્તુઓને સત્ નહિ માનતાં માત્ર ક્ષણિક વિજ્ઞાનને જ સત્ માને છે. માત્ર વિજ્ઞાન યા ચેતનને જ સત્ માનવાની આ વાત તેમને શંકર વેદાન્તીઓની સમાન ભુમિકાએ મૂકે છે પરંતુ તે બન્ને વચ્ચે ભેદ એ છે કે, વિજ્ઞાનવાદીઓનું વિજ્ઞાન ક્ષણિક છે, ઉપરાંત તેઓ વિજ્ઞાનના નાના સન્તાનોમાં માને છે; જ્યારે શંકર વેદાન્તીઓ વિજ્ઞાન—બ્રહ્મને કૃતસ્થનિત્ય અને એક જ માને છે. વિજ્ઞાનવાદીઓ સત્તી ત્રણ કોટિઓ સ્વીકારે છે : પરમાર્થ સત્, સંઘટિત સત્ અને પરિકલ્પિત સત્. આપણે કહી શકીએ કે, એમને મતે ક્ષણિક વિજ્ઞાન જ પરમાર્થ સત્, બાહ્ય ક્ષણિક વસ્તુઓ સંઘટિત સત્ અને નિત્ય દ્રવ્ય આદિ પરિકલ્પિત સત્. સંઘટિત સત્ અને પરિકલ્પિત સતને જેમ સત્તા પ્રકારો કહ્યા છે તેમ તેમને અસતતા પ્રકારો પણ ગણી શકાય. શબ્દવાદીઓ શબ્દને અર્થાત્ પ્રમાણે જ સત્ માને છે. તેઓ પણ સત્તી ત્રણ કોટિ સ્વીકારે છે : પરિનિરુપત્ત, પરતન્ત્ર અને પરિકલ્પિત. જેનો સ્વભાવ સ્વતન્ત્ર છે તે પરિનિરુપત્ત, જેનો સ્વભાવ પરતન્ત્ર છે તે પરતન્ત્ર અને જેનો સ્વભાવ કલ્પિત છે તે પરિકલ્પિત. વિજ્ઞાનવાદી અને શબ્દવાદીની વચ્ચે જે કોઈ ખાસ ભેદ હોય તો તે એટલો જ છે કે, એક પરમાર્થ સત્તે વિજ્ઞાન કહે છે જ્યારે બીજાને પરમાર્થ સત્તે શબ્દ—પ્રમા કહે છે; ઉપરાંત, એક માને છે કે ધ્યાનની સાધના દ્વારા વિજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ થાય છે જ્યારે બીજા માને છે કે શુદ્ધિ દ્વારા શુદ્ધિની શુદ્ધતાનું જ્ઞાન થતાં પ્રમાણે સાક્ષાત્કાર થાય છે.

પ્રારંભિક કાળમાં આપણે સત્તી વ્યાખ્યા બાંધવાના પ્રયત્નોની અપેક્ષા ન રાખી શકીએ. તે કાળે તો દર્શનકારોનું કાર્ય સ્વસમ્મત સત્ તત્ત્વોને ગણવવાનું જ રહેતું. ન્યાય-વૈશેષિકો સત્ અને અસત એ તત્ત્વોમાં માને છે.^૧ દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય આ છ ભાવ પદાર્થો સત્ તત્ત્વના વિકાસો છે. અભાવ પદાર્થ એ એક અસત્ તત્ત્વ છે. ભાવ પદાર્થોમાંથીય 'અર્થ' નામ તો તેઓ દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મને જ આપે છે.^૨ સાંખ્યકારો કૃતસ્થ નિત્ય પુરુષ અને પરિણામી પ્રૃત્તિ બન્નેને સત્ ગણે છે. વેદાન્તીઓ માત્ર પુરુષને જ સત્ તરીકે સ્વીકારે છે. જૈનો છવ, પુદ્ગલ, ધર્મ, અધર્મ અને આકાશ આ પાંચ દ્રવ્યોને અસ્તિકાયરૂપે વર્ણવે છે. બૌદ્ધો માત્ર ધર્મોને સત્ ગણે છે. સત્તી વ્યાખ્યા આપવાનું તો આ પછી શરૂ થયું. બૌદ્ધોએ સત્તું લક્ષણ ક્ષણિકત્વ બાંધ્યું. તેમણે કહ્યું કે, 'યત્ત સત્ત તત્ત ક્ષણિકમ્.'^૩ એથી તદ્દન ઝલકુ શંકરે સત્તું લક્ષણ ત્રિકાલાબાધિતત્વ આપ્યું અર્થાત્ એમને મતે કૃતસ્થ નિત્યતા જ સદલક્ષણ છે. આમ બૌદ્ધોએ માત્ર પર્વાયો કે વિકારોને જ સત્ માન્યા જ્યારે શંકરે અમુક ખાસ ત્રિશિષ્ટ અર્થમાં માત્ર દ્રવ્યને જ સત્ ગણ્યું. જૈનોએ દ્રવ્ય અને પર્વાય બન્નેને વસ્તુના સ્વભાવજન ગણ્યાં છે અને તેથી એમણે સત્તી વ્યાખ્યા ઉત્પાદ-વ્યય-દ્રૌઘ્યમિના કરી છે. ઉત્પાદ-વ્યય પર્વાયના થાય છે એને દ્રવ્ય ક્રુવ ગણે છે. આમ સદૃષ વસ્તુ દ્રવ્યપર્વાયાત્મક દાર્ઢ છે તે ઉત્પાદ-વ્યય-દ્રૌઘ્યયુક્ત સિદ્ધ થાય છે. જૈનસમ્મત સદલક્ષણગત દ્રૌઘ્યનો અર્થ સાંખ્યની જેમ માત્ર સ્વભાવાત્મ્યુનિ જ લેવાય છે અને નહિ કે કૃતસ્થ નિત્યતા.^૪ અલગત, એ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે સાંખ્ય સત્તા એ ધોરણો—પરિણામી નિત્યતા અને કૃતસ્થ નિત્યતા—સ્વીકારે છે જ્યારે જૈન એકધારી રીતે સત્તું એક જ ધોરણ—પરિણામી નિત્યતા—સ્વીકારે છે;

૧. કિં પુનસ્તત્ત્વમ્? સત્ત્વ સત્ત્વાભોડમત્ત્વાસન્નાયઃ । ન્યાયમાખ્ય (કાશી સં. તિરિક), ૬૦ ૨

૨. કમ્ કલિ દ્રવ્યગુણકમ્મૃદુઃ । વૈશેષિકમુત્ત, ૮. ૧. ૩.

૩. તત્ત્વાભાવ્યવં નિત્યમ્ । તત્ત્વાભાવ્ય, પૃ. ૩૦

જેનને મતે આત્મા-પુરુષ પણ સ્વભાવે પરિણામી નિત્ય જ છે, સાંખ્યની જેમ કૃતસ્થ નિત્ય નહિ. ન્યાય-વૈશેષિકોએ સત્તું લક્ષણ સત્તામોગિત્ય આપ્યું છે. તેમના કહેવાનો આશય એ છે કે, સત્તા મહાસામાન્ય જેમાં સમવાય સંબંધથી રહે તે સત્ છે. આ સત્ની વ્યાખ્યાઓનું પરવાદીઓએ ખંડન પણ કર્યું છે. જેનોની સત્ની વ્યાખ્યા ઉપર એવો આક્ષેપ કરવામાં આવ્યો કે, પરસ્પરવિરોધી ધર્મો એક વસ્તુમાં સંભવે જ નહિ. ૬ ન્યાય-વૈશેષિકોની સત્તરી વ્યાખ્યાને લક્ષી કહેવાયું કે, તે વ્યાખ્યા પ્રમાણે તો સ્વસમ્મત જ કેટલાક સત્—ભાવ પદાર્થો અસત્ હરે કારણ કે સત્તા તેમને મતે માત્ર દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મમાં જ રહે છે.^{૧૦} શાંકર વેદાન્તીઓની અને બૌદ્ધોની વ્યાખ્યાઓના વિરોધમાં કહેવામાં આવ્યું કે, કોઈ પણ જાતના પરિણામનથી રહિત કૃતસ્થ નિત્ય વસ્તુ કે નિરન્યય ક્ષણિક વસ્તુ એ કોઈનાય અનુભવની વાત નથી. આમ દર્શનિકો અંદરોઅંદર એકબીજાના સત્તા લક્ષણનું ખંડન કરતા હતા એવામાં બૌદ્ધો તરફથી એક એવું લક્ષણ મૂકવાના આવ્યું જે લગભગ બધા જ દર્શનિકોએ માન્ય રાખ્યું અને તે લક્ષણ તે અર્થ-ક્રિયાકારિત્વ.^{૧૧} અલગત, દર્શનકારોએ પોતપોતાને માન્ય અનિત્ય તત્ત્વ કે તત્ત્વોમાં તેને લાગુ કરવા બાદે જરૂરેમત લીધી. બૌદ્ધોએ તર્કપુરઃસર સિદ્ધ કર્યું કે ક્ષણિક વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે, વેદાન્તીઓએ પુરવાર કરવા પ્રયત્ન કર્યો કે, નિત્ય વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે અને જેનોએ સાબિત કર્યું કે, નિત્યાનિત્ય વસ્તુ જ અર્થક્રિયાકારી છે.

આપણે જેમનું તેમ આચાર્ય શંકર ત્રિકાલાબ્યાધિત કૃતસ્થ નિત્યને સત્ કહે છે. તે પણ વિજ્ઞાનવાદી અને શૂન્યવાદીની માફક સત્ની ત્રણ કોટિ સ્વીકારે છે : પારમાર્થિક, વ્યાવહારિક અને પ્રાતિભાસિક. તેમને મતે કૃતસ્થ નિત્ય શ્રદ્ધા ચેતન જ પરમાર્થ સત્ છે કારણ કે, તે ત્રિકાલસ્થાયી છે; ઘટ, પટ આદિ વ્યાવહારિક સત્ છે કારણ કે તે વ્યવહારકાલમાત્રસ્થાયી છે પરંતુ તત્ત્વજ્ઞાનનાશય છે; શુક્તિરજતાદિ પ્રાતિભાસિક સત્ છે કારણ કે તે પ્રતિભાસકાલમાત્રસ્થાયી છે પરંતુ અધિજ્ઞાનજ્ઞાનનાશય છે. આચાર્ય શંકર વ્યાવહારિક સદૃષ જગતના પરિણામી ઉપાદાન કારણ તરીકે અવિદ્યા નામના તત્ત્વને સ્વીકારે છે. તેને તેઓ સત્-અસત્ત્વિલક્ષણ કહીને વર્ણવે છે. તે સત્ નથી કારણ કે, તે બાધિત થાય છે; તે અસત નથી કારણ કે, તે સદૃષ જગત્કાર્યનું ઉપાદાનજૂત કારણ છે. આ સત્-અસત્ત્વિલક્ષણતાસિદ્ધાંતનાં મૂળ છેક 'નાસદીયસઃકા'માં જેવાં હોય તો જોઈ શકાય. ત્યાં કહ્યું છે કે, સૃષ્ટિ-જગત્તી ઉત્પત્તિ પહેલાં સત્ પણ ન હતું કે અસત્ પણ ન હતું; અર્થાત્ સૃષ્ટિનું ઉપાદાન કારણ સત્ પણ નહિ, અસત્ પણ નહિ કિંતુ અર્થાત્પતિથી સત્-અસત્ત્વિલક્ષણ રૂઝું. સદસદિલક્ષણતાવાદનું ભગવાન છુદ્ધના 'અવ્યાકૃતો' તથા શૂન્યવાદના ચતુષ્કોટિવિનિર્મુક્તાવ સિદ્ધાંત સાથે પણ સામ્ય છે. 'યતો વાચો નિવર્તન્તે અપ્રાપ્ય મનસા સઘ' (તૈત્તિરિયોપનિષદ્), 'નૈષા તર્કેણ મતિરાપનેયા' (કઠોપનિષદ્) આ ઉપનિષદ્વાક્યોને, 'વરમાયોં હિ આર્યાણાં નૃપ્તીમ્માનઃ' આ ચન્દ્રકીર્તિવચનને અને 'તક્ષત્ત્વ ન વિજ્ઞહ' (આત્માંગમુક્ત) આ આગમ-વાક્યને પણ આ સંદર્ભમાં ખ્યાનમાં લેવા જોઈએ. જેન તર્કશાસ્ત્રની પ્રસિદ્ધ સત્તત્ત્વંગીમાંય સદસદિલક્ષણતાવાદનો ચતુર્થ ભંગ 'અવકતવ્ય'માં સ્વીકાર થયો છે. વસ્તુ સ્વદ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવથી સત્ છે અને પરદ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવથી અસત્ છે. પરંતુ આ બે ધર્મો મુગપદ્ વાણીમાં બોલી શકાતા નથી એ અર્થમાં વસ્તુ અવકતવ્ય છે. જો બે વર્ણો એક સાથે ન બોલી શકાય તો બે શબ્દો તો ક્યાંથી એક સાથે બોલી શકાય! પરંતુ આ અર્થ એ કંઈ વસ્તુસ્વરૂપોતક નથી. પરંતુના

૯ નૈકસ્મિન્નસમ્ભવાદ્ | પ્રજ્ઞામૂલ, ૨. ૨. ૩૩.

૧૦ સત્તામપિ સ્વાત્ત્વચ્ચિત્તેવ સત્તા | અન્યયોગન્યયચ્ચેત્ત્વાર્થિકા, ૮.

૧૧ કેવલં ચેતત્ત્વદેશિકાકારિત્વં તસ્યેવમત્તસિદ્ધમાસ્તે... | Six Buddhist Nyāya Tracts, પૃ. ૨૧.

સત્ અને અસત્ ધર્મોને યુગપદ્મ બાણી તો શકીએ છીએ પણ બોલી નથી શકતા એટલું જ—આનો આનો અર્થ થાય. કદાચ આને લઈને જ કેટલાક આધુનિક જૈન વિદ્વાનોએ અવકતવ્યની બીજી બ્યાખ્યા એવી કરી કે વસ્તુમાં સદ્ગુણ અનંત ધર્મો છે અને અસદ્ગુણ અનંત ધર્મો છે અને આપણે ન તો બધા સદ્ગુણધર્મો બાણી શકીએ છીએ કે ન તો બધા અસદ્ગુણ ધર્મો બાણી શકીએ છીએ.

આમ શરૂઆતમાં સત્-અસત્ દેશ-કાલના સંબંધથી નિરપેક્ષપણે સામાન્ય-વિશેષના અર્થમાં વપરાતાં, પંક્તી સૃષ્ટિ અને સત્ કે અસત્ વચ્ચેના સંભાષિત કાર્ય-કારણબાવનું સૂચન મળ્યું અને વિચારમાં કાલતત્ત્વનું પૌર્વાપર્ય દાખલ થયું. ત્યાર બાદ સ્વયં સત્ અને અસત્ના પારસ્પરિક સંબંધની ચર્ચા થઈ, દર્શનકાળમાં કાર્યકારણમાં સત્ છે કે અસત્ એ પ્રશ્ન વિશેષે ચર્ચાઓ, સાથે સાથે સત્ની ત્રણ કોટિઓ પાડવામાં આવી, નંદન-તર સત્ની બ્યાખ્યાઓ ધરાઈ અને તેમનું ખ્યાનમંડન ચાલ્યું, વળી સત્-અસત્ના યુગલના અનુસંધાનમાં જ સદસદૃલક્ષણતાવાદ ઊભો થયો. આ રીતે સત્-અસત્ યુગલની આસપાસ ધણું તાત્ત્વિક ગંથન થયું અને એમાંથી અનેક વિચારવાદો ભારતીય દર્શનને સાંપડ્યા. જેમ અહીં સત્-અસત્ યુગલને લઈ એની પરંપરામાં આપણને શું પ્રાપ્ત થયું તે જોયું તેમ કંઈ સમાનધર્મી બીજા યુગલોને લઈ તેમની પરંપરામાંથી આપણને શું પ્રાપ્ત થયું છે તે દર્શાવશે તો આનંદ થશે. ૧૨

૧૨ ઉપર સત્ અને અસત્ એ બે દાર્શનિક કલ્પનાઓની સરેરે ચર્ચા કરી છે. એ સાથે અહીં ઉચ્ચેરું જોઈએ કે સત્ અને અસત્ની કલ્પનાના વિચારવિકાસમાં બીજા અનેક તત્ત્વો સમાયેલા છે અને તે અનેક રીતો સૂકચનાથી ચર્ચાયા પછી છે. કાળતત્ત્વ, નિત્યત્વ અને અનિત્યત્વની દાર્શનિક ચર્ચા સત્ અને અસત્ કલ્પનાના કાલિક પાસામાંથી ઉદભવી છે, ભચારે એકત્વ અને યુથકત્વની દાર્શનિક ચર્ચા સખ્યાના પાસામાંથી ઊપત્તી છે એ જ રીતે અનિ-લાયત્વ અને અનગ્રહલાયત્વની દાર્શનિક વિચારસરણી સત્ અને અમરતા શબ્દગચ્છત્વ અને શબ્દાગચ્છત્વ પાસામાંથી વિસ્તરી છે પરંતુ સામાન્ય અને વિશેષ અગવા ક્રમ્ય અને પચાચની ચર્ચા કાલિક, દૈનિક આદિ અપા પાસાઓને આધારે છે આ રીતે ભારતીય દર્શનોમાંની પ્રસિદ્ધ સત્, અસત્ આદિ કલ્પનાઓનો ઐતિહાસિક વિકાસની દ્રષ્ટિએ અભ્યાસ કરવામાં આવે તો લગભગ બધી જ દાર્શનિક મૂળભૂત કલ્પનાઓની સમગ્ર ભિશક બને



અહિંસા પરમો ધર્મ:

ઉપેન્દ્રરાય જી સારંગરા

મહાભારતને “ભારતની મૂર્તિમત સરસ્વતી” એ રીતે સંક્ષેપમાં ઓળખી શકાય. કેટલાક વિદ્વાનો એને પ્રાચીન ભારતીય સરકૃતિનો વિશ્વકોશ, તો કેટલાક પ્રાચીન ભારતના ‘ઇતિહાસ’ના આકર ગ્રંથ તરીકે ઓળખાવે છે. પણ ખરેખર તો તે માનવજીવનના અપાર વૈવિધ્યને આલેખતો, ‘વિરાટ’ શબ્દના સર્વ અર્થોને સાર્થક કરતો, અને વ્યાપક જીવનદર્શન કરાવતો મહત્તમ ‘ગ્રન્થ-સાગર’ છે. એના કર્તા મહર્ષિ વેદવ્યાસ, દાસ માતા અને શ્રાદ્ધાધીપિતાના પુત્ર હોઈ જડ માન્યતા અનુસાર તો જન્મે અત્યંત દીન કંઠાના ગણાય! પરંતુ આ જ મહર્ષિએ ચારે વેદોને બરાબર વ્યવસ્થિત કરી, તેના કાળજીપૂર્વકના અભ્યાસની ચોક્કસ કરી, શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતાનું દિવ્ય ગ્વાન સાંભળ્યું અને જગતને સંભળાવ્યું, તથા ધર્મે—વિશાળતાના ધર્મે, શુદ્ધધર્મે—ની પરંપરા અનુસારના આ મહાભારતની જગતને એટ ધરી એમ મનાય છે. આ મહાન કાર્યો માટે એ મહાકવિની પ્રશંસા, વૈદિક મતાનુયાયી કવિઓ તથા સ્વયં મહા-ભારતની હેટલી વાચના તૈયાર કરનારાઓએ તો કરી જ છે, પરંતુ તદુપરાંત અન્ય ભારતીય અનુગમો-ધર્મ સપ્રદાયોના વિદ્વાનો જેવા કે, ‘યુદ્ધચરિત’ના કર્તા અશ્વધોપ, ‘કુવલયમાલા’ના કર્તા દાક્ષિણ્યચિદ્ધ ઉદ્દ્યાતનસૂરિ, અને ‘તિલકમંજરી’ના કર્તા ધનપાલ જેવાઓએય કરી છે. વળી ‘તન્ત્રાખ્યાયિકા’ તથા ‘પંચતંત્ર’ જેવા કેવળ રાજનૈતિ આલેખતા ગ્રન્થકારોએ પણ કરી છે એટલું જ નહિ, પણ ‘અનુયોગદાર’ અને ‘નન્દીચત્ર’ જેવા જૈન આગમગ્રન્થોએ પણ મહાભારતાદિ ગ્રન્થોને મિથ્યાશ્રુત કહેવા છતાં, “યથાર્થ રીતે ગ્રહણ કરાયેલા આ ભારતાદિ ગ્રન્થો સમ્યગ્દષ્ટિવાળાઓને માટે સમ્યક્ શ્રુત છે, અથવા મિથ્યાદષ્ટિવાળાઓ માટે પણ આ સમ્યક્ શ્રુત છે કારણ કે એમના સમ્યક્ત્વમાં એ કારણશ્રુત થાય છે; અને એમ તેમાંથી પ્રેરણા લઈને પોતાની મિથ્યાદષ્ટિ ત્યજ દે છે—સમ્યગ્દષ્ટિ પ્રાપ્ત કરે છે.”^૧ એમ કહીને મહાભારતની પ્રતિષ્ઠા, મહત્ત્વ અને વિશાળ દષ્ટિનો સ્વીકાર કર્યો છે.

૧ (ક) ‘નન્દી ચત્ર’ (અનુવાદક-સંશોધક : હરિવંશજી શુભિ, ૧૯૪૨) સ્ત્ર ૪૧, ૫૦ ૧૧૦, ૧૧૧

(ખ) ‘અનુયોગદાર સૂત્ર’ (જિનદત્તસૂરિ પ્રાચીન પુસ્તકોદ્ધાર દંડ, ૧૯૨૧) સ્ત્ર ૨૫, ૨૬, [૫૦ ૨, ૩], સ્ત્ર ૧૪૦ [૫૦ ૪૦, ૪૧].

મહાભારત એ 'વિશાળતાના ધર્મ'નો ગ્રન્થ હોઈ એમાં તત્કાલીન હિંદુસ્તાનમાં પ્રચલિત સર્વ મુખ્ય અનુગમો અને આચારની પરંપરાઓનું રહસ્ય સરળતાપૂર્વક પ્રસ્તુત કરવામાં આવ્યું છે, અને એમ જ્યાં જ્યાં જે કંઈ સારું હોય તે આત્મસાત્ કરવાની ઉચ્ચ પ્રણાલિનું તેજસ્વી દર્શન કરાવવામાં આવ્યું છે. તેથી દેખાતી રીતે જ એમાં જૈન અનુગમની પરંપરાઓનું પણ અદ્ભુતપૂર્વક રચાપન કરવામાં આવ્યું છે. તેમાંથી અહિંસાને સર્વશ્રેષ્ઠ ધર્મ તરીકે—પરમ ધર્મ તરીકે નિરૂપતાં કેટલાંક ઉદાહરણો જોઈએ. મહાભારત અહિંસાને “અહિંસા પરમો ધર્મઃ સ ચ સત્યે પ્રતિષ્ઠિતઃ ॥”^૨—સત્યમાં પ્રતિષ્ઠિત એવો શ્રેષ્ઠ ધર્મ કહે છે.

(૧) જનજલિ નામનો એક બ્રાહ્મણ, આદિનાથના પુત્ર બાહુબલિની જેમ ઉગ્ર તપ તપની હતો. શાંભલાની જેમ અવ્યય રહીને તપ કરતા તેની જટામાં, એક ચકલાચકલીના જોડાએ માળી બાંધ્યાં. તેમાં ઈંડા મૂક્યાં. તેમાંથી બચ્યાં જન્મ્યાં ! ધીરે ધીરે તે બચ્યાં ઝોટાં થયાં અને રવાવલંબી થઈ ઊડીયે થયાં ! જનજલિ તે પછી પણ એક મહિના મુકી દયાને લીધે સ્થિર બેસી રહ્યો. જ્યારે તેને ખાતરી થઈકે ચકલાં પાછાં આવશે જ નહિ, ત્યારે ઊડ્યો. ઊંઘ્યા પછી તેને તરત અભિમાન થયું. એટલે ગર્વથી બોલ્યા, “મેં ધર્મ પ્રાપ્ત કર્યો છે.” ત્યારે અતરીક્ષ વાળીએ કહ્યું કે, “તું મહાપ્રાપ્ત તુલાધારના જેટલો ધાર્મિક નથી. કાશીનો એ તુલાધાર પણ તુ બોલે છે એવી ગર્વવાળી ઉચ્ચારતો નથી જ. (તો તું બોલે તે કેમ બજે ?)”^૩

આ સાંભળીને ચિદ્રાવેલો જનજલિ વારાણસી ગયો. ત્યાં જઈને તેના વેપાર ઉપર આક્ષેપ કરતા તુલાધારને પૂછ્યું. “હે મહામતિ વણિકપુત્ર ! તુ સર્વે રસો, ગન્ધો, વનરપનિઓ, ઔષધિઓ અર્પે તેના મૂળ તથા ફળને વેચે છે; છતાં તને નૈષ્ઠિકી શુદ્ધિ કેવી રીતે મળી છે ?”^૪

ત્યારે બાર વ્રતો પૈકી ત્રીજા વ્રતના અનિચાર કૂઠતુલ કૂઠમાળેથી વિગમ પામેલા, ત્રાજવાથી નિપક્ષ રીતે પ્રામાણિકતાથી સમાન તોલનાર, અને પ્રાણીમાત્ર પ્રત્યે સમદૃષ્ટિથી જોનાર કાંઈ સાચા જૈન શ્રાવકની યાદ આપતાં, આ વૈષય તુલાધારે જવાબ આપતાં કહ્યું, “ગુજરાતની જે વૃત્તિ પ્રાણીઓના તદ્દન અદોહથી—સંપૂર્ણ અહિંસાથી, અથવા અલ્પદોહથી—ઓળખાં ઓળા દિસાથી, ચાલે છે તે શ્રેષ્ઠ ધર્મ છે, અને તે પ્રમાણે હું આચરિકા કરું છું. હું^૫ નાનામોટા મુગંધી પદાર્થો અર્પે મધ સિવાયના રસોનાં નિષ્કપટપણે વેપાર કરું છું.”^૬ (શાસ્ત્રો કહે છે કે) જે મન, કર્મ, વચનથી સદૈવ સર્વનો મુદ્દ છે, અને સર્વના હિતમાં રત છે, તે ધર્મને જાણે છે. તેથી હું કાંઈની નિન્દા, પ્રશંસા, દૈપ કે કામના રાખ્યા

૨ (ન.) મહાભારત (ભાગ૨૩૦ ઓરિએન્ટલ ઇન્સ્ટિટ્યૂટની વાચના), આરંભકપૃષ્ઠ ૧૬૮-૧૬
(સ.) સરં સત્યનાં દર્શન અહિંસા વગર ધર્મ જ ન થાય તેથી જ કહ્યું છે કે અહિંસા પરમો ધર્મઃ
—મીષીલ : 'નિત્યમનન' ૫૦ ૪)

૩ મહાભારત, શાંતિપર્વ, અ ૨૫૩ થી ૨૫૬

૪ મહાભારત, શાંતિપર્વ, ૨૫૩-૪૧, ૪૨, ૪૩.

૫ મહાભારત, શાંતિપર્વ, ૨૫૪-૧ થી ૩

૬ અદ્રોહર્ણવ મૂતાનામસ્વદ્રોષેણ વા પુનઃ ।
વા શ્રુતિઃ સ વ્રતો ધર્મસ્તેન જીવામિ જાલં ॥

મહાભારત, શાંતિપર્વ, ૨ ૪-૬.

૭ રસાંશ તાત્પર્યનિવર્થે મયવર્ગાનંદં મદ્યન્ ।

ત્રોત્વા વૈ પ્રતિવિક્રમેણ પરહસ્તાદિમાયવા ॥ મહાભારત, શાંતિપર્વ, ૨૫૪-૮

સરં સાતમા વ્રતમાં પંદર ભ્રૂતના ધધાનો પ્રતિબંધ બાબે છે. તેમાં રસવાણિજયના અતિચારનો ઉલ્લેખ છે. મધનો તેમાં સમાવેશ થાય.
'વનિવ્રતા સૂત્ર' ૨૨, ૨૩

વિના સર્વ પ્રત્યે સમદષ્ટિ રાખું છું, તે મારા વ્રતને જુઓ. છુટ, અનિષ્ટ, પ્રીતિ અને રાગથી છુટું થયેલું એવું માનું ત્રાજવું સર્વ પ્રાણીઓ પ્રત્યે સમાન છે. ... જેમ વૃક્ષ, રોગી અને કૃષ મનુષ્યો વિષયો પ્રત્યે નિઃસ્પૃહ હોય છે, એમ અર્થ અને કામના ઉપભોગમાં હું નિઃસ્પૃહ છું—વિગતરૂપ છું... પ્રાણીઓને અભય દેનાર ધર્મ જેવો ધર્મ ભૂતકાળમાં થયો નથી અને ભવિષ્યકાળમાં થશે પણ નહિ; તેને અનુસરનારો નિર્ભય પદને પ્રાપ્ત કરે છે... (સામાન્યતઃ) અહિંસુખ સુહિંવાળા, ચતુર અને સમગ્ર પરિસ્થિતિ અનુસાર તત્ત્વનો નિર્ણય કરનાર વિદ્વાનો, કૌતિને માટે જે સહાયવાન હોય કે દ્રવ્યયુક્ત હોય, કિંવા બીજા અન્ય બાઅશાળી હોય તેની શાસ્ત્રોમાં (તેનાં સત્કાર્યો માટે, એરણની ચોરી અને સોયના દાન જેવાં !) સ્તુતિ કરે છે. પશુ (વસ્તુસ્થિતિ એ છે કે) તપ, યજ્ઞ અને દાન કરવાથી તથા પ્રસાદયુક્ત વાઘ્યો બોલવાથી જે કૃષ મળે છે તે જ મહાકૃષ અભયદાનથી મળે છે. જગતમાં જે મનુષ્ય અભયદક્ષિણા આપે છે, તેને સર્વ યત્નો કર્યાનું કૃષ મળે છે. (વધારામાં) પોતાનેય અભયદક્ષિણા મળે છે. પ્રાણીઓની અહિંસાથી શ્રેષ્ઠ કોઈ ધર્મ છે જ નહિ. ... જે સર્વ પ્રાણીઓનો આદમા બન્યો છે, જે પ્રાણીઓને સમ્યક્ જુએ છે, એવા (પરમ) પદના અભિલાષી છતાં પદ વિનાના—પગલાંની, રસ્તાની નિશાની વિનાના—પુરુષની ગતિથી દેવો પણ મોહ પામે છે.”^{૧૧} પછી “આ અભયદાનનો અહિંસક ધર્મ બહુ અપલાપ કરનારાથી—બહુ નિહાવથી જાણી શકાતો નથી, પણ આચારથી જાણી શકાય છે,”^{૧૨} એમ કહી આગળ ચાલતાં તુલાધાર બાંધ્યો, “જેઓ પશુઓનાં વૃષણ કાપે છે—ખસી કરે છે, નાથે છે, બહુ ભાર ઉપકાષે છે, બાંધે છે, કુ.ખ દે છે અને કેટલાક તો મારી નાખીને માંસ પણ ખાઈ જાય છે, તેની તુ કેમ નિન્દા કરતો નથી ? (અને મારા અહિંસક વ્યાપારને નિંદે છે ?)” વળી આગળ ચાલતાં અસ્તરના યુગમાં, યુગ્રામી જ્યાં છતાંય નોકરી પ્રત્યે ગુલામ જેવું વર્તન રાખતા ‘શિક્ષા’ઓએ ધ્યાનમાં રાખવા જેવાં વચનાં ઉચ્ચારીને આ અહિંસક વધિયું કહ્યું, “કેટલાક મનુષ્યો મનુષ્યોને જ ગુલામ બનાવીને તેમની પાસે ચેતરું કરાવે છે. વળી એ લોકો અરણ્યોત્તર ભાર મારવાથી થતું કુ:ખ મળે છે, છતાં શતદિવસ ભાર મારી અને

- ૮ સર્વેષાં યઃ દુઃક્રમિત્યં સર્વેષાં ચ ચિત્તે રતઃ ।
કર્મણા મનસા વાચા સ ધર્મં ચેદ જાનતે ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૬
માનુસ્યે વિચ્છે વા ન કેપિ ન ચ કામયે ।
સમોડ્સિમ સર્વભૂતેષુ વચ મે જાનતે જતમ્ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૧૧
જ્ઞાનિદિવિમુક્તસ્ય પ્રીતિરાગમહિષ્મતઃ ।
તુલા મે સર્વભૂતેષુ સમા તિષ્ઠતિ જાનતે ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૧૨
- ૯ સહાયવાન્દ્રવ્યવાન્ઃ દુઃખોડ્વોડપરસ્તથા ।
તતસ્તાનેવ કવચઃ શાસ્ત્રેષુ પ્રવદન્ત્યુત ।
કીર્ત્યર્થમ્લપ્તહંત્રણઃ પટનઃ કુત્તનિર્મયાઃ ॥ શાન્તિપર્વ ૨૫૪-૨૭.
- ૧૦ જોકે યઃ સર્વભૂતેષ્યો દદાત્યમયદાક્ષિણામ્ ।
સ સર્વયથૌજાનઃ પ્રાપ્નોત્યમયદાક્ષિણામ્ ।
ન ભૂતાનામહિંસાયા વ્યાવાન્ધર્મોડસ્તિ કલ્પન ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૨૬.
- ૧૧ સર્વભૂતાસ્મભૂતસ્ય સમ્યગ્ભૂતાનિ વચસતઃ ।
દેવાપિ નામે મુદ્ધાન્તિ અપદસ્ય પદેવિણઃ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૨.
- ૧૨ સ્વમત્વાજ્ઞ સ વિજ્ઞાતું જ્ઞાયતે જહુનિહવ ।
વપન્મ્યાન્તરા ચાન્વાનાચ્ચારાનવપુધ્યતે ॥ શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૧.

આંધીને કે દેહમાં પૂરીને રાતદિવસ તેમની પાસેથી કામ લે છે. ૧૭ પંચેન્દ્રિય પ્રાણીઓમાં દેવોનો નિવાસ છે, છતાં કેટલાક લોકો તેમને જીવતાં હોય છતાં ય વેચે છે તો પછી, મુસેલાને તો વેચે જ એમાં શી નવાઈ? તો હે બ્રાહ્મણ! જે હું તેલ, ઘી, મધ અને કાઠીપથિઓનો વેપાર કરું છું તો તેમાં તમને શું વાંધો નડે છે? ” પછી કૃષિમાં રહેલી હિંસા દર્શાવી, ખેતી કરતાં ગોવંશને-બળદોને જે દુઃખ દેવામાં આવે છે તેનું વર્ણન કર્યું, અને વિનંતિ કરી કે, “ જનશ્રિ! જનતામા જે જે અમંગલ અને ધોર આચારો પ્રવર્તે છે, તેને તમે કેવળ ગતાનુગતિકતાથી જ આચરો છો પણ નિપુણતાથી સમજતા નથી, મોટે (કાર્ય-) કારણ તરફ નજર રાખીને આચરણ કરવું—(સામાન્ય, કામનાવાળા આસક્ત) લોકો વર્તતા હોય તેમ નહિ. જેમ મારો કોઈ તિરસ્કાર કરે કે સ્તુતિ કરે તે બંને તરફ મને તો સમાનભાવ છે, કેમકે મને પ્રિય-અપ્રિય કંઈ છે જ નહિ. આ ધર્મને મનીષિઓ પ્રશંસે છે, યુક્તિસંપન્ન યતિઓ આનું સેવન કરે છે, અને સતત ધર્મશીલ જનો તેનું સદ્ભૂતાથી અવલોકન કરે છે.” ૧૪

પ્રાન તુલાધારે એ પછી યશરહસ્ય સમજાવી, નિષ્કામ અને અહિંસક યત્તથી સમદષ્ટિવાળી પ્રભા જન્મે છે તે સ્પષ્ટ કર્યું. આવા નિષ્કામ અહિંસક યજ્ઞોના પ્રભાવથી અગાઉ કૃષિ વિના પણ જોઈતું અન્ન નીપજતું તેની યાદ આપી, અને માનસિક ક્રતુઓની ૧૫ (= યત્નોની) મહત્તા રથાપિત કરી. છેવટે સાત્ત્વિકી શ્રદ્ધા રાખી ધર્માચરણ કરવા કહ્યું. ૧૬ વાતચીતનો સમારોપ કરતાં તુલાધારે કહ્યું કે, “ ધર્માર્થદર્શનવાળા સંતોએ આ પ્રમાણે ધર્મ કહ્યો છે. જિજ્ઞાસુ એવા એમને તે ધર્મ ધર્મદર્શનથી પ્રાપ્ત થયો છે.” ૧૭

૧૩ યે ચ હિન્દન્તિ વૃષણાન્યે ચ મિન્દન્તિ નસ્તક્ષમ્ ।

વહન્તિ મહતો આરામ્બધનન્તિ દમયન્તિ ચ ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૧

હત્વા સર્વાનિ સ્નાદન્તિ તાન્કન્યં ચ વિગર્હસે ।

માનુષા માનુષાનેષ્વ દાસમોયેન મુચતે ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૭

વધરન્વલિોષેન કારયન્તિ દિવાનિશ્ચમ્ ।

મામસા ત્વાપિ બાનાસિ યદુઃસં વધતાદને ॥ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૩૮.

આ સાથે સરખાવો, પ્રથમ અશ્વજન અહિંસાના અનિચાર

પદ્મે ભગુવદ્વચ્ચો મૃગાગાનાસ્વાવિરહ્મો ।

બાવરિભમ્પસત્યે હત્ય પમાવપ્પસમેર્ણ ॥

વહ વથ ઇવિચ્છેદ બદ્ધારે મત્તપાણતુ-ત્તેષ્ઠ ।

પદ્મવધરમહાધારે વલિક્રમે દેસિન્તે સન્નં ॥ ‘ વહિન્તા સ્વ ’ ૬, ૧૦

પહેલા અશ્વજનના પ્રમાદને ક્ષીણે (કોષાદિક) અપ્રસક્ત કારણે પ્રમાણે વર્તીને રાજ પ્રાજ્ઞાનિપાતવિરતિને તોડીને જે અનિચાર કર્યા હોય, તથા વધ, બંધ, અવધવનો છેદ, અત્યંત ભારે ઉપદાઓ હોય અને ખાવાપીવાનો વિચ્છેદ—એ પ્રાથ પ્રથમ જનના અનિચારોનું આચરણ કરતાથી થયેલા દિવસ સંખ્યથી સર્વે કોપથી ક્રુ પ્રતિક્રમું છું

૧૬ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૪-૪૬થી ૫૨.

૧૫ ડત્ત યથા ડનાયશ મલ્લ નાહન્તિ તે ક્ષત્રિય । મહાભારત, શાન્તિપર્વ ૨૫૫-૩૭.

યસ્ય હોય કે અથક્ષ હોય તે ‘મ’ અને (મલ્લ યાનસિંકે ઋતુમ્ । — મહાભારતનો ટીકાકાર પ. નીલકંઠ) પદોથી ન શકે

૧૬ મહાભારત, શાન્તિપર્વ અં ૨૫૫ અને અં ૨૦૬.

૧૭ રતિ ધર્મઃ સમાસયાતઃ સદ્ધર્મમાર્થદર્શિનિઃ ।

વયં જિજ્ઞાસમાનાસ્ત્વા સપ્રાપ્તા ધર્મદર્શનામ્ ॥

મહાભારત શાન્તિપર્વ ૨૫૫-૧૬.

ટીકાકાર પં નીલકંઠ ધર્મદર્શનામ્ પદનો અર્થ ‘ ધર્મદર્શન નામના યુનિયી ’ એવો કરે છે.

(૨) ગોમેધ યજ્ઞમાં કૃષ્ણને જુનુ પામેલો ભેઈને નિવેંદ પામેલો રાજ વિચખ્નુ “અહિષેવ હિ સ્વેભ્યો ઘ્નેભ્યો જ્વાલસી મતા ।—અર્હિસા જ સર્વ ધર્મો કરતાં શ્રેષ્ઠ છે.” ૧૮ એમ બોલ્યો, અને ગાયોને અભયદાન આપ્યું. અર્થાત્ હિંસક યજ્ઞો બંધ કર્યા. “કામ, મોહ, લોભ અને લોલુપતાથી આ હિંસક યજ્ઞનવાળા યજ્ઞો પ્રવર્તા છે. વિષ્ણુનું સર્વવ્યાપી પરમાત્માનું યજ્ઞન તો પાપસ (ખીર જેવી ખાસ ચીજ) અને પુષ્પોથી થઈ શકે.” ૧૯ એમ કહ્યું. અને તારવ્યું કે, “(યજ્ઞ માટે) આ સિવાય (પાપસ અને પુષ્પો ઉપરાંત) પણ જે યજ્ઞીય દ્રવ્ય મહાત્માઓએ શુદ્ધભાવથી અને અર્હિસક રીતે સંસ્કારેલું હોય તે સર્વ જ દેવોને અર્પણ કરવા યોગ્ય ગણાય છે.” ૨૦

(૩) આશ્વમેધિકપર્વાન્તર્ગત આવેલી ‘અનુગીતા’ ૨૧ માં વૃદ્ધ આંગિરસ ઋષિની આગેવાની નીચે મુદ્દરપતિ, ભરદ્વાજ, ગૌતમ, ભાર્ગવ, વસિષ્ઠ, કશ્યપ, વિશ્વામિત્ર, અત્રિ વગેરે ઋષિઓ અને નિર્દોષ (વીતકલ્મશ) બ્રહ્મદેવનો સવાદ છે. ૨૨ તેમાં જ્ઞાનનાં અનેક પાસાં ચર્ચાય છે. ચર્ચા દરમિયાન અનેક ધર્મસંપ્રદાયોના બુદ્ધસંખ્ય આચાર્યોના ધર્મવિષયક વિભિન્ન મતોથી ગૂંચવાડમાં પડેલા ઋષિઓએ એમાંથી સંખ્યાબધ મતો ટાંકતાં બ્રહ્માણને પૂછ્યું, “આ જગતમાં યજ્ઞો ધર્મ અસત આચરવા યોગ્ય છે ? અમે તો એમ જ ભેઈએ છીએ કે, ધર્મની વિવિધ ગતિ જાણે કે નષ્ટ-શ્વેદ થઈ ગઈ છે ! (જુઓને આ ધર્મમનોનો ટકસો !) (૧) દેહનાશ પછી આત્મા છે ; (૨) દેહનાશ પછી આત્મા નથી ; (૩) બધું સશય-ભરેલું છે ; (૪) બધું નિઃસંશય છે ; (૫) (જગત) અનિત્ય છે ; (૬) (જગત) નિત્ય છે ; (૭) કંઈ નથી અને કંઈ છે ; (૮) એકઠવ એવું વિજ્ઞાન દેતરૂપે (=દિધા) થયું છે ; (૯) આ જગત વ્યાપ્તિ છે, (પરમાત્માથી) શિષ્ઠ અને અભિન્ન છે ; (૧૦) (બ્રહ્મ) એક છે ; (૧૧) (બ્રહ્મ) પૃથક્ છે ; (૧૨) બદ્ધત્વ (=અનેક પરમાણુઓ) કારણ છે ; (૧૩) કોઈ જટા અને મૃગચર્મ પહેરે છે (પ્રચાર કરે છે) ; (૧૪) કોઈ મુન્ય કરાવે છે ; (૧૫) કોઈ દિગંબર રહે છે ; (૧૬) કેટલાક કહે છે સ્નાન ન કરવું (=ક) નહાવું નહિ ; (જ) બાળપણથી જ મૈત્રિક બ્રહ્મચર્ય પાળવું ; (૧૭) સ્નાન કરવું (=ક) નહાવું ; (લ) સ્નાતક થઈને વૃદ્ધસ્થાત્રી થવું ; (૧૮) આહાર લેવો (અને ઉપાસના કરવી) ; (૧૯) અનશન રાખવું ; (૨૦) હર્મની પ્રશસા કરનારા ; (૨૧) શાન્તિની પ્રશસા કરનારા-સંન્યારા ; (૨૨) દેશ, કાળ કારણ માનનારા ; (૨૩) દેશ, કાળ કારણ નથી એમ માનનારા ; (૨૪) મોક્ષની પ્રશસા કરનારા ; (૨૫) ભોગની પ્રશસા કરનારા ; (૨૬) ધનની દ્રષ્ટિ રાખનારા ; (૨૭) નિર્ધનના દ્રષ્ટનારા ; (૨૮) (ધ્યાનાદિક) સાધનોથી ઉપાસનામાં માનનારા ; (૨૯) આ સાધનોનો કંઈ અર્થ નથી એમ માનનારા ; (૩૦) અર્હિસાપરાયણ ; (૩૧) હિંસાપરાયણ ; (૩૨) પુણ્ય અને યજ્ઞ પ્રપન્થશીલ ; (૩૩) પુણ્ય અને યજ્ઞ જેવું કંઈ નથી એમ માનનારા ; (૩૪) સદ્ભાવનિરત—સતતતત્ત્વમાં શ્રદ્ધાશીલ ; (૩૫) સંશયશીલ (આ સાચું કે તે સાચું એમ અસ્થિર) ; (૩૬) કેટલાક દુઃખથી અને કેટલાક સુખથી ખ્યાન કરનારા (સકામ ઉપાસક) (૩૭) યજ્ઞમાં માનનારા ; (૩૮) જ્ઞાન મુખ્ય છે એમ માનનારા ; (૩૯) સર્વ (સાધનોના) પ્રશંસકો ; (૪૦) સર્વ (સાધનોને) નિંદનારા ; (૪૧)

૧૮ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૭-૬

૧૯ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૫૭-૧૦.

૨૦ યજ્ઞાદિ ક્રિષિકર્ત્ત્વ્યમન્યચોક્ષિઃ શુવંસ્મૃતમ્ ।

મહાસર્વે શુદ્ધમાયેઃ સર્વે દેવાર્હમેવ તત્ત્વ ॥ શાન્તિપર્વ, ૨૫૭-૧૧.

આ ૨૯૦માં આનતું મહાસર્વ (=મહાકુલીન કે શિશુન) ૫૬ બોલોમાં પ્રખ્યાત છે. એક બોલિસત્ત્વનું નામ પણ ‘મહાસર્વ’ છે, એ રીતે અહીં નોંધપાત્ર છે. જુઓ બોલિયેર ત્રિલિપ્તસનો સંસ્કૃત-અંગ્રેજી કોશ પૃ. ૮૦૧.

૨૧ મહાભારત આશ્વમેધિકપર્વ, જા. ૧૬થી જા. ૫૦.

૨૨ જુઓ, મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૩૫-૧૫થી ૨૦.

તપપરામણ; (૪૨) સ્વાધ્યાયપરામણ; (૪૩) જ્ઞાન એ જ સન્ધ્યાસ છે, એમ કહેનારા; અને (૪૪) સ્વભાવ છે એમ કહેનારા ભૂતચિન્તકો-ભૌતિકવાદીઓ.^{૧૩}

“આમ અનેક પ્રકારે ધર્મબોધ કરવામાં આવે છે, એટલે હે સુરસતતમ ! અમે કંઈ નિશ્ચય કરી શકતા નથી. જનસભાજ, ‘આ શ્રેય છે, આ શ્રેય છે,’ આવા મતો સાંભળી વિચલિત થયો છે. અને જે મનુષ્ય જે સંપ્રદાયમાં હોય છે, તે સંપ્રદાયવાળાનો જ એ સ્પષ્ટકાર કરે છે ! એટલે અમારી પ્રશ્ન મુંઝાઈ છે, તથા અમારું મન અનેક પ્રકારનું-ચંચળ, બની ગયું છે. તો હે સતતમ ! ‘શ્રેય’ શું છે તે કહો.”^{૧૪}

એટલે લોકરક્ષક ધર્માત્મા બ્રહ્મદેવે સર્વે મતોનો ગોટાળો દૂર કરતું પ્રવચન કર્યું. તેમાં શરૂઆતનાં બે વચનોમાં સમગ્ર ધર્મતત્ત્વનો સાર મૂકી દીધો :

હન્ત વઃ સંપ્રવક્ષ્યામિ યન્માં પૃચ્છસ્ય સત્તમાઃ ।

સમસ્તમિદ્ તત્ક્રુવા સમ્યગેવાવધાર્યતામ્ ॥ મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૬-૧

મહિંસા સર્વભૂતાનામેતત્કૃત્યતમં મતમ્ ।

પ્રત્યક્ષમનુદ્વિગ્ન ઘરિષ્ઠં ધર્મલ્પજ્ઞમ્ ॥ ૪૬-૨

જ્ઞાનં નિઃશ્રેય ક્વિદાદુર્લભા નિશ્ચયદર્શિનઃ ।

તસ્માજ્ઞાનેન શુદ્ધેન યુગ્યતે સર્વાપતકૈઃ ॥ ૪૬-૩

“હે સત્તમો ! તમે અને જે પૂછ્યું તે નમને સારી રીતે કહીશ. એ સર્વ સાંભળીને તમે સમ્યક્ વિચાર કરજો.

“સર્વ ભૂતો પ્રત્યે (આચરણી) અહિંસાને સર્વશ્રેષ્ઠ કૃત્ય માનેશું છે. આ પદ ઉદગરહિત છે અને વાર્ધિ ધર્મલક્ષણ છે. તથા પરમ કલ્યાણકારી જ્ઞાન છે એમ નિશ્ચયદર્શી વૃદ્ધો-સિદ્ધાંત સ્થાપનારા અગ્નિઓ કહે છે. માટે શુદ્ધ જ્ઞાનથી (= આવી આચરણી અહિંસાથી) મનુષ્ય સર્વ પાતકથી મુક્ત છે.”

આમ મતપંથોના જાળાંથી ઊભા થયેલા જબરદસ્ત ગૂંચવાડાને પાઠ કરવા માટે અહિંસા-સર્વજ્ઞ સમાજભાવે પ્રેમભાવ, એ એક જ આચરણીય મૂળભૂત ધર્મ, પરમ ધર્મ તરીકે મહાભારતકારે જણાવીને, અહિંસાને આત્માને વિંચી લઈ જનાર મહાશક્તિ તરીકે સ્વીકારી છે. એ મહાશક્તિ વીર્યવાન છે. હતાં હજુ સુધી એનું અદ્યતન ભાન પામી સામાન્ય રીતે મનુષ્યોને નથી. એના સ્વરૂપાનિગૂરૂપ પામી ન કહેવાય

૨૩ (ક) મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૮-૧૪થી ૧૪. આ ૪૮ માં અધ્યાયમાં શ્લોક ૧થી ૧૨ સુધી, બ્રહ્મને અનુષ્ઠાન, અનામય, ડરૂ, સ્વરૂ ઈત્યાદિ રીતે ઓળખવારા જિજ્ઞાસિ ભગો એવા મળે છે. તેના અનુસંધાનમાં આ શ્લોક ૧૬થી ૨૪ સુધીમાં આર્ષક, તાર્કિક, બીમાસક, શૂન્ચવાદી બોદો, વિજ્ઞાનવાદી બોદો, અદેતવાદી, કેનવાદી, બેદાનિદવાદી, વેશેષિકો, કાવચાદીઓ, સ્વાકાદી, તૈયિક, મોઝાથાવી, પરમાણુવાદી જેવે મતોનો ઉલ્લેખ કરી તેના ગૂંચવાડામાંથી કેમ મુક્તિ તે પ્રશ્ન ઉઠાવ્યો છે.

(લ) જૈન સદ્ભો ઉપરથી ૩૬૩ ધર્મપથો-પાપપદો-ના ઉલ્લેખ મળે છે. ૧૮૦ ક્રિયાવાદી (=આત્મવાદી), ૮૪ અધિષ્ઠાવાદી (=અનાત્મવાદી), ૧૭ અજ્ઞાનવાદી, ૩૨ વૈતથિક (=વિનયવાદી)—સર્વધર્મસમભાષી. કુલ ૩૬૩. જુઓ ‘નન્દી સત્ર’ સત્ર ૬૧, ‘શ્રુતસાનાધિકાર’માં કાલસાંગી વર્ણનમાં; ‘સરજુનાંચ’ પ્રથમ અનુરક-મ, બારેમ અધ્યયન, ‘આચારંગ’ પ્રથમ અનુરક-મ ૧-૧૦૩ની નિર્ણયિતમાં પણ ૩૬૩ મત વિશે વિવેચન છે.

(ક) બોદ સદ્ભો ઉપરથી પાંચ સાહિત્યના કાળમાં બોદધર્મ સંહિત જુદા જુદા ૧૩ પંથો હયાત હતા એમ જણાય છે. જુઓ ‘સુતનિપાત’માં ‘સંલિચસુત’ આશ ૨૬; ‘દીપનિધાન’માં ‘બ્રહ્મભવસુત’ ૧-૧-૨; ‘શુદ્ધચરિત’ (ધર્માનન્દ કોસાગ્નીકૃત) ૫૦ ૧૧૫.

૨૪ મહાભારત, આશ્વમેધિકપર્વ, ૪૮-૨૫થી ૨૮.

એવા આચરણે દેશને આઝાદી અપાવી છે, એમ ગાંધીજીએ નોંધ્યું છે. ૨૫ અને મહાભારતકાર તો અહિંસાથી સર્વને પ્રેમમાં લપેટતી વિશાળ ધર્મશક્તિને વર્ણવતાં કહે છે : “જેમ હાથીના પગલામાં બીજને સર્વ ચાલનાર પ્રાણીઓનાં પગલાં સમાઈ જાય છે, તેમ અહિંસામાં સકલ ધર્મનો અર્થ-તત્ત્વ સમાઈ જાય છે. (આમ સમજીને) જે અહિંસાનું પ્રતિપાદન કરે છે તે નિસ અપૂતમાં અર્થાત્ મોક્ષમા વસે છે.” ૨૬

આનો અર્થ એ છે કે, અહિંસા એટલે ‘હિંસા કરવી નહિ’ એવો અભાવાત્મક વિચાર નહિ, કોઈ પણ પ્રાણીને દુઃખ ન દેવું એટલું જ નહિ, પણ સત્યસોધન માટે અર્થાત્ આત્મસાક્ષાત્કાર માટે, પ્રેમસાગરમાં લીન થવાની એવી પ્રક્રિયા કે જેમા કરુણામૂલક સર્વને હિતકારી પ્રવૃત્તિ કરવાનો પણ ભાવ છે. તેથી તેમાં કોઈનું બુદ્ધ કરવાનો કે હિંસાવાનો, કોઈનેય દુઃખ દેવાનો, કોઈનોય પ્રતિકાર-દ્રેષ્યમૂલક પ્રતિકાર, કરવાનો એમાં અવકાશ નથી. આવી અહિંસા સિદ્ધ કરનાર મહાવીર છે. કારણ કે તેની સહાયમા મદાન ઈશ્વરી શક્તિ અહિંસા સદાય જીવી દોય છે. જેને લીધે મરણ કે જીવન જે આવે તેને એ શાન્તિ અને સમતાપૂર્વક ભેટવાને તૈયાર હોય છે. વેદવ્યાસે આ વીરની અહિંસાની ‘શ્રેષ્ઠ કર્તવ્ય’ અને ‘પરમ ધર્મ’ તરીકે સ્તુતિ કરી છે, અને પ્રતિષ્ઠા કરી છે.

૨૫ (ક) Vide, Non-violence in Peace & War Vol. II (Gandhiji) Vol. II, Chapter 200, p 327, 328.

(લ) સરં ‘... સત્યમય થયાને સારુ અહિંસા એ એક જ માર્ગ છે એમ આ પ્રકરણોને (‘આત્મકથા’નાં) પાને પાને ન દેખાયું હોય તો આ પ્રથમ અર્થ સમજું છું...અહિંસા એ નરનાની પરાકાષ્ઠા છે, અને નરતા વિના શુદ્ધિ કોઈ કાળે નથી એ અનુભવનિષ્ઠ વત છે.” ‘આત્મકથા’ (-ગાંધીજી, ૫ મી આવૃત્તિ, સં. ૧૯૬૦) પૃ. ૩૭૮, ૩૮૦.

(મ) મરં ‘...જ્યાં અહિંસાને સાધન ગણીએ, સત્યને સાધ્ય ગણીએ. સાધન આપણા હાથની વાત છે તેથી અહિંસા પરમ ધર્મ યઈ, સત્ય પરમેશ્વર થયું...’ ‘મંત્રજપ્રભાત’ (-ગાંધીજી ૬ઠ્ઠી આવૃત્તિ) પૃ. ૭.

૨૬ મહાભારત, શાન્તિપર્વ, ૨૩૭-૧૮, ૧૯, ૧૯ = અનુશાસનપર્વ ૧૧૫-૬; ‘યોગશાસ્ત્ર’ (૨-૩૦) ઉપરની વૃત્તિમાં નાચોછ ભરે અને ‘આસાભ્ય’માં વ્યાસે આ વચન (શાન્તિપર્વ ૨૩૦-૧૮, અનુશાસન ૧૧૪-૬) દર્શિલ છે.



પાપનું મૂળ : પરિગ્રહ

મનસુખલાલ તારાચંદ મહેતા

‘પરિગ્રહ’ શબ્દમાં ‘પરિ’ ઉપસર્ગ છે, અને તેનો અર્થ ‘ચારે તરફનું’ એવાં થાય છે. તેની સાથે ગ્રહ ધાતુ સ્વીકાર કે અંગીકારના અર્થમાં છે. એટલે ચારે તરફથી વસ્તુનો સ્વીકાર કે સંપ્રદ કરવાની રીતને ‘પરિગ્રહ’ કહેવામાં આવે છે. પરિગ્રહ એ પાપ છે. જૈન દર્શનમાં પાપનો મુખ્ય સમ્બંધ જ્ઞાન સાથે છે. તેથી કરીને મનત્વશુદ્ધિ પદાર્થો કે વસ્તુઓનો સંપ્રદ રાખવો અગર સંપ્રદ કરવાની કચ્છા કરવી, પ્રત્યક્ષ કરવો, એ અધુ પરિગ્રહનું સ્વરૂપ છે અને ધર્મશાસ્ત્રોમાં આવા પરિગ્રહને પાપના મૂળ તરીકે માનેલું છે.

દશ ધૈકાલિક સુત્રમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે : ‘જેમ બમરો વૃક્ષના વિવિધ ફૂલોમાંથી રસ ચૂસે છે અને પોતાની જાનને નબાવે છે છતાં ફૂલોનો વિનાશ કરતો નથી; અર્થાત્ ફૂલોને ઓછામાં ઓછી પીડા થાય તેમ વર્તે છે, તેમ શ્રેયાર્થી મનુષ્યે પણ પોતાની વ્યાવહારિક નમામ પ્રવૃત્તિઓ કરતાં પોતાના સલાયકો માંથી—પોતાના ગ્રાહકો કે વિવિધ આલંબનોમાંથી એવી રીતે લાભ ઉઠાવવો ધટે અને પોતાની જાનને એવી રીતે નબાવવી ધટે જેથી એ પોતાના સલાયકરૂપ આલંબનોનો વિનાશ ન થઈ જાય—તેમની આદ્યવિકા જ ન છિન્નવાઈ જાય—તેઓ સમૂળગ્ના ચૂસાઈ જઈ વિનાશ ન પામે.’^૧

કલિકાળસર્વજ્ઞ શ્રીમદ્ હેમચંદ્રાચાર્યે યોગશાસ્ત્રમાં કહ્યું છે કે : ‘દુઃખના કારણરૂપ અસંતોષ, અવિશ્વાસ અને આરંભ આ સર્વ મૂર્ચ્છાનાં ફળો છે એમ જાણીને પરિગ્રહનો નિયમ કરવો.’^૨ બાલ્યથી ધનાદિકનો લાભ કરાચેલાં હોય પણ એટલી હજીર-તૃષ્ણા જીવન્ત હોય તો તે પણ એક પ્રકારનો પરિગ્રહ જ છે. ‘માલ્ય ત્યાગ શક્ય છે, પણ સાચી મહત્તા આંતર ત્યાગની છે. દશધૈકાલિક સુત્રમાં કહ્યું છે કે :

ન સો પરિગ્રહો બુત્તો નાયપુત્તણ તાણ્ણા ।

મુચ્છા પરિગ્રહો બુત્તો રૂઢ્ઠુ બુત્તં મહેસિણા ॥

૧ પદ્મિ જેચરહાસજીવ ‘મકાવીર વાણી’ (સપ ૭-૮).

૨ ચાગસાગ્ર અધ્યયન ૨-૧૦૧.

બાહ્ય ક્ષતિને દેખાવમાત્રને પરિગ્રહ નથી કહ્યો, પણ મૂલ્યો એ જ પરિગ્રહ છે.

આસક્તિ એ જ સંસાર છે. શ્રી ઉમાસ્વામી મહારાજે તત્ત્વાર્થ સ્તવમાં પરિગ્રહનું સ્વરૂપ સમજાવતાં મૂલ્યો પરિગ્રહઃ^૩ અર્થાત મૂલ્યો જ પરિગ્રહ છે એમ લખ્યું છે. વસ્તુનો બાહ્ય લાગ કયાં સિવાય વિષમાન વસ્તુમાં મૂલ્યો ન થવી એ ભારે કઠિન કાર્ય છે, એટલે જ બાહ્યાંતર લાગ આત્મહિતકારી છે.

જ્યોતિષશાસ્ત્રના નિમિશાનુસાર દરેક ગ્રહો અમુક સમયના આંતરે એક રાશિમાંથી બીજી રાશિમાં જાય છે, પરંતુ ‘પરિગ્રહ’ તો એવો ભયંકર ગ્રહ છે કે તે તેની રાશિમાંથી કદી પાછો ફરતો નથી. શ્રીમદ્ યશોવિજયજી મહારાજે પરિગ્રહરૂપ ગ્રહની વિલક્ષણતા બતાવતાં કહ્યું છે કે : ‘જે રાશિથી પાછો ફરતો નથી અને વક્રતાનો લાગ કરતો નથી, જેણે ત્રણ જગતને વિગંધના કરી છે એવો આ ‘પરિગ્રહ’ રૂપ કયો ગ્રહ છે ? સર્વ ગ્રહોથી પરિગ્રહ ગ્રહ બલવાન છે. એની ગતિ કોઈએ જાણી નથી.’^૪

મહર્ષિ હરિભદ્રસૂરિ રચિત ‘યોગદષ્ટિસમુચ્ચય’ના વિવેચનમાં ડોઁ ભગવાનદાસ મહેતાએ ‘પરિગ્રહ’ શબ્દનો અર્થ સમજાવતાં લખ્યું છે કે : ‘જેમ જેમ આરંભ વધે છે, તેમ તેમ આરંભનો મિત્ર પરિગ્રહ પણ સાથોસાથ શત્રુ પામે છે. આ નામથી ‘પરિગ્રહ’ પણ પોતાના નામ પ્રમાણે, જીવને ‘પરિ’ એટલે ચોતરફથી ગ્રહે છે, પકડી લે છે, જકડી લે છે. પછી તો આ ‘ગ્રહ’ જૂત અથવા દુષ્ટ ગ્રહ અથવા મગર જેવા પરિગ્રહની જીવ પર જકડાપકડ એવી તો મજબૂત હોય છે કે, તેમાંથી જીવને છૂટવા ધારે તો પણ છૂટવું ભારે પડે છે. તે પરિગ્રહ—બહા વળગી તો વળગી, કાઢવી મુશ્કેલ પડે છે. મોટા બલસાથે આરંભનારા અથવા મોટી મોટી રાજ્યાદિ ઉપાધિ ધારણ કરનારા જનોનો આ રોગનો અનુભવ છે. પરિગ્રહની જળજલા કમલા ને આપગ્રહોને રાતે નિરાંત કાંઈ પણ આવતી નથી.’^૫

મહર્ષિ પાતંજલીએ પરિગ્રહનો લાગ કરવાથી થતા કામનઓ સમઘમાં કહ્યું છે કે : અપરિગ્રહ-સ્વર્થે જનનકલ્પન્તાસન્ધોષઃ^૬ અર્થાત અપરિગ્રહની દૃઢતા થવાથી યોગીને પૂર્વજન્મનું જ્ઞાન થાય છે. સ્વામી વિવેકાનંદે આ આખન સમજાવતાં કહ્યું છે કે : ‘જ્યારે યોગી બીજાની પાસેથી કાંઈ લેતું જ નહિ એવા સકલપનું પાલન કરે છે, ત્યારે તેનું મન બીજાઓની અસરમાંથી મુક્ત થઈ સ્વતંત્ર તથા શુદ્ધ બને છે, કારણ કે જ્ઞાન ગ્રહણ કરવાની સાથે જ્ઞાન આપનારનાં પાપ તેમ જ અવગુણની અસરોનો પણ આપોઆપ જ સ્વીકાર થઈ જાય છે, અને મન ઉપર તેના એક પછી એક એવાં અનેક આવરણ જનમતાં આવી મન તેની અદર કૃપાઈ જાય છે. પરિગ્રહનો ત્યાગ કરવાથી એ પ્રમાણે થતું અટકે છે અને મન નિર્મળ થઈ જાય છે. આથી જ જ લાભ થાય છે તેમાં પૂર્વજન્મનું રમરણ એ મુખ્ય છે.’^૭

શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતામાં કહ્યું છે કે : ‘વિષયો અને છદ્ધિયોના સંયોગમાંથી જન્મનારું સુખ શરૂઆતમાં અમૃત જેવું પણ પરિણામે ઝેર જેવું છે, અને તેવા સુખને રાજસુ સુખ કહેવાય છે.’^૮ જૈન દર્શન પણ કહે છે કે : સંયોગમૂલ્ય જીવંજ પત્તા વુક્લપરંપરા—અર્થાત નાશ પામનારી વસ્તુઓનો સંયોગ જ દુઃખરૂપ દર્શન મળે છે. બોધ પદ્ધતિ સાથેનો સંપર્ક દુઃખમાં પરિણમ્યા સિવાય નથી રહેતો તે સંપર્કમાં વિષદુષ્કારણમાં કહ્યું છે કે :

યાવન્તઃ કુરુતે જ્ઞતુઃ સમ્પન્નાન્મનસઃ પ્રિયાન્ ।

તાવન્તોડસ્ય નિલન્યન્તે હૃદયે શોકઃક્રાદુઃ ॥

૩ તત્ત્વાર્થ સ્તવ અધ્યયન ૭-૧૨.

૪ જ્ઞાનસાર (અટક. ૨૫-૧)

૫ ડોઁ ભગવાનદાસ મહેતાનું યોગદષ્ટિસમુચ્ચય પાન ૩૦૬

૬ પાતંજલ્યોગચંદ્ર : ૨-૩૬

૭ સ્વામી વિવેકાનંદ બા ૧૦-૧૧ (સ. સાહિત્યવર્ધક કાર્યાલય)

૮ શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા (૧૮-૩૮)

અર્થાત્ માનવી પોતાના મનને પ્રિય લાગે તેવા જેટલા જેટલા ભોગ પદાર્થો સાથે સંબંધ રાખે છે, તેટલા તેના હૃદયમાં શોકરૂપી ખીલાના આધાત થાય છે.

શ્રી શકરાચાર્યે કહ્યું છે કે : અર્થમનર્થ માવય નિત્યમ્—અર્થાત્ અનર્થકારી ધન જોની પાસે હોય છે, તેની બુદ્ધિ વિકૃત થઈ જાય છે. ચોરી, હિંસા, અસત્ય, દંભ, કામ, ક્રોધ, મદ, કપટ, વૈર, અવિશ્વાસ સ્વર્ધા, છૂત, અભિચાર અને સુરાપાન જેવા વ્યસનો માણસોને અર્થના અનર્થ રૂપે જ થાય છે. અઘાર પાપસ્થાનકો પૈકી સત્તર પાપોનું ઉદ્ભવસ્થાન પણ એક રીતે તો પરિગ્રહ જ છે.

ધન, ધાન્ય અને ધાનુના ડગલામાં સુખ નથી, પણ જીવ તેમાં સુખની કલ્પના કરી બેઠો છે. ફૂતરો જ્યારે સડા કહણ હાડકાને ચાવે છે, ત્યારે તેના કોમળ મોંમાંથી લોહી નીકળે છે; અને તે લોહી હાડકામાંથી આવે છે એવી એની કલ્પનાથી લોહીનો સ્વાદ તેને ઉત્તમ લાગે છે. માનવીના ભોગોના સુખનો આકાર પણ મોટા ભાગે આવા જ પ્રકારનો હોય છે.

મહર્ષિ પાતંજલિએ આ વાત વધુ સ્પષ્ટ રીતે સમજાવતાં કહ્યું છે કે : ‘પરિણામતાપસંસ્કાર-કુલ્લૈરુપવૃત્તિવિરોધાન્ન કુલ્લમેષ સર્વે વિવેકિનઃ’^{૧૯}—અર્થાત્ વિષયોમાં પરિણામ દુઃખ, તાપ દુઃખ, તથા સરકાર દુઃખ હોય છે, અને વિવેકીને મન તો સુખ અને દુઃખ અને દુઃખ રૂપ જ છે. સુખ પણ પરિણામે દુઃખ ઉત્પન્ન કરે છે. પદાર્થમાત્ર ત્રિગુણાત્મક છે. તેમાં સત્ત્વગુણ સુખરૂપ છે, રજોગુણ દુઃખરૂપ છે અને તમોગુણ મોહરૂપ છે. આ ત્રણેય ગુણો એકમેકથી વિરુદ્ધ સ્વભાવવાળા છે. દાખલા તરીકે, દીવો પ્રકટાવવામાં દિવેશ, દિવેટ અને અગ્નિ ત્રણની આવરયકના છે. આ ત્રણેય એકમેકથી ભિન્ન સ્વભાવવાળા છે, પણ જતાંય તેમના સદ્ભાવથી જ દીપ પ્રકટે છે; તેમાંથી એકનો પણ અભાવ હોય તો પણ દીપ પ્રકટાવવામાં દરકત આવે, તેવી રીતે સંસારમાં બધા પદાર્થો સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ એમ ત્રિગુણાત્મક બનેલા છે. આથી કરીને, જ્યારે કોઈ પણ વિષય પદાર્થ પોતાના સત્ત્વગુણ અશરૂપી મુખ આપતો હોય, ત્યારે પણ તેમાં રજોગુણના અંશરૂપી દુઃખભાગ તેમ જ તમોગુણના અંશરૂપી મોહભાગ અપ્રકટપણે રહેલાં જ હોય છે, અને તે ક્યારે પ્રકટ થશે તે કહી શકાય નહિ. તમામ વિષયપદાર્થોના સ્વરૂપથી આ દુઃખરૂપતા છે. આ રીતે, પરિણામ દુઃખ, તાપ દુઃખ, સરકાર દુઃખ અને સ્વરૂપ દુઃખ આ ચાર પ્રકારની દુઃખરૂપતા દરેક વિષયપદાર્થમાં ગણેલી છે. જે માણસ દેહાદિપ્રાદિકમાં અદ્ભુદિરુદ્ધિન થઈ ગયો છે અને જે પોતાના આત્મામાં સ્થિત છે, તેને દેહની અપેક્ષાએ કોઈ પદાર્થની દગ્ગ જાતી નથી. પરિગ્રહ જોઈ વસ્તુ જ આવા માણસ માટે સબવી શકની નથી.

પરિગ્રહથી માણસ ઝૂંઝિળ થાય છે અને ઝૂંઝાંથી કર્મબંધ થાય છે, એટલે વિવેકી માણસ તો દ્રવ્યાદિરૂપ સર્વે પરિગ્રહનો ત્યાગ કરે છે, પણ દરેક માનવી આવો ત્યાગ ન કરી શકે એટલે તેણે રીતસરનું પરિગ્રહ પરિમાણ અવગત કરવું જોઈએ. પોતાની જરૂરત કરતાં વધુ રાખી ચક્રવૃત્ત, દયાવી રાખવું એ સધરાખોરી છે, અને તેથી જ સમાજમાં અજીત પેદા થાય છે. અજીતમાંથી અનેક અનિદ્રો ઊભાં થાય છે.

ધર્મશાસ્ત્રોમાં પ્રતિષ્ઠા ધનને નહિ પણ સંયમને આપવામાં આવી છે. ઉત્તરાધ્યયન સૂત્રમાં કહ્યું છે કે : ‘પ્રતિભામે કોઈ દશ લાખ ગાયોનું દાન આપે તેના કરતાં પણ કર્યું નહિ આપનારનો ભાત સંયમ શ્રવણરૂપ છે.’^{૧૦} ના-વારસ મનુષ્યના ધનને લઈ લેવા દગ્ગના ઇંચુકાર રાખને ઉપદેશ આપતાં તેની રાખી કમલાવલીએ કહ્યું છે કે : ‘હે રાજન! તમને આખું જગત્ અથવા બધું જ ધન મળે તો પણ એ સર્વથી તમને સતોપ થશે નહિ તેમ જ એ તમારું રક્ષણ પણ કરી શકશે નહિ.’^{૧૧}

૬ યોગસૂત્ર ૨-૧૫

૧૦ ઉત્તરાધ્યયન સૂત્ર (૬-૪૦)

૧૧ ઉત્તરાધ્યયન સૂત્ર (૧૪-૩૬)

ધર્મશાસ્ત્રોએ ધનની પ્રતિજ્ઞાના ગુણો નથી ગાયા, પણ લોકોએ જ ધનની મદદતા વધારી દીધી છે. નવતત્ત્વ પ્રકરણમાં પુણ્ય ભોગવવાના ભેદાલસ પ્રકારોનું વર્ણન આવે છે, તેમાં સોનું, ચાંદી, હીરા-મોતી કે ધનધાન્યની પ્રાપ્તિ કોઈ અમુક પુણ્યપ્રકૃતિને આધીન છે તેવું દર્શાવેલું એવામાં આવતું નથી.

શ્રી મુનિસુંદરસરિછએ કહ્યું છે કે : ‘જે પૈસા ચાલતે ઉપકાર કરવારા થઈ શકે છે, જે પૈસાથી સર્પ, હિંદર વગેરેમાં ગતિ થાય છે, જે પૈસા મરણ, રોગ વગેરે કોઈ પણ આપત્તિઓ દૂર કરવાને શક્તિમાન નથી, તેવા પૈસા ઉપર ને શોધ શો ? ૧૨

વિવેક એટલે સત્ અને અસત્, અથવા નિત્ય અને અનિત્યને જુદાં પાડવાની શક્તિ. આવા વિવેકી માનવીના સ્વર્ગમાં ઉત્તરાધ્યયન સુત્રમાં કહ્યું છે કે : ભગ્વે કામેણ કલ્પેન્ના વિવેકે ઇન્દ્રમાહિનિ—અર્થાત્ પ્રાપ્ત થયેલાં કામભોગોમાં પણ વિવેકીને હજી થતી નથી.

માનવજન દુઃખના બોલ નજે રિગાઈ રહી છે તેના કારણમાં શ્રી અરવિંદે કહ્યું છે કે : Blows fall on all human beings, because they are full of desire for things that cannot last and they loose them or even if they get, it brings disappointment and cannot satisfy them; અર્થાત્ દુઃખના ધા દરેક માણસ પર પડે છે, કારણ કે તેઓ એવી વસ્તુની પાછળ પડે છે કે જે વસ્તુ નિત્ય રહેતી નથી, અને તેથી માણસો તેને ગુમાવી દે છે. અગર તે વસ્તુ મેળવ્યા પછી તેમને નિરાશા ઉત્પન્ન થાય છે, અગર તેઓને સંતોષ આપી શકતી નથી.

ન્યાયવિશારદ મુનિમહાશય શ્રી ન્યાયવિરવચ્છએ કહ્યું છે કે : ‘મુખ (વૈયકિક) નિત્ય નથી, દુઃખો નિત્ય નથી, ભોગો નિત્ય નથી, વિાસો નિત્ય નથી: અર્થાત્ આ સકલ પ્રપંચ વિનશ્વર છે: આસ્થા રાખવા કાયક કંઈ નથી.’ ૧૩

જગન્ના એક મદાન કવિ શેક્સપિયરે કહ્યું છે કે : ‘સોનું એ માનવના આત્મા માટે ખરાબમાં ખરાબ વિષ છે. આ દુઃખથી બચેલી દુનિયામાં ખીંગ કોઈ પણ ઝંર કરતાં ધનનું ઝંર વધારે ખુનોતું નિમિત્ત બને છે.’

મદ્યિ દરિદ્રાશ્વરિછએ ધર્મના માટે ધન પ્રાપ્ત કરવાની હજી રાખનારાઓ માટે કહ્યું છે કે :—

ધર્માર્થ યસ્ય વિત્તેહા, તસ્યાનીહા મગીવસી ।

પ્રજાલનાદિ પક્ષસ્ય, દૂરાવસ્યર્થનં વરમ્ ॥

અર્થાત્ ધર્મને માટે પૈસા મેળવવાની હજી કરવી તેના કરતાં તેની હજી ન જ કરવી એ વધારે સાફું છે. પગે કચરો લાગ્યા પછી તેને ધોઈને સાફ કરવા કરતાં દૂરથી કાદવનો સ્પર્શ ન જ કરવો, એ વધારે સારું છે.

ધર્મશાસ્ત્રોમાં કહ્યું છે કે : ‘જેમ જેમ લાભ થતો જાય, તેમ તેમ લોભ વધતો જાય.’ લોભના આવા રદખના કારણે શાસ્ત્રકારોએ શ્લોકો વાપરી દાનના મહિમાની વાતો લખી છે. સાચી રીતે તો દાન કરતાં ત્યાગનો જ મહિમા વધુ છે, અને તેથી જ કહેવામાં આવ્યું છે કે : પ્રાપ્તવાત્ સર્વકામાનાં પરિત્યાગો વિશિષ્ટ્યતે—અર્થાત્ સર્વ કામોની પ્રાપ્તિ કરતાં તેના ત્યાગ ચઢી જાય છે.

પૂજ્ય વિનોબાજીએ આ ઉપર એક સરસ દર્શાન આપતાં કહ્યું છે કે : એક માણસે પ્રામાણિકતાથી પૈસો મેળવ્યો હતો, પણ તેથી તેને સંતોષ ન હતો. પોતાના ગ્રંથલાના બગીચા માટે તેણે એક ફૂવો ખોદાવ્યો. ફૂવો ઘણો જોડો થયો અને તેમાંથી મોટા જથ્થામાં પથ્થરો અને માટી નીકળ્યાં. આ હજીલાનો

એક ડુંગર જ બન્યો. તે પોતાના મનમાં વિચારવા લાગ્યો : ‘મારી તિજોરીમાં પણ પૈસાનો એવો જ એક ડુંગર ભેગો થયો છે. તેને લીધે બીજા ક્યાંક એવો જ મોટો ખાગો તો નહિ પડ્યો હોય ?’ વિચારનો ધક્કો વીજળીના આંચકા જેવો હોય છે. આટલા વિચારથી તેની કાંધ જાડી ઘડીને તે જાગ્યો; એ ફૂલો જ તેનો સુરુ બન્યો. તે ફૂલા પાસેથી તેને જે મંત્ર મળ્યો તેની કસોટી ઉપર તેણે પોતાની પ્રામાણિકતા ધસી એજ. પણ તે પૂરતા કસતી નથી એમ તેને જણાયું. ‘વેપારી પ્રામાણિકતા’ મેં જાળવી હોય તોય આવા રેતીના પાયા ઉપર મારું ઘર કેટલું ટકવાનું ?’ આ વિચાર તેને ઝોઝ જેમ વળગ્યો. આખરે, પથ્થર અને માટી તથા ખાણેક અને મોતી એમાંનો તકાવત તેને હેખાતો બંધ થયો. ‘નકામો ફૂલેકચરો સંધરી રાખવામાં શો અર્થ છે ?’ એવો વિચાર કરીને તે એક દિવસ સુંદર પરોઢિયે જાણ્યો. બધી સંપત્તિ તેણે અધ્યાત્મની પીઠ ઉપર લાદી અને તે લઈને તે ગંગાને કિનારે પહોંચ્યો. ‘હે માતા ! મારું પાપ ધોઈ નાખ’ એમ કહી તેણે એ બધી કમાણી ગંગામાતાના ખોળામાં દાલવી દીધી અને સ્નાન કરીને મુક્ત થયો. લોકોને આ વાતની ખબર પડતાં તેને જ્યારે પૂછતાં કે ‘તમારા અઠળક ધનનું દાન પણ ન કર્યું ?’ ત્યારે જવાબ આપતાં તે કહેતો : ‘કચરાનું ને કાંઈ દાન કરવાનું હોય ?’

એક ધનવાન માણસે જ્યારે શ્રી કૃષ્ણચર્ચિતને પૂછ્યું કે : ‘મારી પાસે પુણ્ય પૈસા છે તેનો સદુપયોગ કેમ કરવો ?’ ત્યારે તેણે જવાબ આપતાં તેને કહ્યું કે : શોધાનુ દારા, નિર્દયના દારા, જંગલીપણુ દારા તમે પૈસા મેળવો છો. આધુનિક જગતમાં માણસ પૈસા સંપાદન કરવા બહાર પડે તો એને હોશિયાર, ભુચ્ચા, અપ્રામાણિક, નિર્દય થવાની જરૂર પડે છે. જે, મને પૈસા ભેગા કર્યો છે તે મન ઉદાર નથી; એ નિઃકર મન છે, અને એ મન સ્વર્ણ વસ્તુનો સ્વર્ણ ભૂમિકા પર જ વિચાર કરી શકે.’

પૃથ્વીયા શ્રાવકના સાગની વાત જૈન સાહિત્યમાં બહુ પ્રસિદ્ધ છે. તેને થયા પચીસો વર્ષ થઈ મયાં દોવા છતાં તેનું નામ જૈન સાહિત્યમાં અમર રહ્યું છે. પૃથ્વીયા શ્રાવક પાસે કોઈ દોહત ન હતી કે તેણે એવું કોઈ દાન પણ કર્યું ન હતું; તેણે કોઈ તીર્થનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો ન હતો કે કોઈ મંદિર બંધાવેલું નથી તેની કુલ મૂડી આજના પંચોત્તર પૈસા જેટલી હતી. તેનું ચારિત્ર અને અપરિગ્રહવૃત્તિ જોઈ કોઈ અમલદારી મહત્ત્વા પુરૂષ તેની પર ભારે ખુશ થયો અને પારસમણિના સ્પર્શવડે પૃથ્વીયો શ્રાવક અને તેની પત્ની ન જાણે તેમ તેના ઘરના લોદાના તવાને સુવર્ણનો બનાવી દીધો. પૃથ્વીયા શ્રાવકને આ વાતની ખબર પડી એટલે તે બહુ નારાજ થયો અને સોનાના તવાને સ્પર્શ પણ ન કરતાં ઉકરગ્રામાં દટાવી દીધો. જૂનાં લોદાનો તવો પારસમણિના પાપે ગયો, એટલે પતિપત્નીએ ત્રણ દિવસના ઉપવાસ કર્યો અને ખાવાના ખોરાકના પદાર્થોની અચનમાથી નવો તવો લીધો. પછી તો આ વાત જ્યારે પેલા મહાત્માએ જાણી ત્યારે પૃથ્વીયા શ્રાવક પાસે આવી પોને કહેતાં અપરાધની માફી માગી.

વસ્તુઓ—પદાર્થોનો પરિગ્રહ તેમ જ તેમાં રહેલી મહત્વજીવિ માણસને વિનાશના પંથે દોરી જાય છે, આ વાત બધા ધર્મશાસ્ત્રોમાં જોવામાં આવે છે. બાઈબલમાં લખ્યું છે કે : એક ધનવાને ઇસુની પાસે આવી પોતાને થતી અશાંતિની કસાઈ કરી અને શાંતિનો માર્ગ અતાવવા વિનંતિ કરી. ઇસુએ તેને કહ્યું : ‘ધર્મના માર્ગે જવાથી સુખ મળે છે. કોઈ જીવની હત્યા ન કરવી, અસત્ય ન બોલવું, ચોરી ન કરવી, વ્યભિચાર ન સેવવો, માથાપને માન આપવું—આ બધા ધર્મનું પાલન કરવાથી શાંતિ પ્રાપ્ત કરી શકાય છે.’ આ ઉપદેશ સાંભળી પેલા ધનવાને કહ્યું : ‘આ બધું તો હું નાનપણથી કરતો આવ્યો છું, પણ તેમ છતાં શાંતિ નથી મળતી.’ ધનવાનની આવી વાત સાંભળી ઇસુએ તેને કહ્યું : ‘તું હજુ એક વાતમાં અધૂરો છે. તારું ધન દરિદ્રીઓને આપી દે અને પછી શાંતિ માટે મારી પાસે આવજે. તું કદાચ જાણતો નહિ, હશે કે જાતને સોયના નાકામાંથી પસાર કરવાનું કદાચ શક્ય અને, પણ જેની પાસે સંપત્તિ છે તેના માટે દેવના રાજ્યમાં પ્રવેશ કરવાનું તો શક્ય નથી જ.’ ધનવાને ઇસુની આજ્ઞાનું પાલન કર્યું અને તેને શાંતિ મળી ગઈ.

આજે તો આપણી આરે બાજુ જુદી જ પરિસ્થિતિ પ્રવર્તી રહેલી જોવામાં આવે છે. વર્તમાન ઔદ્યોગિક વિકાસના ખૂતે તેમ જ જીવનધોરણ ગમે એને ગમે લઈ જવાના પ્રયત્નોમાં નૈતિક દૃષ્ટિએ આપણું જીવન નીચે અને નીચે જઈ રહ્યું છે. માનવી પૈસાનો પૂઠ્ઠરી બની ગયો છે. પાધા-ખોરાકની મીઠાઈમાં તેમ જ દવાઓ અને દરોજના વપરાશની વસ્તુઓમાં માલની હલકાઈ અને બનાવટ, દરેક બાબતમાં કાળાં નાણાંનો વ્યવહાર, દાણચોરીના ધંધા તેમ જ સરકારને કરવેરા ભરવામાં થતી છેતરપિંડી—આ બધી વસ્તુઓએ હવે માન્ય મૂકી છે, અને બધાંનું પરિણામ કેવું ભયંકર આવશે તેની કલ્પના કરતાં પણ હૃદયને બારે આંચકો લાગે તેવું છે.

વિશ્વપુરાણમાં લખ્યું છે કે : ‘જ્યારે સમાજમાં સંપત્તિને જ પ્રતિષ્ઠા મળે, ધનને જ ધર્મનું સાધન ગણવામાં આવે, વિષયવાસનાની તૃપ્તિને જ લગ્નનો હેતુ માનવામાં આવે, અને ઉપભોગનું સાધન માનવામાં આવે, જનોઈને શ્રાદ્ધાજીવનું લક્ષણ માનવામાં આવે ત્યારે સમગ્ર લેવું કે કલ્કી અવતાર થવાનો છે.’ ૧૪

વર્તમાનકાળે તો લોકોને એમ લાગે છે કે ધન હશે તો જ સોયના નાકા જેવા સ્વર્ગના સાંકડાં દારમાંથી પસાર થઈ શકાશે. લોકો ધનને જ સ્વર્ગમાં જવાનો પરવાનો માની બેઠા છે. જૂની દુનિયાના મુખ્ય લોકો પૈસાને જ પરમેશ્વર માનતા, પણ આજની નવી દુનિયાની બારે કરબૂતા તો એ છે કે ગ્રહા ગણાતા લોકોએ પણ પરમેશ્વરને પૈસાનાં ગુલામ બનાવી દીધો છે. આપણાં તીર્થસ્થાનો અને દેવમંદિરોમાં ભગવાનની પ્રતિમાની પ્રથમ પૂજના સંપર્ક અધિકારો ધનવાન લોકોના માટે જ રિઝર્વ હોય છે, દારણ કે ઉજામણીની ખાંડીમાં એ લોકો જ ધંધામાં દાવની માફક મોખરે બેઠા રહી શકે છે. આપણા મોટા ભાગનાં ધાર્મિક અનુદાનોમાં, ઉપધાનની માળાઓ પહેરવામાં, પર્યુષણમાં સ્વપ્નાઓને માળા પહેરાવવાની ધીની ખોલીમાં, પ્રતિષ્ઠા મહોત્સવ વખતે તીર્થકરોના માતાપિતા બનવા માટેની ઉજામણીની ખાંડીમાં—અને આવાં બીજાં અનેક ધર્મકાર્યોમાં ધનવાનોની જ બોલબાણા હોય છે. પરંતુ આવી બધી પ્રથાઓ અને પદ્ધતિના કારણે આપણી યુવાન પ્રજામાંથી આવી બધી શુભ ક્રિયાઓ નરક શ્રદ્ધા અને વિશ્વાસ ઓછા અને ઓછા થતા જાય છે તેનું આપણને ભાન નથી. જૂનવાણી, દરિયુરત અને અંધશ્રદ્ધા ધરાવતા લોકોને એમ લાગે છે કે આજનું શિક્ષણ આપણી યુવાન પ્રજાને કાધા રસ્તે દોરવી ધર્મવિમુખ બનાવી રહ્યું છે; પણ ખરી દરકાન તો એ છે કે મંદિરો અને ઉપાશ્રયોને આપણે માત્ર ફંડ-કાળા એકડાં કરવાનાં ધામ બનાવી રહ્યાં છીએ. જે જૈન દર્શને પરિગ્રહના પાપ વિષે વધુમાં વધુ પ્રકાશ આપ્યો છે, એ જ જૈન દર્શનના અનુયાયીઓનાં ઘરમાં અને ધર્મ સ્થાનકોમાં પણ પરિગ્રહનું પ્રમાણ મોટા પ્રમાણમાં વધુનું અને વધુનું જોવામાં આવે છે: આનાથી વિશેષ કરણ અધઃપતન ખેંચું કયું દોષી શકે ?

સ્વનંત્ર ભારતની આપણી ગણની પ્રજા આવી બધી નળખાઈઓ અને દોષો મૂળમોટે સહન કરી રહે એમ વિચારતું એ મોટામાં મોટી ભેવફૂફી છે. દેરાસરોમાં તીર્થકરોના નામ જોડી ધર્મના નામે આપણે પેદીઓ સ્થાપીએ છીએ, અને તેના ટૂંકીઓ અને વહીવટ કરનારાઓ ધધાદારી પેદીની માફક પેદીના ફંડો વધારવામાં ખ્યાન આપતાં હોય છે. એક વિદ્વાન જૈન સાધુ એક વખત કહેતા હતા કે ઉપાશ્રયોમાં સાધુઓને ઓમાસુ રાખવાની બાબતમાં વહીવટ કરનારાઓની દૃષ્ટિ સાધુના રહેવાનાં કારણે થતી આવક-જવક એટલે કે નફાતોટાની પર જ હોય છે. આ રીતે, આપણાં પવિત્ર ધર્મસ્થાનો ધધાદારી પેદીમાં પલટાતાં આપણે જોઈ રહ્યા છીએ. બધી જ ધાર્મિક ક્રિયાઓ અને તમામ ધર્મઅનુદાનો શુભ જ

૧૪ ભર્થ દવ ભમિનજેતુ, ધનમેવાશેષધર્મજેતુ, અમિરચિરેવ દામ્યલસંવંચ જેતુ, અનુતમેવ વ્યવહારજન્ય જેતુ:
સીત્તમેવ ઉપમેગેતુ: ત્થાણુચમેવ વિત્ત્વજેતુ: સિંખાત્તમેવ આમ્મજેતુ: ।

હોય છે એમાં શંકા નથી, પણ તેની પાછળનું સુખ ધ્યેય જીવનશુદ્ધિ હોવું જોઈએ, અર્થશુદ્ધિ નહિ વર્તમાનકાળની ધાર્મિક ક્રિયાઓ અને અનુશાનો પણ શુભ હોવા છતાં જીવનશુદ્ધિના સુખ ધ્યેયને બદલે તેમાં અર્થશુદ્ધિનું તત્ત્વ જોવામાં આવે છે, અને તેથી જ આવી ક્રિયાઓ પ્રત્યે આપણા યુવાન ભ્રમખેનો આદરને બદલે ધૂણાની દૃષ્ટિએ જોવા લાગ્યા છે.

ભારતના રાષ્ટ્રપતિ અને ફ્રાંસશાસનના પ્રખર પડિન શ્રી રાધાકૃષ્ણને તેના એક પુસ્તકમાં લખ્યું છે કે : 'સંપત્તિ એ જ સર્વસ્વ નથી. એ સઘળા ઉત્તમ વસ્તુઓ નથી ખરીદી શકતી. મનનું અને આત્માનું સુખ, સંતોષ અને સહભાવ જેવી અતિશય દૃષ્ટાંતીય વસ્તુઓ પૈસા વડે ખરીદી શકાતી નથી. જીવનમાં કેવળ ઉપભોગિતાવાદનું જ નથી ચાલતું. માણસો કાંઈ માત્ર મજૂરો અથવા પૈસા પેદા કરનારા જ નથી; તેઓ માનવ પ્રાણી છે અને સૌદર્શ-પ્રેમ અને મનની કેળવણી જેવી માનવભાવનાઓ તેમને આકર્ષે છે. જ્યાં સુધી આપણને ચિત્તની શાંતિ અને સ્વતંત્રતા ન મળે, ત્યાં સુધી બાલ શિક્ષતા આપણને કશા કામમાં નથી આવવાની. માણસની ભૌતિક રિશ્તિ સુધારવાની ઉત્કંઠામાં આપણે સામાજિક પ્રયોગિકાઓમાં પરિવર્તન કરવા ઉપર અને આધુનિક જીવનની જટિલ વ્યવસ્થાનું બાલ સ્વરૂપ સુધારવા ઉપર ભાર દર્શ રહ્યા છીએ, પણ માણસની દૃષ્ટિનું વસ્તુના ગુણમાં અને પરિભાષામાં જ્યાં સુધી સુધારો નહિ થાય, ત્યાં સુધી સામાજિક પ્રયોગિકાઓમાં અને વ્યવસ્થામાં ગમે તેટલા સુધારો કર્યે કંઈ જ વળવાનું નથી.'

જૈન સમાજના બહુશ્રુત અને એક આદર્શ સાધવી છ પૂં ઉત્તરવળકુવરજીએ પરિશ્રમના વિષય પર વ્યાખ્યાન આપતાં એક વખત કહેલું કે : 'દળરો વપોથી અપરિશ્રમનો ઉપદેશ અપાઈ રહેલ છે, છતાં હજુ સમાજમાં અપરિશ્રમની પ્રતિષ્ઠા થવા પામી નથી, તેનું કારણ શું ? આ એક અણકુલ પ્રશ્ન છે. સમાજમાં અર્થિક પ્રતિષ્ઠા થવા પામી છે અને દિસા પ્રત્યે ધૂણા જોવામાં આવે છે. પહેલાં વ્રતનો ભંગ કરનાર દિસાકે, કસાઈ સન્માનનીય નથી; ચોથા વ્રતની મર્યાદાના ભંગ કરનાર દુરાચારી સમાજમાં આદરને પાત્ર નથી; બીજા અને ત્રીજા વ્રતનો ભંગ કરનાર અર્ધાનુ જૂલા લખાણો લખનાર કે ચોરી કરનાર શિક્ષાને પાત્ર બને છે. આ રીતે અન્ય વ્રતનો ભંગ કરનાર સમાજમાં પ્રતિષ્ઠા ગુમાવે છે અને કાયદાની દૃષ્ટિએ પણ સજાને પાત્ર બને છે; ત્યારે પ્રશ્ન એ ઉદ્ભવે છે કે પાંચમા અપરિશ્રમ વ્રતનો ભંગ કરનાર અને અમર્યાદિતપણે પરિશ્રમ એકત્ર કરનાર, સમાજમાં ધૂણાનું પાત્ર કે શિક્ષાને પાત્ર કેમ નહિ ? તેથી જલકુ, જેમ વધુ પરિશ્રમી તેમ તે સમાજમાં વધુ સન્માનને પાત્ર બને છે તેનું કારણ શું ? પરિશ્રમ પ્રતિ આદર જ અનર્થનું મળે છે; ધનવાનને માત્ર ધનને કારણે જ્યાં નુર્થી સન્માન મળ્યા કરશે, ત્યાંસુધી માનવીના હૃદયમાંથી દૃષ્ટાંતો નાશ નહિ પામે. પરિશ્રમ પ્રત્યે સમાજમાં જે આદરવૃત્તિ છે તે તો દૂર થવી જ જોઈએ.'

પૂજ્ય કેદારનાથજીએ પણ આવો જ અભિપ્રાય દર્શાવતાં એક લેખમાં કહ્યું છે કે : 'પાપોથી મેળવેલા ધનથી ધનવાન થયેલાઓને આપણે આદર અને માનપ્રતિષ્ઠા આપીએ છીએ, કારણ કે આપણે સાર્વજનિક કામો માટે, મોટાં મોટાં મંદિરો બાંધવા માટે, એના મોટા આયોજકનું ઉત્સવો ઉજવવા માટે પૈસા ભંગા કરવા તેમની જ પાસે જવું પડે છે. પરંતુ આવા આપણા વર્તનથી તેમના પાપમાં આપણે પણ ભાગીદાર થઈએ છીએ, એ વાત જુદી ગમે ચાલશે નહિ.'

નીનિશતકના એક શ્લોકમાં ભર્તૃહરિ જેવા મહાન યોગીએ પણ કેટલાકવાળીમાં કહ્યું છે કે : 'જેની પાસે પૈસો હોય છે, તે જ માણસ કુલીન ગણાય છે, પંડિત ગણાય છે, શાસ્ત્રજ ગણાય છે; ગુણમય, વક્તા અને સુદર ગણાય છે. દુકામાં સર્વે ગુણો સુવર્ણને આશ્રય રહે છે.'

મનોવિજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ આ બાબત પર વિચાર કરતાં એમ લાગે છે કે સમાજના મોટા ભાગના લોકોના મનમાં પરિશ્રમી લોકો પ્રત્યે જે સન્માન અને આદરની લાગણી જોવામાં આવે છે, તેના મૂળ

કારણમાં એમ અનુમાન કરી શકાય કે આવા લોકોના મનમાં પણ ઉઠે ઉઠે ધન અને દાહન પ્રયેની આસક્તિ સુખ અગર જાત્ર અથવા બંને અવસ્થામાં પડેલી જ હોય છે. માનવીમાત્રનું મન બે વિભાગમાં વહેંચાયેલું હોય છે. મનનાં ઉપલા પડને આપણે જાત્રનું મન કહીએ છીએ જેને જૈન પારિભાષિકમાં બાહ્ય મન કહેવામાં આવે છે. પરિગ્રહ પરિભાણુ તેમ જ અન્ય વસ્તુ અને વિધિવિધ નિયમો દ્વારા બાહ્ય મનનું ધમતર, નિયમન કરી શકાય પણ જાત્રનું કે આંતરમનમાં એ સમજ જાત્રનું ન થઈ હોય તો આપો માણસ સમજ પ્રમાણે વર્તન કરી શકતો નથી, અગર તેની સમજ એકસરખી ટકી રહી શકતી નથી. આથી જ જાત્રનું તેમ જ આંતરમન વચ્ચે ઐક્યતા સાધી શકાય તો જ માણસ તેના આદર્શો પ્રમાણે જીવન જીવી શકે છે.

જૈન ધર્મશાસ્ત્રોએ પરિગ્રહના મુખ્ય બે વિભાગો બતાવ્યા છે. એક બાહ્ય અને બીજો આભ્યંતર. બાહ્ય પરિગ્રહના દશ પ્રકારો છે : ધર, ખેતર, ધન, ધાન્ય, નોકર-ચાકર, પશુ (ધોડા, ગાય છ.), શયનાસન, વાહન (ઘાડી, સવારીના સાધનો), ધરવખરી, અને ધાતુ તથા માટીનાં વાસણો—આ બધાંનો સમાવેશ બાહ્ય પરિગ્રહમાં થાય છે. બાહ્ય પરિગ્રહના પદાર્થોમાં મુખ્યત્વે સ્વજન, ધન, ધાન્ય, સ્ત્રી, પશુ, પુત્ર, પુત્ર, ખાણ, ધર, નોકર, માણેક, હીરા, રત્ન, સોનું, રૂપું, સંધ્યા, વસ્ત્ર, આભરણ વગેરે આવી જાય છે.

આભ્યંતર પરિગ્રહ ચૌદ છે : મિથ્યાત્વ, પુરુષવેદ, સ્ત્રીવેદ, નપુંસકવેદ, હાસ્ય, રતિ, અરતિ, શોક, ભય, જુગુપ્સા, ક્રોધ, માન, માયા, અને લોભ—આ ચૌદ આભ્યંતર પરિગ્રહ છે.

ધર્મશાસ્ત્રોમાં સર્વ પરિગ્રહના સાગ ઉપર બાર આપતાં કહ્યું છે કે : સર્વસંમપરિત્યાગઃ ક્લાત્યંત શ્રીજિનાગમે—અર્થાત્ દુઃખથી સદંતર દૂર રહેવાની ઇચ્છાવાળાએ સમસ્ત પ્રકારનો પરિગ્રહ એટલે કે સર્વ પદાર્થોનો સંગ છોડી દેવો જોઈએ. સમસ્ત જગત આજે કાંતા અને કનકના સૂત્રથી બધાયેલું જોવામાં આવે છે, અને સંસારના તમામ દુઃખોનું કારણ પણ આ જ છે. એક તરફ ધનવાનોને ત્યાં મોજશોખના પદાર્થો અને ખાવાની વસ્તુઓનો પાર નથી; ત્યારે બીજી તરફ ખાવાની તેમ જ પહેરવા-ઓડવાની વસ્તુઓના અભાવે લાખી લોકો જૂએ મરે છે અને ટાકે દરે છે. આ વિપત્તિ બની જ જોઈએ.

વર્તમાન જગતમાં પરિગ્રહ પરિભાણુનું સૂત્ર દવે આપણે વિસ્તારવું પડશે. શરીરમાં જરૂરી પ્રમાણ દરતા વધુ શક્તિ પેદા થવી એ પણ પરિગ્રહનો એક પ્રકાર છે. આવા પરિગ્રહમાંથી કામ અને અન્ય વિશરો ઉત્પન્ન થાય છે. આ દૃષ્ટિએ માણસ જેટલાં પરિશ્રમ અને મહેનત કરતો હોય તેટલા જ પ્રમાણમાં તેણે ખોરાક લેવો જોઈએ. આ નિયમનું પાલન નથી થતું એટલે જ આજની દુનિયામાં અનેક પ્રકારના રોગો વધ્યા છે. ડયાબીટીઝ, લોહીનું દબાણ, અને હૃદયરોગ આજે સામાન્ય દર્દો જેવાં થઈ ગયાં છે. ધનવાન લોકોને કામ નથી કરવું, પણ તેમ છતાં બધી જાતના સ્વાદ માણવા છે. આના પરિણામે જૂઠાં પરના પાકાં ફળોમાં જેમ સગો થાય છે તેમ ધનવાન વર્ગમાં પણ સગો થઈ ગયો છે. આવા સગાનું મુખ્ય કારણ પરિગ્રહ છે, અને સગાનું પ્રમાણ પણ બદલાય પરિગ્રહ પ્રમાણે છે.

પરિગ્રહની બ્યાપ્ત્ય કરતાં મહાત્મા ગાંધીજીએ તો ચોકિમુ જ કહ્યું છે કે : ‘જે વિચાર આપણને ઈશ્વરથી વિમુખ રાખે છે, અથવા ઈશ્વર પ્રતિ ન લઈ જતા હોય તે બધા પરિગ્રહમાં પડે, અને તેથી ન્યાય છે.’

શ્રી યશોવિજય ઉપાધ્યાયજીએ સાચું જ કહ્યું છે કે :

સુખિનો વિષયવૃત્તા, નેત્રોપેન્દ્રાદયોઽપ્યહો ।

મિશુરેકઃ સુક્ષ્મી લોકે, જ્ઞાનવૃત્તો નિરજ્ઞનઃ ॥

અસંતુષ્ટ પરિગ્રહ બધાં, સુખીયા ન ઇદં ન રીદં, સહજુઃ

સુખી એક અપરિગ્રહી, સાધુ સુજસ સમર્થ, સહજુઃ

પરિગ્રહ મમતા પરિહરો.

અંતરાત્મદર્શન

ફત્તેહઅંદ ઝવેરભાઈ શાહ

ભૌતિક સૃષ્ટિમાં મનુષ્યને ત્રણ અવસ્થાઓ હોય છે : બાહ્યાવસ્થા, યુવાવસ્થા અને જુદાવસ્થા. તેવી રીતે આધ્યાત્મિક સૃષ્ટિમાં પણ ત્રણ અવસ્થાઓ હોય છે : અદિરાત્મ, અંતરાત્મ અને પરમાત્મા. આ ત્રણે અવસ્થાઓ જૈન દર્શનના પારિભાષિક શબ્દોમય છે. જ્યાં સુધી આત્મા અને શરીરને સ્થિત વસ્તુ તરીકે—આત્મા છે, કર્મ છે, કર્મનો કર્તા છે, કર્મનો ભાંડાર છે, મોક્ષ છે અને મોક્ષનો ઉપાય છે, આ સમજણ—અહાં આત્માના જન્મી નથી—ત્યાં સુધી તે અદિરાત્મ કહેવાય છે. આ અહાં અને સમજણના અભાવે અપિણ જીવનમાં આત્માનું કાર્ય ભોગવિલાસને સર્વસ્વ માની તેમાં જ રમણતાવાળું હોય છે પરંતુ ઉપર્યુક્ત છ વિભાગોની વિચારણા વિવેકપૂર્વક કરે તો અદિરાત્મપણું દૂર થવા માટે છે અને અંતરાત્મપણામાં પ્રવેશ થાય છે.

શ્રીમદ્ આનંદધનજી કહે છે કે, ‘અદિરાત્મ તથા અતઃ આત્મ, રૂપ યદ્ રિથર ભાવ, પરમાત્મમનુ આત્મ ભાવનું, આત્મ અર્પણ દાવ’—મતલબ કે સમર્પિત જીવનની અતિશીલ આચારસંદિના તે અંતરાત્મપણું છે. અતઃરાત્મપણું એ કેટલાંક પાવાનાં મૂલ્યોમાંથી પ્રેરણા મેળવતો જીવનમાર્ગ છે: ચેતના અને સર્જકતાનો પ્રેરણાસ્ત્રોત છે. અંતરાત્મપણાનું મૂલ્ય નૈતિક અને આધ્યાત્મિક વ્યવસ્થા, વિચાર, વાળી અને વર્તનની એકવાક્યતા, સમર્પણ ભાવના, પરમાત્મા આગળ ‘અદં’નું વિગ્રસિતપણું અને પ્રભુને જીવન સમર્પણ કરી દેવાની તમજા. વ્યક્તિગત અને સામૂહિક જીવનમાં પ્રચ્છન્ન મૂલ્યોનો વિનિયોગ કરવા માટે વાસના, પ્રલોભન, દોષ વગેરેનું ઉદ્ધત મહત્વાકાંક્ષામાં (પ્રશસ્ત ભાવોમાં) રૂપાંતર કરવાનું હોય છે.

આરંભના અચેત-જડ અને કદિન પથ્થરને સિદ્ધકાર પ્રતિમા બનાવી સાદાત્ તીર્થંકર સ્વરૂપ પ્રકટાવે છે, તેમ, અદિરાત્મ સ્વરૂપમાંથી અંતરાત્મ સ્વરૂપનો આવિર્ભાવ કરવાનો છે. મનુષ્યનો ચરમ ઉદ્દેશ એ છે કે આત્માનો વિકાસ કરી આખરે તેનો પરમ આત્મામાં લય કરી શુદ્ધાત્મા પ્રકટાવવો અને જેને આપણે ‘હું’ કહીએ છીએ તેને એક પરમ સમસ્ત ચૈતન્યધનમાં અભેદપણે પરિવૃત્તિપાવવું.

જેમ પોતાના સર્વંધમાં દેહ અને આત્માનો વિવેક થયો અને અલગ દેખવાનું શરૂ થયું તે જ

પ્રમાણે જે જે શરીરો આપણી નજર આગળ આવે તેને દેહ રૂપે નહિ જોતાં—દેહ તરફ દૃષ્ટિ ન આપતાં તેની અંદર રહેલા અલ્પપ્રકારોને જ જોવાની ટેવ પાડવી તે અંતરાત્મદર્શન છે. આટલું કામ જો આ જન્મમાં કરવામાં આવે તો અર્વાતરમાં મોક્ષ તેનાથી છોડું નથી. આત્મા પરમાત્મા બની રહેશે. આવી આત્મદૃષ્ટિ જન્ય થવા માટે નિરંતર અભ્યાસની જરૂર છે. આ જ સમ્યક્ દર્શન-સમ્યક્ જ્ઞાન છે.

જગતની બાહ્ય અને આંતર ઘટનાઓ વિચિત્રપણે લાગવા છતાં જે આત્માઓ એ ઘટનાને વ્યાખ્યાવિષ્ક માને છે, તે આત્માઓ ખરેખરી રીતે સ્થિતપ્રજ્ઞપાત્રું દાખરું છે. આપું વિશ્વ તેના સાથે સમયવાગ્ય અનુભવાય છે. પોતે વિશ્વનો છે, વિશ્વ તેનું છે એવું ઉગ્ર જ્ઞાન તેને રહ્યા કરતું હોય છે. શ્રીમદ્ યશોવિજયજી ઉપાધ્યાય કહે છે કે, ‘નિશ્ચય દૃષ્ટિ હૃદય ધરીજ, પાળે જે વ્યવહાર’—એ અંતરાત્મપણાનું લક્ષણ છે. સાધ્યદૃષ્ટિ તે મનુષ્ય ચૂકતો નથી—તેમાં સતત જન્ય રહ્યા કરે છે.

રવાની રામતીથે કહે છે કે, “I was never born, yet my births of breath are as many as waves on the sleepless sea”—અર્થાત્ હું અમર છું, જોકે આ શ્વાસોચ્છવાસની તૃષ્ટિમાં હું અખટ મહાસાગરના તરંગોની સંખ્યામા જન્મ્યો છું, છતાં વાસ્તવમાં હું અજન્મ છું—આવા પ્રકારના અમરત્વના જ્ઞાનથી તે મનુષ્યમાં ભય, નિરંકાર, ખંડ, રૂઝાણાં, ધિક્કાર આદિના અભાવ થતો જાય છે. તે માનવો અત્યંત માયાગ્રુ હોય છે, પ્રસન્નવદનવાળા હોય છે, પ્રાણીઓ તરફ બધુત્વ—એ સિદ્ધાંત તેમના રંગિંગેમમાં પરિણમેલો હોય છે, વિશ્વ અને પ્રાણી-પદાર્થ તરફથી તેની દૃષ્ટિ કેવળાઈ ગયેલ હોય છે.

અમુક સાગ અને અમુક ખોટું એ જાવના તરફ વિવેકથી જન્ય થતાં મનુષ્ય અતરાત્મકાંટિમાં પ્રવેશ કરવાનો લાયક હોય છે. અહીં પ્રસન્ન રાગની આનંદતા હોય છે. ક્રોધ અને ધિક્કારની જંગલોમાં પરનિદ્રા બાતર પ્રવેશ થતી હતી તે હવે ઉપયોગી અને અન્યને દિનકારી પરિણામવાળી પરિસ્થિતિમાં પ્રકટે છે. નવ પગનું દિન આ કાંટિના મનુષ્યો યુક્તિથી ઝડપી ઝડપી લાગણીઓ પ્રદર્શિત કરી સમજાવે હોય છે. એમની યુક્તિઓ વ્યર્થ સાધવા બાતર હતી નથી, પરંતુ ચતુરતા દિન બાતર જ યોગ્ય છે. પ્રત્યેક ક્રિયાઓ અમરત્વ તરફ અને હેતુપૂર્વક કરવા હોય છે. મનુષ્ય જીવન કાર્ષ્ઠ ઉચ્ચ હેતુ માટે છે એવું જન્ય જ્ઞાન તેમના આ પરિસ્થિતિમાં નિરંતર હોય છે. છટિયા વિકારો ઉપર અને તેટલું સમયન રાખવા પ્રયત્નશીલ જાણાય છે. તેમનાં વ્યવહાર એવાં સુદર હોય છે કે બીજાઓ તેનું અનુકરણ કરવા લાગ્યાય છે. શરીરબળ અને મનોબળના વિકાસ આ કાંટિના મનુષ્યોને જરૂરવાળો લાગે છે. ત્યારે ત્યારે નિઃસ્વાર્થી કાર્ય તેમના લાથે અને છે ત્યારે વ્યાખ્યાવિષ્ક શાંતિ પ્રકટી નીકળે છે. પર્વાવસ્થાના બાળ ખ્યાલો તરફ દસતુ આવે છે તેમ જ અત્યાર સુધીના પાપમય વર્તન માટે પશ્ચાત્તાપ પ્રકટે છે.

ગિરંધર પ્રભુની પ્રશાંત મર્તિમા સાક્ષાત્ ગિરંધરને વિરાટ સ્વરૂપમાં જોવા એ પાત્ર અતરાત્મ દર્શનવાળા આત્માઓની કળા હોય છે. પ્રાથમિક દૃષ્ટિએ તેમની સાથે દામોડહ બની પડી મોઢહના પ્રવેશ કરવાનો છે. અને ‘ગિરંધર પૂજા રે તે નિજપૂજના રે’ એ શ્રીમદ્ દેવચંદ્રજીના કથન મુજબ પ્રકટ કરતું એ સમ્યક્ દર્શનનું ઉચ્ચ સ્વરૂપ છે.

બીજો માર્ગ જુદિમાન પ્રક્રિયા મનુષ્યોને અનુકૂળ થાય તેવો છે. સમ્યગ્નિદા પ્રકટ થવા પડી આ વિશ્વ આત્મા અને કર્મનાં મહાપ્રશ્ન જુદિના વ્યાપારોથી, તકોથી, શોષપોષણથી, ચિંતનથી, વિજ્ઞાનથી અને માનસ-જ્ઞાનના પ્રશ્નોથી ઉકેલવાનો માર્ગ છે. યુક્તિમદ્વચનં યસ્ય તસ્ય કાર્યઃ પરિગ્રહઃ એ શ્રીમદ્ હરિભક્તસૂત્રિના વાક્યનું અવલંબન લઈ દ્વિસોસોફરી, તત્ત્વજ્ઞો, મનોવિજ્ઞાનશાસ્ત્રના અભ્યાસકર્તા અને તેજસ્વી જુદિનાં સ્ત્રી-પુરુષો સર્વસિદ્ધાંતનું વાસ્તવિક રીતે પૃથક્કરણ કરે છે. એમણે કેળવેલી જુદિપ્રક્રિયાને એ માર્ગે બહુ બંધબંસતો છે. શાસ્ત્રમાં તેને અભિનવજ્ઞાન અથવા જ્ઞાનયોગ કહેલો છે.

આત્માની શક્તિ વિકસાવવી અને ક્રમે ક્રમે તેને હાઈનામાં લઈ જવા માટે આ માનવજાતને મૂલ્ય છે. સકલવ્યક્તિ વડે માનસિક શક્તિઓ ઉપર આધિપત્ય સ્થાપવું, આપણી પ્રતિભા નિમ્ન અશોને ઉચ્ચીકરણ-કાર્યમાં લેવા, મનને વાસનાના માર્ગ ઉપર જતું અટકાવી કષ્ટમાર્ગમાં વળગાડી દેવાનું સામર્થ્ય સ્ફુરવું, અને મનની સદાય વડે આત્મવિકાસનો પરમ ઉદ્દેશ સિદ્ધ કરવો એને શાસ્ત્રકારોએ ‘રાજયોગ’ કહેલો છે.

સમ્યક્દર્શનજ્ઞાનચારિત્રાણિ મોક્ષમાર્ગઃ એ તત્ત્વાર્થનું સૂત્ર છે. મોક્ષમાર્ગના બધા માર્ગો એકબીજા સાથે એવા સંદર્ભાયક છે કે પોતાની પ્રકૃતિને અનુકૂળ પડે તેવો ગમે તે શુભ માર્ગ ગ્રહણ કરે છતાં તે સ્વીકારના માર્ગ સિવાય અન્ય માર્ગો તરફ તે સંશય પામી ઉપેક્ષા રાખે એ વાસ્તવિકતાથી વિરુદ્ધ છે. આ માર્ગો ને ‘નયો’ છે. કોઈપણ ‘નયને’ મુખ્ય કરી બીજા નયોને ગૌણ કરી તત્ત્વજ્ઞાન યદ્દિમાં અને ભૌતિક યદ્દિમાં પ્રવર્તવાનું છે. જૈન પરિભાષામાં આનું નામ ‘આદવાદ’ છે. દરેક ‘નયનું’ રહસ્ય અને સારભન તત્ત્વ મનુષ્યે સમજવું જોઈએ, પરંતુ તે સર્વે માર્ગમાં એક માર્ગ—નયનું પ્રાધાન્ય—તેના અનુકૂળ ઉપર હોવા જોઈએ. ‘આત્માની ઉન્નતિ માટે યોગ અવસર્ય છે જિન કલ્યાણ’—એ શ્રીમદ્ ઉપાધ્યાયજીના વચન પ્રમાણે આત્માની પ્રસન્નતા માટે તે તે યોગોનું અવસર્યન લઈ ભક્તિમાર્ગ તરફ પ્રયાસ કરવાનો છે.

જૈન સિદ્ધાંતના ગુણગ્રંથાનકની પરિભાષામાં અંતરાત્મપણું અનુર્થ ગુણગ્રંથાનકમાં ‘ગિયરા દૃષ્ટિથી’ શક્ય થાય છે અને તે પારમા ગુણગ્રંથાનક સુધી ગણાય છે. તેરમા ગુણગ્રંથાનકે પરમાત્મપણું—આત્માની ગુણવસ્થા—પ્રકટ છે. અનુર્થ ગુણગ્રંથાનકથી માંડીને પારમા ગુણગ્રંથાનક સુધીના આત્માનાં અવસ્થા પ્રકારની અવસ્થાઓમાં વચ્ચર થવાનું હોય છે. સમ્યક્-દૃષ્ટિદર્શનની પ્રાપ્તિ અનુર્થગુણગ્રંથાનકમાં પ્રગટે છે.

આ અત્તરાત્મ-પ્રાપ્તિ મનુષ્યનું વિશિષ્ટ લક્ષણ એ હોય છે કે આત્મા વિશ્વમાં ને એક પ્રકારનું માનવ જીવન અનુભવે છે અને પોતે મદાહનતા (પરમાત્મપણું) વિભાગ છે એમ જુએ છે. એ મદાહનતા—પરમાત્મપણું—તે સંપ્રદાનથી દૃષ્ટિએ ‘દૂ જ છું’ તે અને ‘દૂ છું’ એ જ મદાહનતા છે. તેથી જ શાંતિનાથજીના રતનવર્મા શ્રીમદ્ આનંદધનજીએ કહ્યું છે કે ‘અહાં અહાં દૂ મૂઝને કહું, નમો મૂઝ નમો મૂઝ, અનિનકલ રાન રાનારની જોદની બેટ થઈ મૂઝ રે’

પ્રજનુ અત્તરાત્મા પોતાની આસપાસના મનુષ્યો માટે મૈત્રી, પ્રમોદ, કારુણ્ય અને આધાર્ય ભાવનાવાળું ચિન્તાળું હૃદય રાખના હોય છે અને જ્યાં જ્યાં અનિષ્ટ ગુણો કે વર્તનનો તે ભાવ જુએ છે ત્યાં ત્યાં તે પ્રકટે હોવા યોગ્ય છે એમ ધારી સમભાવમાં રહે છે. ક્રોધ માન માયા ક્રાંતિમાં રૂઝ થયેલા માનવો તરફ ક્રોધ દૃષ્ટિથી જુએ છે. સત્યગુણની દૃષ્ટિ માટે ઉપમિતિ ભવપ્રપંચા કથાકારે કૃપાસ્પદઃ મત્તા દ્વષ્ટો એ વાક્ય વાપરેલું છે તેને અનુસરીને અંતરાત્મ અવસ્થાવાળો માનવ મિત્રતાનીથી સલામ આપે છે કે, ‘ભાઈ, આ પૃથ્વી ભમિકાને યોગ્ય લક્ષણોને તમારે સંયમમાં રાખવા પડે છે, તેની પામેથી તમારે આવી તરીકે કામ લેવાનું છે, તે ગ્રંથિઓને એવક બની તેની મુશ્કાલીમાં રહેવું યોગ્ય નથી. અને જન થઈ ત્યારે ઉચ્ચ જીવન જીવવાનો અનુભવ થશે’ છતાં તે પ્રમાણે તે ન કહે તો તે અંધ ઉપર નિરન્દર આપતો નથી. ત્રિકારની અવસ્થાને તે આળંગી ગયેલો હોય છે. આત્માના ‘ઉચ્ચ અને અધો’ એ ઉભય અંતો તેને અનુભવગમ્ય હોય છે. આત્માની સર્વાવસ્થાઓમાં કેવી કેવી તેની ગિયતિઓ હોવા યોગ્ય છે તે સમજી શકે છે. તે જણે છે કે મારો અજ્ઞાન અંધ અનુભવના અંતે ધણા પછી એક વખત સુધરશે અને વાસ્તવિક રીતે અંતરાત્મપણું પ્રાપ્ત કરશે.

પરમાત્મા સાથે પોતાની એકતા છે તેવી સમજણમાંથી જ નિમિત્તપણું ઉદ્ભવે છે તેથી આ અંતરાત્મ અવસ્થાવાળો મનુષ્ય ભયરહિત રહે છે. શ્રીમદ્ આનંદધનજીએ કહ્યું છે કે, ‘ભય અચળતા હો જો

પરિણામની રે'—જેથી તે અત્રિન વર્તમાન અને ભાવી એ ઉભયની સાથે નિર્ભયપણે સામે મોઢે લે છે અને આનંદપૂર્વક પરમાત્મવદ મેળવવાની અભિલાષાના મહાસાદસમાં પ્રગતિ કરે છે. અંતરાત્મ અવસ્થાનું આ સંક્ષિપ્ત દર્શન છે.

ઉપસંહારમાં અંતરાત્મપણાના નિયોઃ રૂપે જન્માવવાનું કે વાગ્મવિક રીતે 'આત્મા' એ જ 'સંસાર' છે અને 'આત્મા' એ જ 'મોક્ષ' છે એ પ્રકારનું રહસ્ય અર્પતો પૂઠ હંમચંદ્રાચાર્યેષ્ઠએ યોગશાસ્ત્રના નિરૂપણ કદેસો માંગલિક શ્લોક સાદર કરી વિરમુ છું.

અયમાત્મેષ સંસારઃ કપાયેન્દ્રિયનિર્મિતઃ ।

તમેષ તદ્વિજેતારં મોક્ષમાદુર્મનીષિનઃ ॥

“કપાય અનં હંદ્રિયોથી જિનાયલો આત્મા એ જ સંસાર છે. પરંતુ આત્મા જ્યારે નેમના ઉપર જ્ય મંગલ છે ત્યારે તે જ આત્માને પંતિજનો મોક્ષ કહે છે.”



॥ श्री शंखेश्वरपार्ष्णनाथाय नमः ॥

योगિંદુના ટીકાકાર કોણ ?

યાદિનીમહત્તરાસુનુ આચાર્યપ્રવર શ્રીમાન હરિભદ્રસૂરીશરણ મહારાજે રચેલાં યોગિંદુ ગ્રંથ ટીકા સાથે ભાવનગરની જૈનધર્મપ્રસારક સભા તરફથી વિક્રમ સંવત ૧૯૬૭માં પ્રકાશિત થયો હતો. તેનું સંશોધન તથા સંપાદન એલ. સ્વેલી (LUIGI SUALI) નામના યુગોપિયન (જર્મન) વિદ્વાન કરેલું હતું. ત્યાર બાદ વિક્રમસંવત ૧૯૬૬માં અમદાવાદની જૈનગ્રંથપ્રકાશક સભા તરફથી તેનું પ્રકાશન થયું છે. આ અને પ્રકાશનોમાં યોગિંદુની ટીકાને સ્વોપજ જણાવેલી છે, એટલે કે ‘હરિભદ્રસૂરિ મહારાજ પોતે જ યોગિંદુ ઉપર ટીકા રચી છે’ એ જાનની પ્રસિદ્ધિ આપક રીતે થવા પામી છે.

પરંતુ આજથી લગભગ આઠ વર્ષ પૂર્વે જ્યારે સ્ટીક યોગિંદુ વાંચવાનો મેં પ્રારંભ કર્યો ત્યારે મને નરન જ લાગ્યું હતું કે આ ટીકા હરિભદ્રસૂરિજી મહારાજની પોતાની નથી, પછી તો યંમ યંમ વાંચતાં ગયો તેમ તેમ અદરનાં જ પ્રમાણોથી અને ખાતરી થઈ ચૂકી કે આ ટીકા સ્વોપજ નથી જ. મારા વિચારનું પુષ્ટ કરનારા કેટલાક આધારો આ લેખમાં આપવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવશે.

(૧) ટીકાના પ્રારંભમાં મંગલાચરણ કર્યા પછી બીજાં તથા ત્રીજાં શ્લોક નીચે મુજબ છે :

સુષાંકિંદોરિવાનન્દમમન્દસુપચિન્તકઃ ।

યોગકિન્દોઃ સમાસેન વૃત્તિરેષા વિષીયતે ॥ ૨ ॥

ગુરુપદેશો ન ચ તાદૃશસ્તિ મત્તિર્ન વા કચિદુદારરૂપા ।

તથાપિ યોગશ્રિયતાવશેન વલ્લસ્તદન્યાસકૃતે મમ્માયમ્ ॥ ૩ ॥

બીજાં શ્લોકમાં ‘યોગિંદુની સંક્ષેપથી ટીકા હું રચું છું’ આ જાનનો નિર્દેશ કર્યા પછી ત્રીજાં શ્લોકમાં જણાવે છે કે, ‘(ટીકા કરવા બાદ જરૂરી) તેવા પ્રકારનો યુરુ પાસેથી ઉપદેશ (બોધ) પ્રાપ્ત થયો નથી, તેમ જ તેવી શ્રદ્ધા છુદ્ધિ પણ નથી. તો પણ અને યોગ પ્રિય હોવાને લીધે યોગાભ્યાસતા ઉદ્દેશથી આ (ટીકા રચવાનો) પ્રયત્ન આદર્યો છે.’ ટીકાકારના આ લખાણ ઉપરથી જાણ્યું છે કે મૂળકાર કરતાં ટીકાકાર જુદા છે અને તેથી જ હરિભદ્રસૂરિ મહારાજના યોગિંદુ ઉપર ટીકા રચતાં પોતાની નિર્ભયતા

પ્રારંભમાં જ તેઓએ જણાવી દે છે. જે હુરિભદ્રસુરિનું મહારાજ પોતે જ આ ટીકાના રચયિતા હોત તો પોતાના અંધનો જ અર્થે ૨૫૯ કરવામાં પોતાની નિર્બળતા જણાવવાની જરૂર પડત નહિ.

(૨) ૧૭૯મો શ્લોક અને તેની ટીકા નીચે મુજબ છે :

અસ્થૈયા મુલ્યરૂપા સ્યાત્ પૂર્વસેવા યથોદિતા ।

કલ્યાણાશયયોગેન શેષસ્થાન્યુપચારતઃ ॥ ૧૭૯ ॥

અસ્ય અપુનર્બંધકસ્ય ઇષા પ્રાગુક્તા મુલ્યરૂપા નિરુપચરિતા સ્યાદ્ મયેત્ પૂર્વસેવા દેવાદિપૂજારૂપા યથોદિતા યત્પ્રકારા નિરૂપિતા પ્રાક્ કલ્યાણાશયયોગેન મનાઃ મુલ્યનુકુલશ્રમભાવસમ્ભવેન । શેષસ્થાપિ અપુનર્બંધકાપેક્ષવા વિલક્ષણસ્ય સકૃદ્બંધકારેઃ ઉપચારતઃ ઔપચારિકી પૂર્વસેવા સ્યાદ્યાપિ તથાવિષમભવૈરાગ્યામાવાત્ તસ્ય ।

હજુ કેવિદ્ માર્ગપતિત-માર્ગાભિમુલ્લાવપિ શેષશબ્દેનાદુઃ । તથ ન મુચ્યંતે, અપુનર્બંધકાવસ્થાવિશેષ-રૂપત્વાત્ તથોપુનર્બંધકપ્રદ્યોગેનૈવ ગતત્વાત્ । યતો લલિતચિસ્તરાયાં માર્ગલક્ષણમિત્યમુત્તમ—

“હજુ માર્ગશ્વેત્તોડવક્રગમનં મુલ્યગમનનલિકાયામતુલ્યો વિશિષ્ટગુણસ્થાનાવાપ્તિપ્રમુણઃ સ્વરસવાહી શ્વોપશમવિશેષઃ” ઈતિ ।

તત્ત્વ પ્રવિષ્ઠો માર્ગપતિતઃ, માર્ગપ્રવેશયોગ્યભાવાવખજો માર્ગાભિમુલ્લઃ । एवं च नैतावपुनर्बन्धकावस्थयाः परपरतरावस्थाभाजौ वस्तुमुचितौ, भगवदाज्ञावगमयोग्यतया पञ्चसूत्रकवृत्तावनयोक्तव्यात् । यथोक्तं तत्र—

“દૈર્ઘ્યં ચ માર્ગવતી સદાજ્ઞા સદૈવાપુનર્બંધકાદિગમ્યા । ઔપનર્બંધકાદયઃ કે સત્ત્વાઃ ? ઉત્કૃષ્ટા કર્મસ્થિતિ તથાપુનર્બંધકત્વેન યે ક્ષયન્તિ તે સ્વસ્થપુનર્બંધકાઃ । આદિશબ્દાદ્ માર્ગપતિત-માર્ગાભિમુલ્લાદયઃ પરિગુહ્યન્તે દૃટપતિશ્લોચનાદિગમ્યલિજ્ઞાઃ । एतद्वन्धेयम्, न संनाराभिनन्दिगम्या” ઈતિ । સંનારાભિનન્દિનશ્ચાપુનર્બંધક-પ્રાગવસ્થામાજો જીવા ઈતિ ।

અહીં યોગમ્યાન્યુપચારતઃ આ મૂળમાં શેષ શબ્દથી કયા અર્થ લેવો એ વિષે ટીકાકારે જે જણ્યું છે તે ખાસ ધ્યાન-પ્રેરણી લે છે. શેષ શબ્દથી સકૃદ્બંધકાદિ લેવા, પણ માર્ગપતિત કે માર્ગાભિમુલ્લ નહિ, એવો ટીકાકારનો અભિપ્રાય છે, નહાદે બીજા કેટલાકનો અભિપ્રાય એવો છે કે શેષ શબ્દથી માર્ગપતિત તથા માર્ગાભિમુલ્લ પણ લેવા. ટીકાકારે બીજાના અભિપ્રાયનું ખંડન કરીને પોતાના અભિપ્રાયનું સમર્થન કરતા ખાસ પ્રયત્ન ટીકામાં કર્યો છે. દરેકે જે હુરિભદ્રસુરિ મહારાજ પોતે જ અને ૨૫૨ ટીકાકાર હોત તો પોતે પ્રત્યેક શેષ શબ્દનો અર્થ કયા છે એ પ્રશ્ન ઉપરિચ્છેદ કરવાનો અવકાશ જ ન આવત. યોગેશ્વરના ટીકાકાર હુરિભદ્રસુરિ મહારાજથી શુદ્ધ છે ખરું જ નેમની સામે એ પ્રશ્ન ઉપરિચ્છેદ થયો છે અને તેથી જ

૧ લલિતચિસ્તરાયાં ‘અગ્રજ્યાલું’ની ટીકામાં આ પાઠ છે.

૨ અપુનર્બંધકનું સ્વરૂપ યોગસત્તકની ૧૩મી ગાથામાં હુરિભદ્રસુરિ મહારાજે જણાવ્યું છે તેમ જ જગવાનની આજ્ઞા કયા કયા છવોને કેવી કેવી રીતે પ્રાપ્ત થાય છે આ સંબંધમાં ઉપરોક્તપદની ગાથા ૨૫૨ થી ૨૬૨ સુધીની ગાથાઓ પણ ટીકા સાથે ધ્યાનમાં લેવા જેવી છે.

૩ પંચસૂત્રના પાંચમા સૂત્રની શ્રુતિમાં આ પાઠ છે.

૪ હરનિર્મિત પ્રતિબોને આપારે શુદ્ધ કરેલા અને તપસ્વિ પ્રવર પૂજ્યપાઠ ૫-ચાસ્ટ થી કાંતિવિજયષ્ટ ગણિતરે નૈધર્મી પારોવાશા યોગેશ્વરિટીકાના પુસ્તકને આપારે આ પાઠ અહીં આપ્યો છે. પરંતુ યોગેશ્વરિટીકાના બેઝઅંચ પ્રકાશકસભાવા તેમ જ બેઝઅંચપ્રકાશકસભાના પ્રકાશનમાં અપુનર્બંધકાદયો યે સત્ત્વા ઉત્કૃષ્ટાં કર્મસ્થિતિ તથાપુનર્બંધકત્વેન ક્ષયન્તિ તે સ્વસ્થપુનર્બંધકાઃ એવો પાઠ છે.

પંચસૂત્રવ્રતિમાં આ જ પાઠ અપુનર્બંધકાદયો યે સત્ત્વા ઉત્કૃષ્ટાં કર્મસ્થિતિ તથાપુનર્બંધકત્વેન યે ક્ષયન્તિ તે સ્વસ્થપુનર્બંધકાઃ એ પ્રમાણે છે.

બીજા કોઈ દીકાકાર અથવા તો ધૌધિક વ્યાખ્યાકારના અભિપ્રાયની નોંધ લઈને તેનું ખંડન કરીને સ્વઅભિપ્રાયનું સમર્થન કરવાનો તેમણે પ્રયત્ન કર્યો છે.

વળી સ્વમતનું સમર્થન કરવા માટે હાલિતવિરતના તથા પંચસત્કથાને કે જે બંને હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજની જ કૃતિ છે તેનો આધાર લઈને શેષ શબ્દનો અર્થ નક્કી કરવા દીકાકારે પ્રયત્ન કર્યો છે, જે ખરેખર હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજ પોતે જ આ દીકાકાર હોય તો પોતાના અભિપ્રાયની સિદ્ધિને માટે પોતાના જ અન્ય ગ્રંથોમાં લખેલા લખાણને પ્રમાણ તરીકે રજૂ કરવાનો એ અહીં પ્રયત્ન કરે જ નહિ.

એટલે આ ૧૭૯મા શ્લોકની દીકાથી એ વાત સ્પષ્ટ દેખાઈ આવે છે કે દીકાકારે ‘હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજને શેષ શબ્દનો કયો અર્થ અભિપ્રેત હશે’ એ નક્કી કરવા માટે હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજના બીજા ગ્રંથોનો આધાર લઈને બીજાઓના અભિપ્રાયનું ખંડન કરીને સ્વઅભિપ્રાયનું સમર્થન કર્યું છે, આથી નિશ્ચિત જણાય છે કે મળકાર તથા દીકાકાર બંને પરસ્પર વૃદ્ધ છે.

(૩) યોગબિદ્માં ૪૩૮થી ૪૪૨ સુધી નીચે મુજબ શ્લોકો છે :

एव च तत्त्वतोऽक्षरं यदुक्तं मतिशालिना ।

इह व्यक्तिके किञ्चिच्चरुदया सुभाषितम् ॥ ૪૩૮ ॥

જાનવાન મુખ્યતે કશ્ચિત્ તદુક્તમતિપત્તયે ।

અજોપદેશકરણે વિપ્રમ્લમ્ભશકિમિઃ ॥ ૪૩૯ ॥

તસ્માદનુદ્ધનગતં જ્ઞાનમસ્ય વિચાર્યતામ્ ।

કીટસંલ્ઘાપરિજ્ઞાનં તસ્ય નઃ ક્ષોપયુજ્યતે ॥ ૪૪૦ ॥

દેવોપાદેયતત્ત્વસ્ય સામ્યુપાયસ્ય વેદકઃ ।

યઃ પ્રમાણમસાવિદ્ધો ન નુ સર્વસ્ય વેદકઃ ॥ ૪૪૧ ॥

દૂરં પચ્વનુ વા મા વા તત્ત્વમિદં નુ પચ્વનુ ।

પ્રમાણં દૂરદર્શીં ચેદેત ગ્રામનુવાસમે ॥ ૪૪૨ ॥

અહીં ૪૩૮થી ૪૪૨ સુધીના શ્લોકોમાં હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજે પ્રસિદ્ધ બૌદ્ધ તાકિક ધર્મધર્મીનો મત રજૂ કર્યો છે. ધર્મધર્મીનું કહેવું એમ છે કે ‘અમારે મોક્ષ માટે નત્વદર્શીની જરૂર છે, એ સર્વજ્ઞ હોય કે ન હોય એ સાથે અમારે કોઈ નિરત્યત નથી.’ સામાન્ય રીતે બૌદ્ધો સર્વજ્ઞને માનનારા છે, છતાં ધર્મધર્મીએ એ વાત ઉપર ભાર ન મૂકતાં છુદ્ધતા તત્ત્વદર્શિપણા ઉપર જ ભાર મૂક્યો છે. પ્રમાણવાર્તિકની ચાર કારિકાઓમાં ધર્મધર્મીએ પોતાનો આ મત દર્શાવ્યો છે. આ જ ચાર કારિકાઓ હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજે અહીં ઉદ્ધૃત કરેલી છે. છતાં દીકાકારે આ ચાર કારિકાઓમાં સર્વતત્ત્વવિરોધી વાદનું પ્રતિપાદન હોવાથી આને મીમાંસકનો મત માની લઈને યદુક્તં મતિશાલિના આ ૪૩૮મા શ્લોકના અંશની વ્યાખ્યા કરતાં યદુક્તં મતિશાલિના કુમારિલ્લ આ પ્રમાણે વ્યાખ્યા કરી છે. આ ચાર કારિકાઓની વ્યાખ્યા પણ મીમાંસક મતને અનુસરીને કરી છે. તેમ જ ૪૪૪મા શ્લોકની અવતરણિકામાં પણ ક્લેપ મીમાંસકમતમપાકૃત્વ સામ્યમતનિરાકરણવાદ એમ યોગબિદ્ના દીકાકારે લખ્યું છે. દક્ષીકતમાં આ બૌદ્ધોનો મત છે, કારિકાઓ પણ બૌદ્ધોની છે, તેની વ્યાખ્યા પણ બૌદ્ધ મત અનુસારે કરવાની છે. છતાં દીકાકારે આને મીમાંસકનો મત માની લઈને મીમાંસકોના પ્રસિદ્ધ અગ્રણી સર્વતત્ત્વવિરોધી કુમારિલ્લના નામે ચાર કારિકાઓને કદવનાથી ચક્રવી લીધી છે. જે હુરિભદ્રસૂરિ મહારાજ પોતે જ આ દીકાના રચયિતા હોત તો આ પ્રસિદ્ધ દક્ષીકત વિષે આમ બનવા પામત નહિ.

સિદ્ધરાજ જયસિંહ અને કુમારપાલનો પ્રજ્ઞાયક્ષુ રાજકવિ શ્રીપાલ

ભોગીલાલ જૉ સાંડેસરા

દુસિવી સનની દસમીથી તેરમી સદી સુધી અણ્ણહિલવાઃ પાટણમાં રાજ્ય કરનાર ગુજરાતના ઔચુક્ય રાજાઓમાં સિદ્ધરાજ જયસિંહ(ઈ.સ. ૧૦૬૪-૧૧૪૩)ને લોકો સૌથી વધુ યાદ કરે છે. હજુ પણ લોકસાહિત્યમાં અને લોકનાટ્ય અર્થાત્ ભવાઈમાં તે જીવંત છે. વિક્રમ અને ભોજની જેમ સિદ્ધરાજ પણ જાણે દંતકથાનું પાત્ર બની ગયો છે. એનો દરબાર ભારતના સર્વ પ્રદેશોના વિદ્વાનોનું મિલનસ્થાન બન્યો હતો. સિદ્ધરાજના સુપ્રસિદ્ધ મનીષીઓમાં ‘કલિકાલસર્વજ્ઞ’ હેમચન્દ્ર મુખ્ય હતા, જેમણે તત્કાલીન ભારતમાં બંગાળી વિદ્વાની સર્વ શાખાઓમાં આધારબૃત્ત પ્રત્યે રચેલા છે. હેમચન્દ્ર એક જૈન આચાર્ય હતા અને એમની આસપાસ એમના પોતાના વિદ્વાન શિષ્યોનું એક વર્ગ જ હતું. સિદ્ધરાજના દરબારના ખીજા કવિપંડિતોમાં તેનો પ્રજ્ઞાયક્ષુ રાજકવિ શ્રીપાલ મુખ્ય હતાં. વિગ્રહપાલકૃત ‘દ્રોપદીરવંચર નાટક’ની (ભાવનગર, ૧૯૧૮) હિન્દી પ્રસ્તાવનામાં આચાર્ય જિનવિજયજીએ અને હેમચન્દ્રકૃત ‘કાવ્યાનુશાસન’ની (મુબઈ, ૧૯૩૮) અંગ્રેજી પ્રસ્તાવનામાં (૪૦ ૨૫૫-૨૬૧) પ્રો. રસિકલાલ ડો. પરીખ શ્રીપાલ કવિના જીવન અને કાર્ય વિષે નિરૂપણ કર્યું છે. વિશેષ ઉલ્લેખ્ય અને સાહિત્યિક સામગ્રીની શોધ અને પ્રકાશનને પરિણામે શ્રીપાલ વિષે કેટલીક વધુ માહિતી જાણવામાં આવી છે. પ્રાપ્ત સામગ્રીને આધારે શ્રીપાલના જીવન અને કૃતિઓનો સંક્ષિપ્ત પરિચય આપવાનો આ નિબંધનો પ્રયત્ન છે.

શ્રીપાલનો કૌટુંબિક વૃત્તાન્ત

શ્રીપાલના જીવન અને કાર્ય વિષે નીચેનાં સાધનોમાંથી માહિતી મળે છે : (૧) મધ્યકાલીન ગુજરાતના ઐતિહાસિક સંસ્કૃત ગ્રંથોમાંથી, (૨) સિદ્ધરાજ જયસિંહના દરબારમાં સ્વેતાંબર આચાર્ય વાદી દેવસુરિ અને દિગંબર આચાર્ય કુમુદચંદ્ર વચ્ચે થયેલા વાદવિવાદનું નિરૂપણ કરતા યશશ્રદ્ધકૃત સમકાલીન સંસ્કૃત નાટક ‘મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’માંથી, (૩) પ્રજ્ઞાયન્દ્રસંસ્કૃત ‘પ્રભાવકચરિત’- (ઈ.સ. ૧૨૭૮)ના છેલ્લા ‘હેમચન્દ્રચરિત’માંથી, અને (૪) શ્રીપાલની પોતાની ઉપલબ્ધ કૃતિઓમાંથી.

ગુજરાત અને રાજસ્થાનના ઇતિહાસમાં શૌર્ય, રાજનીતિશાસ્ત્ર અને વેપારી કુનેઠ માટે પ્રસિદ્ધ પ્રાચ્યટ (પોરવાડ) ગાંધિના એક જૈન કુટુંબમાં શ્રીપાલ જન્મ્યો હતો. ગુજરાતના ચૌહુદય રાજ્ય ભીમદેવ પહેલાના મંત્રી વિમલશાહે આણુ ઉપર વિ.સં. ૧૦૮૮(ઈ.સં. ૧૦૩૨)માં બાંધેલા પ્રસિદ્ધ જૈન મંદિર વિમલ-વસન્તિના સભામંડપમાં શ્રીપાલની મૂર્તિ છે. એ મૂર્તિ નીચેના ખંડિત શિલાલેખમાંથી^૧ જાણવા મળે છે કે શ્રીપાલના પિતાનું નામ લક્ષ્મણ હતું. શ્રી જિનવિજયનું અનુમાન સમુચિત છે કે શ્રીપાલ ધણું કરીને વિમલશાહનો અથવા તેના કોઈ કુટુંબીનો વંશજ હશે.^૨

સાહિત્યિક સાધનોમાંના અનેક ઉલ્લેખો ઉપરથી જણાય છે કે શ્રીપાલ અંધ હતો. એના અંધત્વના કારણ વિશે અથવા એ ક્યારે અંધ થયો હતો એ વિશે કંઈ જાણવામાં આવ્યું નથી. તેણે વિદ્યાભ્યાસ કર્યો અને ક્યારે કર્યો એ પણ અજાન છે. પરંતુ શ્રીપાલ એક નિપુણ કવિ અને કૃતપરિશ્રમ વ્યુત્પન્ન વિદ્વાન હતો એ વિશે કશી સંકો નથી. પ્રખ્યાતોમાં એને ‘કવિચક્રવર્તિન’, ‘કવિકુળર’ અને ‘મહાકવિ’ તરીકે વર્ણવ્યો છે અને ‘મુદ્રિતક્રમુદયન્દ્રપ્રકરણ’માં એને ‘કવિરાજ’ બિરુદ આપ્યું છે. જદ્દલજ્યુકૃત ‘સક્રિત-મુક્તાવસિ’ અને શાર્દૂલપદ્ધતિ ‘શાર્દૂલપદ્ધતિ’ જેવા સુભાષિતસંગ્રહો શ્રીપાલની સક્રિતઓ ઉદ્ધૃત કરતાં ‘શ્રીપાલ કવિરાજ’ તરીકે એનો નિર્દેશ કરે છે. પ્રખ્યાતોમાં ‘પદ્માપાલકવિચક્રવર્તી’ તરીકે શ્રીપાલનો ઉલ્લેખ છે.^૩ જે બતાવે છે કે તેણે ૭ પ્રાકૃત ભાષાઓમાં પણ કવિતા કરી હોવી નેત્રમ્. અનેક સમ-કાલીન કવિઓ પોતાની કવિતા સુધરાવવા માટે શ્રીપાલ પાસે આવતા. ગુદહગરછના અગ્નિદેવસુરિના શિષ્ય હેમચન્દ્રસુરિના ‘નાભેયનમિકાન્થ’ અથવા ‘દ્વિસંધાનકાન્થ’નું સંશોધન શ્રીપાલે કર્યું હતું.

શ્રીપાલ એ રાજા સિદ્ધરાજ જયસિદ્ધનો નિકટવર્તી મુહૂદ હતો. વડનગર પ્રસરિતના છેલ્લા શ્લોકમાં શ્રીપાલે પોતાને શ્રીસિદ્ધરાજમણિવજ્રધુઃ (‘જેને સિદ્ધરાજે પોતાના ભાઈ તરીકે સ્વીકાર્યો છે એવા’) કહ્યાં છે. ‘મુદ્રિતક્રમુદયન્દ્રપ્રકરણ’માં (૫૦ ૩૯) શ્રીપાલને શ્રીસિદ્ધમૂળાલમણિવજ્ર (‘સિદ્ધરાજનો ખાસમિત્ર’) કહેવામાં આવ્યો છે. સોમપ્રભસુરિકૃત ‘કુમારપાલપ્રતિબોધ’ અને ‘સુમતિનાથચરિત્ર’ જેવા લગભગ સમકાલીન ગ્રંથો નોંધે છે કે રાજા સિદ્ધરાજ શ્રીપાલને ‘ભાઈ!’ કહીને બોલાવતો હતો. આ નિર્દેશન ‘પ્રભાવકચરિત્ર’ના છેલ્લા ‘હેમચન્દ્રસુરિચરિત્ર’માંથી અનુમોદન મળે છે; એમાં સિદ્ધરાજ અને શ્રીપાલની નિકટના વિસ્તારથી વર્ણવી છે અને થોડાક સમય માટે અણુહિલવામાં આવીને રહેલા ભાગવત સંપ્રદાયના આચાર્ય દેવબોધે અથવા દેવબોધિના સંપર્કમાં તેઓ બંને કેવી રીતે આવ્યા એ પણ એમાં વર્ણવ્યું છે. એ તથ્ય વિશિષ્ટ વ્યક્તિઓના સંબંધ અને સ્પર્ધાના ‘પ્રભાવકચરિત્ર’માં અપાયેલા જ્ઞાનનના રસપ્રદ સારોહાર માટે તથા એ જ્ઞાનનની ઐતિહાસિક સમાલોચના માટે વાચકને ‘કાવ્યાનુશાસન’ની પ્રો. રસિકલાલ છો. પરીખની પ્રસ્તાવનાનાં ઉપયુક્ત પૃષ્ઠો જેવા વિનંતિ છે.

૧ ‘જિનવિજય’, ‘પ્રાચીન જૈન લેખસંગ્રહ’, ભાગ ૨ (ભાવનગર, ૧૯૨૧), નં. ૨૭૧.

૨ ‘જિનવિજય’, ‘કૌપરીત્વચર નાટક’, પ્રસ્તાવના, પૃ. ૨૧-૨૨.

૩ ‘મુદ્રિતક્રમુદયન્દ્રપ્રકરણ’ આ બીજી ઐતિહાસિક વ્યક્તિઓ સાથે શ્રીપાલ પણ એક પાંચ તરીકે આવે છે. એમાં દેવસુરિના ૧૫૨સાધનનું નેનાંજલિ ઘટે પોતે પાન કરી શકતો નથી એ પોતાના દુર્લાભ્યનો શ્રીપાલ શોક કરે છે (અંક ૪, શ્લોક ૧૫); દેવસુરિ એને આશ્વાસન આપે છે કે ‘કવીશ્વર’ પૂર્વે કરેલાં અસુકૃતોના પરિપાકનો પ્રતિકાર કરી શકતો નથી. પરંતુ ભગવતી ભારતીએ જિલોકનું આકલન કરવામાં કુશળ સારસ્વતયજ્ઞનું વિતરણ કરીને તમારા ઉપર કુરુણ કરી છે. ભાગવત સપ્રકાશના આચાર્ય દેવબોધે કરેલી શ્રીપાલની વિનંતાનો એક શ્લોક ‘પ્રભાવકચરિત્ર’માં (સિંધી જૈન પ્રત્યખાલા, ગ્રન્થ ૧૩, પૃ. ૧૬૦) દર્શિત છે, તેમાં પણ શ્રીપાલના અંધત્વનો નિર્દેશ છે—

શુભઃ કષિત્વમાપન્ન યદ્ધાક્ષિત્વિભ્યેડપિ સન્ ।

ચક્ષુર્દવનિહીતસ્ય યુક્તા તે કષિરાગિતા ॥

૪ ‘પુરાતનપ્રખ-પસંચક’, પૃ. ૪૩; ‘કુમારપાલચરિતસંચક’, પૃ. ૧૦૬.

શ્રીપાસ સિદ્ધરાજ કરતાં ધાંત્રુ જીવ્યો હતો અને એના ઉનારધિકારી કુમારપાલનો પણ રાજકવિ બન્યો હતો. સિદ્ધરાજના અવસાન પછી નવ વર્ષે વિ.સં ૧૨૦૮(ઈ.સં ૧૧૫૨)માં, કુમારપાલે અંધાલેશ વડગરના કિલ્લાની પ્રશસન તેણે રચી હતી. કુમારપાલની એક શત્રુંજય-યાત્રામાં પણ શ્રીપાસ તેની સાથે હતો.^૫

શીખાલનો પુત્ર સિદ્ધપાલ નામે હતો. ‘પુરાનપ્રખ-ખસંપ્રદ’ અને ‘કુમારપાલપ્રખ-પંચ’માં એને કવિઓ અને દાનાચાર્યોમાં શ્રેષ્ઠ (કવીના દાતૃણાં ધુર્યોઃ) કહ્યો છે. સિદ્ધપાલની કોઈ અવિકલ સર્ગગ સાહિત્યરચના પ્રાપ્ત થઈ નથી, પણ એણે રચેલા કેટલાક શ્લોકો ‘પ્રખ-પ્રકોશ’માં ઉદ્ધૃત થયેલા છે.^૧ સિદ્ધપાલનાં કેટલાંક સંસ્કૃત તેમ જ પ્રાકૃત પદ્યો સોમપ્રભસરિના ‘કુમારપાલપ્રતિખાંપ’માં પણ દાંડેલાં છે. અહીં એ વાતનો પણ ઉલ્લેખ કરતો જોઈએ કે સોમપ્રભસરિએ આ પ્રાકૃત અન્ય વિં. સં. ૧૨૪૧ (ઈ. સં. ૧૧૮૫)માં પાટણમાં સિદ્ધપાલે આંધલ વસતિ અથવા ઉપાશ્રયમાં રહીને પૂર્ણ કર્યો હતો. પ્રખ-પંચો કહે છે કે સિદ્ધપાલ એ રાજા કુમારપાલનો પ્રીતિપાત્ર હતો.

સિદ્ધપાસનો પુત્ર વિજયપાલ નામે હતો. વિજયપાલ એક વિદ્વાન અને નાટકકાર હતો. તેણે રચેલું સંસ્કૃત નાટક ‘દ્રૌપદીરથંવર’ રાજા ભીમદેવ બીજાની આજ્ઞાથી, પાટણમાં, મુશરાળે આંધલા ત્રિપુરુપ-પ્રાસાદમાં ભજવાયું હતુ. આમ સતન ત્રણ પેઢી મુઠી કવિત્વપરંપરા ચાલુ રહી હોય એવી ધટનાઓ સાદિત્યના દનિદાસમાં અદ્ય વિરલ છે.

શ્રીપાલની સાહિત્યકૃતિઓ

શ્રીપાલની સાદિત્યકૃતિઓનું હવે ચિદગાવહાન કરીએ. જાણવામાં આવેલી તેની તમામ કૃતિઓને નીચે પ્રમાણે વર્ણવી શકાય : (૧) માત્ર સાદિત્યિક ઉદ્દેશો દ્વારા જાત કૃતિઓ, (૨) ખંડિત રચનાએ ઉપલબ્ધ કૃતિઓ, (૩) અખંડ ઉપલબ્ધ કૃતિઓ.

૧. 'પ્રભાવકચરિત્ર' (૫૦ ૧૯૦) અનુસાર, શ્રીપાલે 'વૈરોચનપરાજય' નામે એક 'મહાપ્રખ્યાન' રચ્યો હતો. આ કૃતિ અત્યંત મહાત્મા નથી, તેથી એના સાહિત્યરૂપ અથવા એના નિરૂપિત વિષય પરત્વે કંઈ કહેવું મુશ્કેલ છે. વિરોચનના પુત્ર અશ્વિરામનનું-વૈરોચનનું-વામનરૂપધારી વિષ્ણુએ પાતાળમાં ચાંપ્યો એ પૌરાણિક કથાપ્રસંગનું એનાં કોઈ પ્રકારે નિરૂપણ કદાચિત્ હોય. વડનગર પ્રશસ્તિને અંતે શ્રીપાલે પોતાને 'एकाहनिष्यमहाप्रख्यः' (એક દિવસના મહાપ્રખ્યાન રચ્યો છે એવો) કહ્યો છે, આ રીતે ઉદ્ધિષ્ટિપિત્ર 'મહાપ્રખ્યાન' એ ઉપર્યુક્ત 'વૈરોચનપરાજય' હોય એ અસંભવિત નથી. સિદ્ધપુરમાં મલરાજે બંધાવેલ દુર્ગમહાલયનો છબ્બોદાર સિદ્ધરાજે કરાવ્યો હતો; એની પ્રશસ્તિ શ્રીપાલે રચી હોવાનો ઉલ્લેખ 'પ્રભાવકચરિત્ર' માં છે. આ પ્રશસ્તિ કાંતરેલી શિલા દુર્ગમહાલયમાં કાંઈ મોંઝારાના સ્થાને જડવામાં આવી હશે; પરંતુ દેટલીક સહીમાં થયાં દુર્ગમહાલય ખંડેર સ્થિતિમાં છે અને તેની શ્રીપાલ-રચિત પ્રશસ્તિ પણ નાશ પામી જવાય છે.

૨. શ્રીપાલની ખીટ કાચકૃતિના—રાજન સિદ્ધરાજે અણ્ણદિલવાઃ પાટણમાં બાંધેલા સદ્ગતિઃ સરોવરની તળે રચેલી પ્રશસ્તિના—ચોક્કઃ અંશે ૧૮ આજી સુધી સત્યવાદી રચ્યા છે. ૭ સિદ્ધરાજના માલવાવિજયના રમારકે ૩પે આરસના એક કાંતિરત્ન ઝે સરોવરને કિનારે કિમ્બો કરવામાં આવ્યો હતો, અને શિલાપદ્ધિકાઓ ઉપર કોતરવામાં આવેલી એ પ્રશસ્તિ કાંતિરત્ન ઉપર ચુકવામાં આવી હતી.

૫ ઈ જ, પૃં ૪૩, ઈ જ, પૃં ૧૦૧.

१ 'अम-कोश' (सिंधी जैन ग्रन्थमाला, अ-३ ६), पृ० ४८.

આ સરોવરના તથા અવશેષો ભૂતપૂર્વ વડોદરા રાજ્યના આદિવાસીઓના આત્માને ખોદી કાઢેલા છે.

ગુજરાતના ઇતિહાસ અને સંસ્કૃતિના નામાંકિત વિદ્વાન ૨૧૦ રામલાલ મોદીએ પાટણના વીજળકૃવા મહોદ્દાના એક નાના શિવમંદિરની ભીંતમાં ચોંટાડેલો આ પ્રશસ્તિનો એક ટુકડો ખોળી કાઢ્યો હતો, અને તે પ્રગટ કર્યો હતો.^૮ આ રીતે મેલેલી પ્રશસ્તિની એકમાત્ર શિલાપટ્ટિકામાં જે નવ ખંડિત પંક્તિઓ કોનરેશી મળી છે એમાં પ્રશસ્તિકાવ્યનો એક પણ શ્લોક આખંડ રૂપે મળતો નથી. આ રીતે ખંડિત રૂપે મળતા શ્લોકોને અંતે ૭૬, ૭૭, ૮૭ અને ૯૦ એટલા શ્લોકોકો વાંચી શકાય છે; એ ઉપરથી અનુમાન થાય છે કે ગુજરાતની સાંસ્કૃતિક પરંપરામાં અમર બનેલ સિદ્ધસરનું આદ્યાત્મ વર્ણવતા એ પ્રશસ્તિકાવ્યમાં આસરે ૧૦૦ શ્લોકો હશે. કદાચ ૧૦૮ શ્લોકો હોય એમ પણ બને. ‘પ્રભાવકચરિત’ (૫૦ ૧૬૦)માં આ પ્રશસ્તિને ‘દુર્લભસરોજ’ની પ્રશસ્તિ કહી છે. સદસલિંગનું પાંચકામ સિદ્ધરાજના એક પૂર્વજ દુર્લભરાજે શરૂ કર્યું હતું, અને તેથી તે દુર્લભ સરોવર તરીકે પણ ઓળખાતું હતું.

‘પ્રત્યખચિન્તામણિ’ (૬૦ સં ૧૩૦૫)ના કર્તા મેરુતુંગસરિ લખે છે કે સદસલિંગ સરોવરની શ્રીપાલની પ્રશસ્તિ રચાઈ અને પટ્ટિકા ઉપર કોતરાઈ એટલે તેના શોધન માટે સિદ્ધરાજે સર્વ દર્શનોના વિદ્વાનોને નિમંત્ર્યા હતા.^૯ આ સદર્શમાં મૂલ પ્રશસ્તિમાંથી નીચેના બે શ્લોકો મેરુતુંગ ટાંકે છે. ઉપયુક્ત શ્લોકટુકડાઓ અને આ બે શ્લોકો^{૧૦} એટલા જ અંશો સદસલિંગ સરોવરની સુદૈર્ઘ્ય પ્રશસ્તિમાંથી અત્યારે નો ઉપલબ્ધ છે—

ન માનસે માચતિ માનસં મે પમ્પા ન સમ્પાદયતિ પ્રસાદમ્ ।

અચ્છોદમચ્છોદકમપ્યસારં સરોવરે રાજતિ સિદ્ધમર્તુઃ ॥

કોરોનાપિ યુતં દલૈષ્વપચિતં નોચ્છેતુમેતત્ ધર્મ

સ્વસ્થાપિ સ્પુટકળ્પકન્થસિકરં પુરુષં વ પ્થસે નહિ ।

ઘકોડાવ્યેવ કરોતિ કોચ્છરહિતો નિષ્કળ્પકં મૂતલં

મલ્લેવં કમલ્યા વિહાય કમલં યસ્થાપિમાશિભિચત્ ॥

૩. શ્રીપાલની બે કૃતિઓ સાલન ઉપલબ્ધ છે : રાજા કુમારપાલે સં ૧૨૦૮ (ઈ. સં ૧૧૫૨)માં ગાંધિયા વાનગરના કિલ્લાની પ્રશસ્તિ^{૧૧} અને ચોવીસ તીર્થકરોની સ્તુતિ કરતું, ૨૬ શ્લોકનું ‘અનુવિશનિ ગિનસ્તુતિ’ કાવ્ય^{૧૨}.

વાનગર પ્રશસ્તિ, જેને ‘પ્રાચીન લેખમાલા’ના સપાંકોએ ‘વાનગરપ્રાકારપ્રશસ્તિ’ એવું નામ આપ્યું છે તે ૩૦ શ્લોકનું અલંકારપ્રચુર કાવ્ય છે, અને સંસ્કૃત કવિ તરીકેની શ્રીપાલની નિપુણતાનું પર્વાપ્ત પ્રમાણ તે રજૂ કરે છે. ચોત્રુક્ય યુગમાં વાનગરનું કોઈ ખાસ રાજકીય મહત્વ નહોતું; પરંપરા તો એ વિદ્વાન પ્રાજ્ઞાણીનું નગર હતું, જેને રાજા તેમ જ પ્રજા હંમેશાં માન આપતાં. “આ નગરના દિગ્ગજનો યજ્ઞ

૮ સાનમી અખિલ ભારતીય પ્રાચ્યવિદ્યા પરિષદનો અહેવાલ, જાકોદરા, ૧૯૩૩, ૫૦ ૧૪૬-૫૨, ૨૧૦ રામલાલ મોદીનો નિબંધ ‘એ રેઅમેન્ટ ઓફ ધી ઈન્ડિયન ઇન્સક્રિપ્શન ઓફ સિદ્ધરાજ જયસિંહ’. આ નિબંધના ગુજરાતી અનુવાદ માટે જુઓ ‘૨૧૦ રામલાલ ગુનીલાલ મોદી લેખસંગ્રહ’ (પાટણ. ૧૯૫૩), ૫૦ ૬૨-૧૦૦ માં ‘સિદ્ધરાજના ઈન્ડિયનના લેખનો એક અંશ’.

૯ ‘પ્રત્યખચિન્તામણિ’ (સિધી ગ્રન્થમાલા, ૫-૧ ૧), ૫૦ ૧૩-૧૪.

૧૦ આ બે શ્લોકોમાંનો મ માનસેન એ શ્લોક વરગુપ્તાના મિત્ર સોમેશ્વરકૃત ‘કીર્તિકેમુદી’માં (સર્ગ ૧, શ્લોક ૭૮) સદસલિંગના વર્ણનપ્રસંગમાં મળે છે. સોમેશ્વરે શ્રીપાલની પ્રશસ્તિમાંથી તે લીધો અણાચ છે.

૧૧ ‘એપિગ્રાફિયા ઇન્ડિકા’, ૫-૫ ૧, ૫૦ ૨૬૩ અને આખખનાં પુરોશાં આ પ્રશસ્તિ ‘કપાઈ’ છે, જ્યાં ‘પ્રાચીન લેખમાલા’, ભાગ ૧, અંખઈ, ૧૮૬૨, બિરબસંકરે આપાર્ય, ‘ગુજરાતના ઐતિહાસિક લેખો’, ભાગ ૨, ૫૦ ૩૮-૪૭, એમાં પણ તે મુદ્રિત છે.

૧૨ મુદ્રિત : ‘જેન સોનસ-કોલ’ (સંપાદક : મુનિ અનુરવિજય), ભાગ ૧, ૫૦ ૧૨૧-૧૨૩.

વડે હેવોનું પણ પરિચાલ્ય કરે છે તથા શાન્તિક અને પૌષ્ટિક કર્યો વડે જુપ અને રાખૂની પણ રક્ષા કરે છે; છતાં એમના તીવ્ર તપને બાધા ન થાય એ હેતુથી આ વિપ્રપુરના રક્ષણ માટે રાજ્યએ ભક્તિપૂર્વક વપ્ર-કોટ કરાવ્યો” (શ્લોક ૨૩), એમ પ્રશસ્તિમાં કહ્યું છે. ચલરાજ પહેલાથી માંડી કુમારપાલ સુધીના ચૌલુક્ય રાજ્યઓનો સંક્ષિપ્ત જ્ઞાતાન પ્રશસ્તિ આપે છે; જોકે બીજા સાધનોમાંથી મળતી ન હોય એવી કોઈ વિશેષ ઐતિહાસિક માહિતી એમાંથી મળતી નથી. આનુપૂર્વીની દૃષ્ટિએ જોઈએ તો, વડનગર પ્રશસ્તિ એવી સર્વપ્રથમ ઐતિહાસિક કૃતિ છે, જેમાં ચૌલુક્યો પહેલાં પાટણ ઉપર રાજ્ય કરનાર આપોલકટ અથવા આવડા વંશનો ઉલ્લેખ આવે છે. સં. ૮૦૨(ઈ. સં. ૭૪૬)માં વનરાજ આવડાએ પાટણ વસાવ્યા પછી ચાર શતાબ્દી કરતાં પણ વધુ સમય બાદ ગુજરાતનાં ઐતિહાસિક સાધનોમાં આવડાઓનો આ પહેલો ઉલ્લેખ મળે એ આશ્ચર્યજનક છે. એ વસ્તુ એમ પણ સ્પષ્ટ છે કે આવડા વંશ એ પ્રમાણમાં ચૌલુ મહત્વનો રાજવંશ હતો; જોકે એ જ વંશની રાજધાની પાટણ કાળાન્તરે પશ્ચિમ ભારતની સૌથી આબાદ નગરી બની હતી.

‘ચતુવિંશતિ ગિન સ્તુતિ’ એ સુંદર અલંકારોથી ખચિત એવું, શ્રીપાલ રચેલુ રતોત્ર છે.

શ્રીપાલની સ્તુતિઓ

ઉપર દર્શાવ્યું તેમ, ષટમાષાવિચક્રવર્તિનું તરીકે શ્રીપાલનો ઉલ્લેખ મળે છે. પાણી સંસ્કૃત સિવાયની ભાષામાં રચાયેલી તેની કોઈ કૃતિ હજી સુધી જાણવામાં આવી નથી. એક દરબારી કવિ તરીકે તે શીલ્પ કવિના કરી શકતો હતો, અને અમુક પ્રસંગોએ પ્રાકૃત અને અપભ્રંશમાં પણ તેણે શીલ્પ કાવ્યો રચ્યાં હશે એમ કદાચી શકાય. અનેક કવિઓની—જેમાંના કેટલાક તો અજ્ઞાતાનામા છે—સંસ્કૃત ઉપરાંત પ્રાકૃત અને અપભ્રંશ શીલ્પ-સંક્રિતમાં પ્રખ્યાતોમાં સચવાયેલી છે, એ હકિકતથી આ અનુમાનને અનુમોદન મળે છે. માલવવિજય કરીને સિદ્ધરાજ પાટણ પાછો આવ્યો એ પ્રસંગે તેને આવકાર આપના, શ્રીપાલના એ સરકૃત શ્લોકો રાજશેખરસુરિના ‘પ્રખ-પકોશ’માં ઉઠાવે ચપેલા છે.^{૧૩} શ્રીપાલનો એક સંસ્કૃત શ્લોક ‘પ્રભાવકચરિત’માં પણ ટાંકેલો છે.^{૧૪}

યશશ્વન્દ્રકૃત સમકાલીન સરકૃત નાટક ‘મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’માં શ્રીપાલ એક અગત્યના પાત્ર તરીકે આવે છે. એમાં લેખકે શ્રીપાલના મુખમાં અનેક શ્લોકો ચૂક્યા છે.^{૧૫} ‘મુદ્રિતકુમુદચન્દ્ર-પ્રકરણ’ એક ઐતિહાસિક નાટક હોઈ આ શ્લોકો ખરેખર શ્રીપાલની રચના હશે કે કતાં યશશ્વન્દ્રે પોતે રચીને શ્રીપાલના મુખમાં ચૂક્યા હશે એ કહેવું મુશ્કેલ છે. અજ્ઞાત, આ શ્લોકો પૈકી થોડાક પણ શ્રીપાલની રચના હોય એ સંભવ નકારી શકાય એવો નથી.

સંસ્કૃતના બે વિખ્યાત સુભાષિતસંગ્રહો—જદ્દલાણી ‘સુક્તિમુકતાવલિ’ (ઈ. સં. ૧૨૪૭—૧૨૬૦ આસપાસ) અને શાર્દૂધરની ‘શાર્દૂધરપદ્ધતિ’ (ઈ. સં. ૧૩૬૩ આસપાસ)—માં શ્રીપાલનાં સુભાષિતો લેવામાં આવ્યા છે, જે બનાવે છે કે એની કવિ તરીકેની કાર્તિ થોડા સમયમાં જ મહારાષ્ટ્ર અને સપાદલક્ષ સુધી (કે ત્યાં અનુક્રમે આ બે સુભાષિતસંગ્રહોની સંકલના થઈ હતી) વિસ્તરી હતી. આ બંને સુભાષિત-સંગ્રહોમાં લેવાયેલા શ્રીપાલના શ્લોકો ઋતુવર્ણનને લગતા છે, અને તે ઉપરથી અનુમાન કરવાનું મન થાય છે કે કાલિદાસના ‘ઋતુસંધાર’ જેવું ઋતુવર્ણનનું કોઈ કાવ્ય કદાચ તેણે રચ્યું હોય.

૧૩ ‘પ્રખ-પકોશ’ (સિધી જૈન ગ્રન્થમાલા, ગ્રંથ ૧), પૃ. ૬૩. શ્લોકો માટે જુઓ આ નિબંધનું પરિશિષ્ટ.

૧૪ ‘પ્રભાવકચરિત’, પૃ. ૧૮૬-૯૦ શ્લોક માટે જુઓ પરિશિષ્ટ.

૧૫ આ શ્લોકો માટે જુઓ ‘મુદ્રિતકુમુદચન્દ્રપ્રકરણ’. અંક ૪. શ્લોક ૧-૪, ૧૩-૧૫, ૧૬, ૧૮, ૧૯; અંક ૫, શ્લોક ૧, ૨, ૬

સિદ્ધરાજ નરસિંહ અને કુમારપાલનો મજાપાલુ રાજકવિ શ્રીપાલ : ૭૭

સુભાષિતસંમહો અને પ્રખ-ધોમાં મળતી શ્રીપાલની સૂક્તિઓ એકત્ર કરીને એક પરિશિષ્ટરૂપે અહીં આપી છે.

પરિશિષ્ટ

સુભાષિતસંમહો અને પ્રખ-ધોમાં ઉદ્ભૂત થયેલી શ્રીપાલની સૂક્તિઓ*

('સૂક્તિચુલ્લાવલિ'માંથી)

અપિ તરુનાન્યુધ્માયન્તે તત્તપિ યામિની
દહતિ સરસીવાતોડપ્થેષ જ્વલન્તિ જ્ઞાન્યપિ ।
હૃતિ ભમવિકં ગ્રીષ્મે ગ્રીષ્મે ન પુણ્યવતાં મયં
મલયવરતૈર્દિગ્ધં લઘ્વા વધૂસ્તનમણ્ડલમ્ ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

દિગ્મજ્ઞાનુલ્લમુચ્ચમાનપવનપ્રેક્ષોલ્લાષર્તિત-
જ્વાલાબાલકટાલચૈત્રુતાશિખ્રવોતમાનાત્મમિઃ ।
નીરન્ધ્રં રસગમિતૈરકલુષલ્વોમાર્કચન્દ્રાન્મુદુઃ
કાલોડયં ધમતીય તોયદમહામૂયાસહસૈર્દિવિ ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

નેયં ચૂતલતા વિરાજતિ ધનુલેષા સ્થિતેયં પુરો
નાભી ગુણતિ ચક્ષુષદ્ધતિરિયં મૌર્ધી ટળકારિણી ।
નૈને નૂતનપલ્લવાઃ સ્મરમટસ્થામી સ્ફુટં પત્રિણઃ
શોભાસ્તત્સાગમિજ્ઞવાન્ધદ્યવપ્રસ્યન્દિમિદ્ધોગિતૈઃ ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

પચ્યન્તે સ્થલચ્ચારિણઃ સ્થિતિરજસ્યંગારમૂયંગતે
કચ્યન્તે જલજન્તવઃ પ્રતિનદં તાપોલ્બઘૈર્વારિમિઃ ।
મર્ચ્યન્તે શિ(લવ)રાઃ સ્વાતપશિલ્લાપુષ્પે તદેમિર્દિનૈ-
મૌલા(સ્વા)કઃ (!) ક્રિયતે વિનેડય નિયમાદૈસ્વતાય ધ્રુવમ્ ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

વચિરિતચતુરાશા પ્રીતિ(ત)હારીતનાદૈ-
ર્વહલબકુલપુષ્પેન્ધપુષ્પન્ધવાડલૌ ।
નિધુલનવિધિમોહાન્મુકલોકા ધનશ્રીઃ
કથમિય પથિકાનાં નૈવ (વૈક)લ્યહેતુઃ ॥
શ્રીપાલકવિરાજસ્ય ।

* 'સૂક્તિચુલ્લાવલિ'માં શ્રીપાલના પ્રખમાં પ્રકટેલા ૧૧૦૬૦ અસંદિગ્ધપદ્યો તેના અણ્વર્થનું નિમિત્ત પ્રમાણ ન હોઈ તે અહીં લીધા નથી. 'સદ્સાધિતસરોવરમંજરિ'માંથી 'પ્રખન્ધચિન્તામણિ'માં દર્શિલા બે ૧૧૦૬૦૦ અવતરણ આ લેખમાં આપાઈ અપાઈ ગયું છે.

७८ : श्री महावीर जैन विद्यालय मुम्बई महोत्सव अन्ध

स्तोत्रं चैत्रगुणोदयस्य विरहिमाणप्रयाणानक-
ष्टकारः स्मरकामुक्तस्य सुहृदां शृङ्गारदीक्षागुरुः ।
शोकाकेलिकलासुमङ्गलपर्व वन्दो वनान्तधियां
नादोऽयं कलकण्टकण्डकुहरप्रैलोलितः श्रूयते ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

('शङ्कुधर' पद्यति 'आंथी')

मन्दोऽयं मलयानिल, किसलयं चूतद्रुमाणां नवं
माद्यत्कोकिलकुजितं विचकिलाभोदः पुराणं मधु ।
बाणानित्युपदीकरोति सुरभिः पञ्चैव पञ्चैव
यूनामिन्द्रियपञ्चकस्य युगपत्समोहसम्पादितः ॥
श्रीपालकविराजस्य ।

('प्रभापञ्चोद' 'आंथी')

हे विश्वत्रयसुवधार भगवन् कोऽयं प्रमादस्तव
न्यस्यैकत्र निवेश यस्य परतस्तान्येव बलूनि सत्
पाणिः पश्य स एष यः किल बलेवाक् सैव पार्यम्य या
चारित्रं च तदत्र यद् रघुपतेऽबोधुष्यचन्द्रे रूपे ॥
मानं मुञ्च सरस्वति त्रिपथगे सौभाग्यभङ्गी त्यज
रे कालिन्दि तवाफला कुटिलता रेवे रवस्यज्यताम् ।
श्रीसिद्धेशकृपापाटितरिपुस्कण्डोच्छलच्छोणित-
ज्योतोऽजातनदीनवीनवनितारक्तोऽम्बुधिर्बतते ॥

('प्रभापञ्चोद' 'आंथी')

इह निवसति मेरुः शोखरो भूषराणा-
मिह विनिहितमाराः लागराः सप्त चान्ये ।
इदमहिपतिदम्भस्तम्भसरम्भवीर
धरणितलमिहैव स्थानमस्मद्विषानाम् ॥



વડનગરનો નાગર' જૈન સંઘ

પં. અમૃતલાલ મોહનલાલ બોજક

વડનગરના નાગરજાગિરોનો જૈન સંઘ ઇનો એમ જેના આધારે જાણી શકાય છે તે વડનગરના નાગર જૈન સંઘ તરફથી વિક્રમના ૧૮મા શતકમાં નારાયણપુર(નરૈનાર-રાજસ્થાન)સ્થિત તપાગચ્છીય આચાર્ય શ્રીવિદ્યપ્રબસરિષ્ઠ પ્રત્યે લખાયેલો એક અપ્રસિદ્ધ વિગ્રમિલેખ અહીં મુખ્યત્વે આપવામાં આવ્યો છે. સાથે સાથે એક સચિત્ત ઇલ્પસૂત્રની અપ્રસિદ્ધ પ્રશસ્તિ પણ આ લેખમાં આપી છે. આ ઇલ્પસૂત્ર પણ વડનગરના નાગરશ્રેષ્ઠોએ લખાવેલું છે.

પ્રસ્તુતને પૂરક થાય તેવી કેટલીક સામગ્રી મારા જ્ઞેવામાં આવી છે તેથી વડનગર નાગરગચ્છ નાગરજાગિરજ્ઞાનિ વગેરે માટે પ્રાસંગિક જાણવાંને ઉપર્યુક્ત વિગ્રમિલેખ તથા પ્રશસ્તિ આપવી ઉચિત માની છે.

૧ નાગરજ્ઞાનિ અને તેના સંપ્રદાય વિષે પ્રાચીન-અર્વાચીન જૈન-અજૈન સાહિત્યનું ચીવટપૂર્વક અન્વેષણ કરીને તથા આજે વહીવંતાનાં પ્રાચીન સ્તંભનાં એ ઓગિર્ષાં અંગે છે તે અને તેવા જ પ્રકારની અન્ય સામગ્રીના અભ્યાસને અંતે જ પૂરો પ્રકાશ પાડી શકાય. આ પ્રકારના અન્વેષણમાં નાગરજ્ઞાનિની ઉત્પત્તિ, તેનો અવસાન, નિવાસસ્થળો, સંપ્રદાયો, સંપ્રદાયપરિવર્તનો અને તેનાં કારણો વગેરે જાણતોને લગતી ઘણી સામગ્રી અજવાનો લગત રહે અને તે સામગ્રી એક લેખરૂપે રજૂ કરી શકાય કે એક કંપાસે ! તેનું રજૂકરણ સંપૂર્ણ અન્વેષણના અંતે જ થઈ શકે. આજું અન્વેષણ લાંબો સમય આગે, એ મારા માટે મુશ્કેલ છે. તેથી અહીં અભિપ્રેન વસ્તુને મુખ્ય રાખી અભ્યાસિવર્તને કંઈક ઉપયોગી થાય તેવી આગ્રુપચિત્ત હાકીકતો પરિમિત ગાથામાં જ આપી શકવો હું. અર્થાત્ અહીં નિર્ણિત હાકીકતોને પૂરક હોય તેવી વિશેષ સામગ્રી અજવાનો સંપૂર્ણ અવકાશ હોવા છતાં સમયાભાવને લીધે મેં અર્થહા નિશ્ચિત કરી છે.

૨ અજમેર-કુલેશ રેલમાર્ગમાં ' નરૈના ' રેલવેસ્ટેશન છે

૩ આ સામગ્રી એકત્રિત કરવા માટે મેં એ સંદર્ભોએ જ્યાં તેનો ઉલ્લેખ થવાયોને આપરો જ. તે સિવાયના બીજા સંદર્ભોએ છે તે મેં જોવા નથી તેનાં મુખ્ય બે કારણો છે : એક તો સમય વિશેષ થાય, અને બીજું, મારા સંક્ષિપ્ત અવલોકનથી નોંધેલી હાકીકતો આ લેખના નિર્દેશને ઠીક ઠીક પ્રમાણમાં પૂરક થશે તે છે. આ કારણથી અહીં નોંધેલી હાકીકતો રિયાયતી પ્રસિદ્ધ કે અપ્રસિદ્ધ હાકીકતો આપાઈ ન હોય તે જાહેર તબક્કાને દરમુજબ કરવા વિનંતિ છું.

વડનગર : ભારતનાં પ્રાચીનતમ નગરોની ગણનામાં આવતું વડનગર ઉત્તર ગુજરાતમાં આવેલું છે. મહેસાણા જંકશનથી તારંગાહીલ જતા રેલમાર્ગમાં વડનગર રેલવે સ્ટેશન છે. આનંદપુર, વૃદ્ધનગર, ચમત્કારપુર, મદનપુર વગેરે તેનાં પ્રાચીન નામો મળે. પ્રાચીન સમયમાં વડનગરનું એક નામ ‘અકરંચલી’^૪ પણ હતું, આ નામ અદ્યપણાં છે. ધણાં સૂર્યમંદિરો હોવાને કારણે કદાચ તે અકરંચલીના નામે ઓળખાતું હશે! અનેક પ્રાચીન ગ્રંથોમાં આનંદપુરના^૫ ઉલ્લેખો પ્રચુર માત્રામાં ઉપલબ્ધ થાય છે. તેથી કહી શકાય કે તે સમયમાં આનંદપુર તેની આજુબાજુના વિશાળ પ્રદેશમાં પોતાના આયત્તું વૈશિષ્ટ્ય ધરાવતું મહાનગર હતું. દૂંકમા જળાવવાનું એટલું જ કે વર્તમાન સમયમાં એક મોટા ગામ જેવું લાગતું આજનું વડનગર પ્રાચીન કાળમાં શ્રી-સરસ્વતીના પ્રામ સમુ મહાનગર હતું.

નાગરગરગ્ગ : જેમ કેટલાક ગરગ્ગોનાં નામ તેમનો જે સ્થળમાં ઉદ્ભવ થયો હોય તેની સાથે^૬ જોડાયેલાં છે તેમ કેટલીક વાર વૃત્તનગરગ્ગના આચાર્ય અને તેમની સાથેના શ્રમજીવર્ગની પ્રવાસસ્થાનાં જે જે કુળો હોય તે કુળોની સાથે પણ ગરગ્ગનું નામ જોડવામાં આવતું. દા.ત તં, પલ્લીવાલગરગ્ગ, અગ્રયનાગરગ્ગ, નાગરગરગ્ગ વગેરે. ‘નાગરગરગ્ગના આદ્યાર્ય નાગરવંશીય હોવા જનક્રમે અને પ્રારંભમાં તેમના શિષ્ય-વર્ગમાં તેમ જ ઉપાસક વર્ગમાં અન્યવંશીય શિષ્ય-ઉપાસકવર્ગની અપેક્ષાએ નાગરવંશીય વ્યક્તિઓનું પ્રાચુર્ય વિશેષ હશે’ આ અનુમાન અસંગત નહીં લેખાય. નાગરગરગ્ગના આદ્યાર્ય નાગરગ્ગાત્માકુળના કે નાગરવણિકકુળના હતા^૭ આ સંજ્ઞામાં વિશેષ હકીકતો ન મળે ત્યાં સુધી નિશ્ચયાર્થક કહી શકાય તેમ

૪ “દુષામે કપ જહા—જાણંદપુર ભક્તચંદ્ર, ભક્તચંદ્ર જાણંદપુર ।” સન્મતિજ્ઞાનપીઠ—આનંદ—કારા પ્રકાશિત ‘લાખ-ચુલ્લિસમન્વિત નિશીધસૂત્ર’ વિભાગ ૩, પૃ. ૧૬૨. આ ઉલ્લેખ અને આ પાદીપત્રમાં ‘સખી’નો ઉલ્લેખ દા.ત શ્રી ભોગીલાલ ૪૦ સાહેસરાએ તેમના ‘જૈન આચમસાહિત્યમાં ગુજરાત’ નામક ગ્રંથમાં નોંધાય છે.

૫ આ ઉલ્લેખો થતરત પ્રસિદ્ધ થયેલા છે તેમાંનો એક અદ્યપણાં ઉલ્લેખ અદ્યો નોંધું છું વર્તમાન સમયમાં પ્રતિવર્ષ કર્તીક મુકલ પૂર્ણિમાને વિષે સરસ્વતીઆનના મહિમાને લક્ષીને સિદ્ધપુર(ધારુપથ)માં જે લાખ ઉપરાંત માનવમૈત્રીનો મેળો ભરાય છે તેની પ્રાચીનતા સૂચવતા ઉલ્લેખમાં પણ આનંદપુરનું પ્રાધાન્ય જણાયું છે. આ ઉલ્લેખનો સંકેત ‘જુદકરંપસૂત્રના કામ્ય’માં છે અને તેનું રાષ્ટ્રીકરણ જુદકરંપસૂત્રની ચુલ્લિ(અપ્રકાશિત)માં અને નગરસાર ટીકામાં પણ છે. આ ચુલ્લિપાઠનું અવતરણ આરા ગુરુ વિક્રમે સુનિયુગલ ગુરુ-શિષ્ય શ્રી ચતુરશ્ચિન્મયજી-પુરુષચિન્મયજી દ્વારા સંપાદિત ‘સનિયુક્તિ-કામ્ય-ટીકોપેત જુદકરંપસૂત્ર’ (વિજ્ઞાન ૩)ના પૃ. ૮૮૩ની ૭મી દાખલમાં આપ્યું છે; ઉપરાંત, તેના ૧૩મા પ્રસિદ્ધિમાં (વિજ્ઞાન ૬, પ્રસિદ્ધિ પૃ. ૧૮૮) પણ નોંધ્યું છે. પ્રવ્રત્ત અવતરણ આ પ્રમાણે છે—“.....પાર્ણવાસ્મિ ॥ ૨૧૦ ॥પાર્ણવાસ્મિ સરસંપદ, તત્ત્વ જાણંદપુરના જયવિજય જયવિત સરપ ।” અર્થાત—આનંદપુરના લોકો પોતાની આર્થિક કુંભશને અવુજપ રીતે સરસંપદા જે સ્થાનમાં સરસ્વતીનો પ્રવાસકાલ છે ત્યાં ભય છે. ત્યાં જનસમૂહ મેવારે એકદિવ ધર્મને મોટી ભેલણી મેવા જોજનસમારકો કરવો હોય તેને જન પતિલાપમાં સમ્મતી કહે છે. નિર્દેશોને સંખ્યામાં બનેલા આકારના કલ્પનો વિશેષ કરતા, આવા સમારકો ત્યાં ત્યાં થતા તે તે સ્થાનોની વિસ્તર નાંધ આપી છે તેમાં આ ઉલ્લેખ આવે છે. કહેશાની અત્થાજ એટલી જ કે ત્યાં જનસમૂહ જતા એટલું જ નહીં પણ વિશેષમાં ત્યાં જનસમૂહ વગેરે કરીને એક પ્રકારનો ઉત્સવ ઉજવાતો હતો. આ અવતરણમાં આપતા ‘સરસ્વતીનો પૂર્વપ્રવાહ’ અને ‘સરકાગુ’ શબ્દોના આધારે જૈન જનસમૂહને એકદિવ થવાનું સ્થળ અને સમય નિશ્ચિત કરી શકાય છે. અને કાંઈ સંધ્યે સિદ્ધપુરનો નામોલ્લેખ ન હોવાથી એ પણ બાહ્યી શકાય છે કે સિદ્ધપુરની સ્થાપના પહેલાં પણ પ્રવ્રત્ત મેળો ત્યાં થતો હતો. પ્રવ્રત્ત ઉલ્લેખનો સંકેત કામ્યમાં છે અને કામ્યકાર શ્રી સંખ્યાસમિલ્લિ કામ્યસમજીનો સમય પ્રાય વિક્રમનો ૧૫મો સતક છે. આથી આ મેળાની પ્રમાણિકા નિકમના પાંચમા સતક પહેલાંની છે. આજે જીવવાતા લોકોત્સવો કેટલા પ્રાચીન હોય છે, તે આ ઉપરાંતી સમજ શકાય છે.

૬ દા.ત વાંચકગરગ્ગ, વડગરગ્ગ, હારીજગરગ્ગ, ધારાપડીય ગરગ્ગ, હર્પુરુદીય ગરગ્ગ, નાગોરી ગરગ્ગ વગેરે.



ચિકમના ૧૮મા સૈકામાં ૧૬૬૧માં નામદ કૈન એવે નારાયણ(વર્તમાન નરેના,
રાજસ્થાન)માં બિરાજતા આચાર્ય શ્રીવિજયપ્રભસુરિય ઉપર લખેલ વિશ્વપિત્ર-
પત્રના ચિત્રવિભાગનો અંતિમ ભાગ (ગુ.ઓ ૪. ૮૫)

નથી, છતાં સ્થવિરભયવાન શ્રી સ્મૃતભક્ત^૭ તથા શ્રમજીવનવાન મહાવીરની ખત્રીસમી પાટે વિક્રમના આઠમા શતકમાં થયેલા આચાર્યશ્રી યશોદેવસૂરિ^૮ નાગરબ્રાહ્મણ હતા તેથી નાગરગચ્છના આચાર્યાર્થ પૂર્વાવસ્થામાં કદાચ બ્રાહ્મણુકુળના હોય એવું અનુમાન કરવાની સહજ હાલત થાય છે. નાગરગચ્છનો પ્રારંભ કયારે થયો? અને તેના આચાર્યાર્થ કોણ હતા? તે મારી જાણમાં નથી, છતાં વિક્રમ સંવત^૯ ૧૧૧૮ના પ્રતિભાલેખમાં નાગરગચ્છનું નામ મળે છે તેથી તેનો પ્રારંભ વિક્રમના બારમા શતક પહેલાનો નિશ્ચિત થાય છે. નાગરગચ્છના ઉલ્લેખવાળા વિક્રમસંવત ૧૨૬૩^{૧૦}, ૧૩૮૭^{૧૧}, ૧૩૯૪^{૧૨}, તથા ૧૪૫૭^{૧૩} ના પ્રતિભાલેખો પણ મળે છે. મુનિરાજ શ્રી જૈનવિજયજીસંકલિત 'જૈન પરંપરાનો ઇતિહાસ ભા. ૨'ના ૭૧૨મા પૃષ્ઠમાં "નાગરગચ્છનું બીજું નામ વડનગરગચ્છ હતું. મેત્રાણુ એ મધ્યકાળમાં નાગરગચ્છનું જૈનતીથે હતું." એમ જણાવેલું છે. સાથે સાથે નાગરગચ્છના ઉલ્લેખવાળા વિં. સં. ૧૩૦૬ના શિલાલેખનો નિર્દેશ પણ તે જ પૃષ્ઠમાં કર્યો છે. ટૂંકમાં એટલું જ જણાવવાનું કે શ્વેતાંબર જૈન પરંપરાના અનેક પ્રાચીન ગચ્છોની ગણનામાં નાગરગચ્છ પણ હતો.

જૈનધર્માનુયાયી નાગરવંશ-નાગરજ્ઞાતિ : પ્રાચીન શિલાલેખો તથા પ્રતિભાલેખો જોતાં જાણ્યું છે કે પ્રાચીન સમયમાં જૈનધર્માનુયાયી નાગરવશિષ્ટવંશ-જ્ઞાતિનો મોટો વર્ગ શ્વેતાંબર અને દિગંબર પરંપરામાં હતો. શ્વેતાંબર પરંપરાના નાગરગચ્છના પ્રારંભમાં નાગરવંશીય ઉપાસકો નાગરગચ્છ તરફ ઢળેલા હોય તે સહજ વસ્તુ છે. આમ છતાં ગચ્છ અને જ્ઞાતિના મત્તવમાં સંગ્રવાયેલા બેસમજ દૃષ્ટિરાગી વર્ગથી અનિર્મિત કોઈ પણ ગચ્છના સમજદાર ઉપાસક વર્ગનો પ્રત્યેક ગચ્છના મુનિઓ, સહધર્મીઓ અને ધર્મગ્રામી પ્રત્યે અભિજન ભક્તિભાવ હોય જ તે સમજી લેવું જોઈએ.

વિક્રમના તેરમા શતકથી સોળમા શતક સુધીના ગાળામાં જેમ જેમ નાગરગચ્છીય મુનિવર્ગની સંખ્યાનો ઉત્તરોત્તર દ્વાસ થતો આવ્યો તેમ તેમ નાગર ઉપાસકો જુદા જુદા ગચ્છોના આચાર્યાર્થી પ્રભાવિત થઈને તે તે ગચ્છને અનુસર્યા હશે. મેં મારા અતિપરિમિત અન્વેષણમાં જે પ્રતિભાલેખો જોયા તેમાં નાગરજ્ઞાતિના ઉપાસકોએ કરાવેલી જિનપ્રતિમાઓની જુદા જુદા ગચ્છના^{૧૪} આચાર્યોએ પ્રતિષ્ઠા કરાવ્યાના ઉદ્દેશ્યો મળ્યા છે. ટૂંકમાં પાછળના સમયમાં નાગર ઉપાસકો જુદા જુદા ગચ્છોમાં વહેંચાઈ ગયા હશે.

૭ હીરસૌભાગ્યકામ્યના મોષા સર્ગના ૩૧મા પદની જ્ઞાતિમા શ્રી સ્મૃતભક્તને નાગરબ્રાહ્મણ જણાવ્યા છે. આ ઉપરાંત જુઓ શ્રી મોહનલાલ દલીપદ દેરાઈ લિખિત "જૈન સાહિત્યનો સફિમ ઇતિહાસ", પૃ. ૩૭.

૮ નરસિ ૧૭નિજાનિર્ગમજ્ઞાણનાં વિપુલ્લુક્યવયોષી શ્રીવશોદેકસૂરિ :

મન્નવરણવારી મારણીકળકનિષ્કમરણવિરૂપારી શાસનોત્તોત્તમી ||

(શ્રીયશોવિજય ગ્રન્થમાહાપ્રકરણેત શ્રીમુનિસુંદરસરિચ્છિન ચુર્ચવલી, પૃ. ૪૩)

૯ જુઓ મુનિરાજશ્રી જ્વનવિજયજીસંપાદિત "આર્યજાતિપ્રકરણજૈનલેખસંગ્રહ (આખુ ભા. ૫)" લેખિક-૩૬૭.

૧૦ જુઓ ઉપાધ્યાયશ્રી વિનયસાગરસંપાદિત "પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ" લેખિક-૫૭.

૧૧ જુઓ આચાર્યશ્રી જુહિસાગરસૂરિસંપાદિત "જૈનપાત્રપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ભા. ૧" લેખિક-૧૨૩૭.

૧૨ જુઓ આચાર્યશ્રી જુહિસાગરસૂરિસંપાદિત "જૈનપાત્રપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ભા. ૨" લેખિક-૧૩. અહીં નાગરજ્ઞાતિ શબ્દ પણ મળે છે.

૧૩ જુઓ શ્રી અમરસંહત નાકટા-શ્રી ભંબરલાલજી નાકટા-સંપાદિત "બીકાનેર જૈનલેખસંગ્રહ" લેખિક-૫૦૬.

૧૪ તપાગચ્છ : જુઓ શ્રીમદ્ જુહિસાગરસૂરિસંપાદિત 'જૈનપાત્રપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ભા. ૧' લેખિક ૧૪૦ (સંવત ૧૫૬૦), અને લેખિક ૧૪૩૬ (સં. ૧૫૭૨). તથા મુનિરાજ શ્રી વિજયવિજયજીસંપાદિત 'સાધનપુરપ્રતિભાલેખસંગ્રહ' લેખિક ૩૨૪ (સં. ૧૫૧૪).

અંબજીગચ્છ : જુઓ શ્રીમદ્ જુહિસાગરસૂરિસંપાદિત 'જૈનપાત્રપ્રતિભાલેખસંગ્રહ ભા. ૧' લેખિક ૩૦૧ (સં. ૧૫૦૬)

તથા શ્રી અમરસંહત નાકટા-શ્રી ભંબરલાલજી નાકટાસંપાદિત 'બીકાનેર જૈન લેખસંગ્રહ' લેખિક ૨૪૩૪ (સં. ૧૫૩૧).

પૃથક્ પૃથક્ પ્રતિભાઓ કરાવ્યા ઉપરાંત સમૃદ્ધ નાગરશ્રેષ્ઠીઓએ ઉગ્રુંમ જિનમંદિરો કરાવ્યાના ઉદ્દેશ્યો નીચે આપું છું : -

વડનગરના વતની નાગરજાતિની લઘુશાખાના ભદ્રસિઆણગોત્રમાં થયેલા માંધી દેપાલના પ્રપૌત્ર બાદુ શ્રેષ્ઠી દ્રવ્યોપાર્જન કરવા માટે વડનગર છોડીને ખંભાત આવેલા અને અતિધનાત્મ થયેલા. તેમણે વિં. સં. ૧૬૪૬માં કાપીતીર્થમાં યુગાદિજિનનો સર્વજિત નામનો જિનપ્રાસાદ (બાવનજિનાલય મંદિર) બનાવ્યો હતો અને તેની પ્રતિષ્ઠા તપાગચ્છીય આચાર્ય શ્રી વિજયસેનસૂરિજીએ કરાવી હતી.^{૧૫} ત્યાર પછી પાંચ જ વર્ષના અંતરમાં બાદુ શ્રેષ્ઠીના પુત્ર કુંવરજી શ્રેષ્ઠીએ કાપીમાં જ શ્રી ધર્મેનાથજી ભગવાનનો રત્નાતિલક નામનો જિનપ્રાસાદ (બાવનજિનાલય મંદિર) બંધાવ્યો હતો.^{૧૬} આ બે મહાપ્રાસાદો આજે પણ મોજૂદ છે અને 'સાસુવહુનાં મંદિરો'ના નામે ઓળખાય છે.

ધાંધા નામના નાગરશ્રેષ્ઠીએ લખાવેલા કલ્પસુત્રની પ્રશસ્તિમાં^{૧૭} ધાંધાના પિતા આનંદશ્રેષ્ઠીએ પિલ્લાલ્લિકા (પીલવાઈ-ગુજરાત) આમમાં જૈનમંદિરનો છુણ્ણીકાર કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે.

દિગંબરપરંપરાનુયાયી નાગર વણિકો પણ હતા તેનાં બે ઉદાહરણ અહીં જણાવું છું.—૧. વિં. સં. ૧૧૬૬માં માયુરાનંધ ઇત્તસેનચુડુના ઉપાસક જૂથણ નામના નાગરશ્રેષ્ઠીએ ઉચ્છૂલ્લુકનગરમાં જિનમંદિર બંધાવ્યાનો સિદ્ધાંતેષ મળે છે.^{૧૮} તથા ૨. વિં. સં. ૧૬૨૮માં મૂલસંઘીય આચાર્ય શ્રીસુભતિકીર્તિચુડુના ઉપદેશથી નાગરજાતીય પનાનામના શ્રેષ્ઠીએ શ્રીપાર્શ્વનાથ ભગવાનની ધાતુપ્રતિમા કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ મળે છે.^{૧૯} દિગંબરસાદિલ તથા સદર્ભાચાર્યોનું અન્વેષણ કરવાથી એતદ્વિષયક વિશેષ ઉલ્લેખો મળી શકે જ. યોગિનિદ્ધ આચાર્યશ્રી શુદ્ધિસાગરસૂરિસંપાદિત (વિં. સં. ૧૯૭૩માં પ્રકાશિત) “જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ”ના પહેલા ભાગની પ્રસ્તાવનાના ૧૨મા પૃષ્ઠમાં જણાવ્યું છે કે “દિગંબરો તથા શ્વેતાંબરોમાં મધ્યપ્રાંત, દક્ષિણ વગેરેમાં કેટલાક નાગર જૈનધર્મી છે.” આથી દૂકમાં એમ કહી શકાય કે, દિગંબર અને શ્વેતાંબર પરંપરામાં પ્રાચીન સમયથી આરંભી વિક્રમના વસિષ્ઠા શતક સુધી નાગરકુળી હતાં. ઉક્ત પ્રસ્તાવનામાં નાગરોને લગતી અન્ય હકીકતોનો પણ નિર્દેશ છે.

વિં. સં. ૧૫૨૪માં શ્વેતાંબરપરંપરામાં કનુઆમતિગચ્છનો ઉદ્ભવ થયો. આ ગચ્છમાં સાધુવેપનો નિષેધ છે. ધર્મગુરુઓ ગૃહસ્થવેષે જ રહેતા અને તેમને તેમના નામની સાથે ‘શાહજી’ કહીને સંબોધવામા

આ ઉપરાંત ‘વિધિપદ્ધ(અયલ)મઝ્ઝીય મહોદી પદાવલી લાપાંતર’માં નાગર ઉપાસકોએ કરાવેલી અને શ્રી જયશીર્તિસૂરિ-જયકેશરિસૂરિ આદિ આચાર્યો દ્વારા પ્રતિષ્ઠિત અનેક ધાતુપ્રતિમાઓનો નિર્દેશ કરેલો છે, જુઓ પૃ. ૨૩૧, ૨૩૭-૩૮.

મહાપદમ૨૭ . જુઓ યુનિરાજશ્રી દિસાલ વિં. સંપાદિત ‘રાધનપુરાતિમાલેખસંગ્રહ’ લેખાંક ૨૨૭ (સં. ૧૫૨૦). અરતમ૨૭ . જુઓ શ્રીમદ્ શુદ્ધિસાગરસૂરિનંપાદિત ‘જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ’ લા. ૧’ લેખાંક ૧૨૪૫ (સં. ૧૫૦૦) આ લેખમાં અરતમ૨૭નું નામ ત્રણી પણ શ્રી જિનચેતનચરિત્રું નામ છે.

૧૫ જુઓ આઆનંદ જૈન સલા, ભાવનગર-પ્રકાશિત, યુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત “જૈનલેખસંગ્રહ” લા. ૨”, લેખાંક ૪૫૧-૪૫૨.

૧૬ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાંક ૪૫૩

૧૭ જુઓ પદમશ્રી યુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત, ચિંપીજૈનગ્રન્થમાલાપ્રકાશિત “જૈનપુરાતકપ્રશસ્તિસંગ્રહ”, પૃ. ૬૩. મરુતપ્ર પ્રશસ્તિસંગ્રહમાં આજ તાકપરીય ગ્રંથોની પ્રશસ્તિઓ આપી છે તેથી સ્પષ્ટિત કલ્પસુત્રની પ્રશસ્તિમાં સમય ત્રણી લખ્યો છતાં વિક્રમના પદરમા શતક પછીનો સમય લો ન જ કહી શકાય.

૧૮ જુઓ શ્રી માણિક્યપદ દિગંબર જૈન ગ્રન્થમાલા દ્વારા પ્રકાશિત “જૈનસિદ્ધાંતલેખસંગ્રહ” લા. ૩” લેખાંક-૩૦૫ વ.

૧૯ જુઓ ઉપાધ્યાયશ્રી વિનયસાગરસંપાદિત “પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ” લેખાંક ૧૦૨૧.

આવતા. પ્રસ્તુત કડુઆમતિગચ્છના આઠ પ્રવર્તક કડુઆ શાહ નોડોલાઈ ૨૦—નાંડોલાઈ (નાડલાઈ-રાજસ્થાન) ગામના વતની અને નાગરસાતિની જૂઠ્ઠાખામાં થયેલા કાન્દછના પુત્ર હતા. તાતપર્ય એટલું જ કે જૈન-ધર્માનુયાયી નાગર વણિકોમાં પોતાનો સ્વતંત્ર મત ચલાવી શકે તેવી વગતળી વ્યક્તિ પણ થયેલી છે. આ કડુઆ શાહ વડનગરનિવાસી હતા તેવું વિધાન પણ મળે છે. ૨૧

વિં. સં. ૧૭૯૭માં રચાયેલા શ્રી જ્ઞાનસાગરજીત 'યજ્ઞવર્મારાસ'ની પ્રશસ્તિમાં અંચલગચ્છીય શ્રી મેરુતુંગસરિએ નાગર વાણિયાને જૈન બનાવ્યાનો ઉલ્લેખ મળે છે. ૨૨ તેથી શ્રી મેરુતુંગસરિએ અમુક નાગર વણિકોને જૈનધર્માનુયાયી બનાવ્યા હશે એટલું જ સમજવું જોઈએ. શ્રી મેરુતુંગસરિના પહેલાં વિક્રમના બારમાથી પદ્મરા શતકના ઉલ્લેખોનો પ્રસ્તુત લેખમાં જે સ્થળાનિર્દેશ થયો છે એમાં નાગરગચ્છ, નાગરવંશ, નાગરસાતિ, નાગરવણિક વગેરે શબ્દો મળે છે તે ઉપરથી જ્ઞણી સદાગે કે શ્રી મેરુતુંગસરિના પહેલાં પણ જૈનધર્માનુયાયી નાગર વણિકો હતા.

મારા સંક્ષિપ્ત અવલોકનમાં પ્રાપ્ત થયેલ સામગ્રીમાં જૈનધર્માનુયાયી નાગરો સમંધી વિવિધ નિવાસ-સ્થાનો, શાખાઓ, ગોત્રો અને અટકાંની માહિતી નીચે મુજબ છે :

નિવાસસ્થાનો : સોદલાઈ ૨૩ (સુંદાઈ-વડનગર પાસે), પેથાપુર ૨૪, કૂકરવાડ ૨૫, વડનગર ૨૬, ખંભાત ૨૭, અને પિંદલાદિકા ૨૮ (પીલવાઈ). આ છ ગામનગરો ગુજરાતમાં જ આવેલાં છે તેથી ગુજરાતમાં જૈનધર્માનુયાયી નાગરો હીક હીક પ્રમાણમાં હશે તેમ જાણી શકાય છે. આ ઉપરાંત ઉચ્છ્રાવ્યુર ૨૯ નગર તે કુંગરપુર પાસે અર્ધુણ છે તેવું પ્રાચીન નામ છે. આ સ્થળને ગુજરાત-રાજસ્થાનની સીમા ઉપરનું કહી શકાય. તથા નોડોલાઈ ૨૦ (નાડલાઈ) રાજસ્થાનમાં આવેલું છે.

શાખાઓ : નાદીનાગરશાખા ૩૧, જૂઠ્ઠાખા ૩૨, અને લઘુશાખા ૩૩.

ગોત્રો : ભદ્રસિઆણુ ગોત્ર ૩૪, કારિયાવી ગોત્ર ૩૫, અને રાટ (૬)આઈ ૩૬ ગોત્ર.

- ૨૦ જુઓ પથમી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત 'સિધ્ધિચંદ્ર-ચંદ્રમાલા કારા પ્રકાશિત 'વિવિધગચ્છપદ્ધતિસંગ્રહ' ના પૃ. ૧૨૧થી ૨૧૪ થી 'કડુઆમતિગચ્છપદ્ધતિ'નો પ્રારંભ તથા પૃ. ૧૫૬ થી ૨૧૪ થી 'કડુઆમતિગચ્છલઘુ-પદ્ધતિ'નો પ્રારંભ.
- ૨૧ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક, પૃ. ૨૧૬. અહીં કડુઆમતિગચ્છનો પ્રારંભ વિં. સં. ૧૫૬૨ માં વર્ણવ્યો છે તે બરાબર નથી લાગતો; વળગ છે કે કદાચ સં. ૧૫૨૬ નો અંકવિપર્યય થયા હોય.
- ૨૨ જુઓ શ્રી મોહનલાલ કલીચંદ કેશાઈ સંપાદિત 'જૈન ગુરૂર કવિઓ ભા. ૨' પૃ. ૧૭૮.
- ૨૩ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધસાગરસૂત્રસંપાદિત 'જૈનધર્માનુયાયીસંગ્રહ ભા. ૧' લેખાંક ૮૦૬ (સં. ૧૫૦૬)
- ૨૪ જુઓ ઉપરનું પુસ્તક લેખાંક ૧૪૦ (સં. ૧૫૬૦)
- ૨૫ જુઓ મુનિરાજ શ્રી વિશાલવિજયજીસંપાદિત 'રાધનપુરપ્રતિમાલેખસંગ્રહ' લેખાંક ૩૨૪ (સં. ૧૫૧૪)
- ૨૬-૨૭ જુઓ મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત 'પ્રાચીનજૈનલેખસંગ્રહ ભા. ૨' લેખાંક ૪૫૧ (સં. ૧૪૪૬)
- ૨૮ જુઓ પથમી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત 'જૈનપુરપ્રતિમાલેખસંગ્રહ' પૃ. ૬૩ (વિક્રમના ૧૫મા શતકથી પછી નહિ).
- ૨૯ જુઓ શ્રીમદ્ધિકચંદ્ર દિગંધરજૈનચંદ્રમાલાપ્રકાશિત 'જૈનલેખસંગ્રહ ભા. ૩' લેખાંક ૩૦૫ કં (સં. ૧૧૬૬).
- ૩૦ જુઓ પથમી મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત 'વિવિધગચ્છપદ્ધતિસંગ્રહ' પૃ. ૧૨૧ તથા પૃ. ૧૫૬.
- ૩૧ જુઓ મુનિશ્રી રસનવિજયજીસંપાદિત 'જૈનપરંપરાનો ઇતિહાસ ભા. ૨' પૃ. ૭૨૨.
- ૩૨ કડુઆમતિગચ્છપ્રવર્તક કડુઆ શાહ આ શાખાના હતા (સં. ૧૫૨૪).
- ૩૩-૩૪ જુઓ મુનિશ્રી જિનવિજયજીસંપાદિત 'પ્રાચીન જૈનલેખસંગ્રહ ભા. ૨' લેખાંક ૪૫૧ (સં. ૧૪૪૬).
- ૩૫ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધસાગરસૂત્રસંપાદિત 'જૈનધર્માનુયાયીસંગ્રહ ભા. ૧' લેખાંક ૨૫૧ (સં. ૧૪૨૨).
- ૩૬ જુઓ મુનિરાજ શ્રી વિશાલવિજયજીસંપાદિત 'રાધનપુરપ્રતિમાલેખસંગ્રહ' લેખાંક ૨૨૭ (સં. ૧૫૨૦).

અમદો ૩૭-૪૦ = અવહારી, ગોળી ૩૬ (?) અને ગોલી ૪૦ = ગોડી, લોં ૪૧ = દોસી, એં ૪૨ = એઠી, લાં ૪૩ = સાધુ, સાધુકાર-સાધુકાર, સંં ૪૪ = સંધપતિ-સંધવી, શાહ ૪૫ = શાદ, ઢાં ૪૬ = ઠાકુર-ઠાકુર, સાહ ૪૭ = સાહ અને ગાંધી ૪૮ = ગાંધી.

લઘ્ય વૈયક્તિક ઉદાહરણોથી અતિરિક્ત વિશેષ સામગ્રી ન મળે ત્યાં સુધી નાગર બ્રાહ્મણો સમૂહરૂપે જૈનધર્મનુયાયી હશે કે કેમ ? તે ન કહી શકાય પણ એતદ્વિષયક મારી અદ્વંસ્પરંપ ગવેષણાને પરિણામે જે ઉલ્લેખો મેં અહીં નોંધ્યા છે તેના આધારે નિઃસંદિગ્ધપણે કહી શકાય કે પ્રાચીન સમયમાં અનેક ગામ-નગરોમાં નાગરવણિકો સમૂહરૂપે જૈનધર્મનુયાયી હશે. અહીં પ્રસ્તુત છે તે વિક્રમના ૧૮ માં શતકના પૂર્વધર્મમાં લખાયેલા વિગતિલેખના આધારે ૨૫૯ થાય છે કે તે સમયે વડનગરમાં વિવિધ કુટુંબોથી સંગઠિત નાગર વણિકોનો જૈનસંઘ હતો અને તે તપાગચાનુયાયી હતો.

આટલું પ્રાસંગિક જણાવીને સૂચિત વિગતિલેખનો પરિચય આપુ છું.

પ્રસ્તુત વિગતિલેખ ' શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર—અમદાવાદ 'માં રહેલા અનેક પ્રાચીન હસ્તલિખિત ગ્રન્થસંગ્રહો પૈકી ' શ્રી લાં ૬૦ વિદ્યામંદિર ' તરફથી ખરીદાઈ ને એકત્રિત થઈ રહેલા ' શ્રી લાં ૬૦ ગ્રન્થસંગ્રહ 'માં સુરક્ષિત છે. તેનો ક્રમાંક ૪૫૬૨ છે. આ વિગતિલેખની અંતિમ પંક્તિ પછીના વિનષ્ટ ભાગની પક્ષિતના માત્રા વગેરે ચિહ્નો દેખાય છે તેથી તેના અંતિમ ભાગ નષ્ટ થયેલો છે તે નાણી શકાય છે, જેમાં લેખનસંવત્ તથા આગેવાન ગૃહસ્થોના હસ્તાક્ષરો તેમ જ દાદશાત્રતે ચુરુવંદનનો પાઠ હશે. ૪૬ જો કે લેખનસંવત્વાળો ભાગ નષ્ટ થયેલો છે, છતાં આ વિગતિલેખ નારાયણારિયત તપાગચાનુ આચાર્યશ્રી વિજયપ્રભસુરિયજી પ્રતિ લખાયેલો છે તેથી તેના સમયમર્યાદા નિશ્ચિત થઈ શકે તમ છે. વિજયપ્રભસુરિયજી નિર્વાણુ વિં સં ૧૭૪૬માં થયું છે, અને વિં સં ૧૭૨૯થી ૧૭૩૮ સુધીના તેમના વિદ્યારો મરજબિમાં થયેલા હોઈ આ દશ વર્ષના ગાળામાં પ્રસ્તુત વિગતિલેખ લખાયેલો તેવો જોઈએ. વિજયપ્રભસુરિયશ્રી દ્વારા તેના તપાગચાનુ પદ્ધતીઓમાં સદૃશ સુસ્રભ છે.

૩૭ આ લેખમાં જે મુખ્ય પ્રસ્તુત વિગતિલેખ છે તેમાં આ અટકોમાંની ઓઠા ભાગની અટકો આવે છે.

૩૮ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાં મંપાદિત ' જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભાં ૧ ' લેખાંક ૩૦૧ (સં ૧૫૦૬)

૩૯-૪૦ જુઓ ઉપરનું પુત્રત લેખાંક ૫૪૧ (સં ૧૪૮૫).

૪૧ " " લેખાંક ૧૪૦ (સં ૧૫૧૪)

૪૨ " " લેખાંક ૨૫૧ (સં ૧૪૨૨), લેખાંક ૩૦૧ (નં ૧૫૦૬), લેખાંક ૧૩૦ (નં ૧૫૧૪) તથા મુનિજીશ્રી વિશાલવિજયજીમંપાદિત ' રાધનપુરપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ' લેખાંક ૨૨૭ (સં ૧૫૨૦) અને લેખાંક ૩૨૪ (સં ૧૫૬૪)

૪૩ જુઓ ' રાધનપુરપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ' લેખાંક ૨૨૭ (સં ૧૫૨૦) તથા શ્રીવિજયસાગરમંપાદિત ' પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ ' લેખાંક ૧૦૨૬ (સં ૧૬૨૮)

૪૪ જુઓ શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાં મંપાદિત ' જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ભાં ૨ ' લેખાંક ૧૩ (નં ૧૩૬૪)

૪૫ જુઓ ઉં શ્રીવિજયસાગરમંપાદિત ' પ્રતિષ્ઠાલેખસંગ્રહ ' લેખાંક ૫૭ (સં ૧૨૬૩).

૪૬ જુઓ ઉપરનું પુત્રત લેખાંક ૧૦૨૬ (નં ૧૬૨૮). ઠાકુર અટક આજે વડનગરના બ્રાહ્મણ કુટુંબમાં છે.

૪૭ જુઓ ' રાધનપુરપ્રતિમાલેખસંગ્રહ ' લેખાંક ૨૨૭ (સં ૧૫૨૦).

૪૮ જુઓ મુનિશ્રી વિનવિજયજીમંપાદિત ' પ્રાચીનજૈનલેખસંગ્રહ ભા. ૨ ' લેખાંક ૪૫૧થી ૪૫૪. (સં ૧૬૪૬ તથા સં ૧૬૫૪).

૪૯ વિક્રમના ૧૮-૧૬માં શતકમાં લખાયેલા અનેક વિગતિલેખોના અંતઃકાચમાં લેખનસંવત્, લેખ લખનાર મુખ્ય આગેવાનોની સહીઓ અને ચુરુવંદનનો પાઠ હોય છે તેના આધારે વિનષ્ટપાઠની કલ્પના કરી છે.

કામળ ઉપર લખાયેલો આ વિશ્વમિલેખ અતિશુષ્ક હોવાથી તેને ઉકેલતાં દુકક થઈ જાય તેવી હાલતનો હતો. તેથી તેના ઉપર 'નેશનલ આર્કાઇવ્સ-યુ ક્રિસ્ટી'માં પારદર્શક કપડું ચોંટાવેલું છે. તેની કુલ લંબાઈ ૭ ફૂટ ને ૪ ઇંચ તથા પહોળાઈ ૯ ઇંચ છે. તેને બે વિભાગમાં વિભક્ત કરી શકાય : ૧. ચિત્રવિભાગ અને ૨. લેખવિભાગ. ચિત્રવિભાગની લંબાઈ ૨ ફૂટ ને ૯ ઇંચ એટલે કે ૩૩ ઇંચ છે, શેષ લેખવિભાગની લંબાઈ ૪ ફૂટ ને ૭ ઇંચ છે. ચિત્રવિભાગનો પરિચય આ પ્રમાણે છે—પ્રારંભમાં ૧૪૫ ઇંચ લંબાઈમાં તીર્થંકર ભગવાનના જન્મસુચક ૧૪ સ્વપ્નો છે. ત્યાર પછીની ૪ ઇંચની લંબાઈમાં આચાર્યશ્રીને વિનીતભાવે વંદન કરતા ચાર આવકોનાં રૂપ છે. તે પછી પાા ઇંચની લંબાઈમાં બાળેક ઉપર બેસીને ધર્મોપદેશ કરતા આચાર્ય, તેમની પાછળ બાળેક ઉપર બેઠેલા એક શિષ્ય, તેમની સામે વિનીતભાવે હાથ નેડીને બેઠેલા બે આવકો તથા વંદનાક્રિયાપ્રવૃત્ત બે આવિકાનાં ચિત્રો છે. અને તેના પછીની ૯ ઇંચની લંબાઈમાં આલેખાયેલા સામિયાના પ્રસંગમાં નનક, મૃદંગવાદક, તાલવાદક તથા ભૂંગળવાદકની આકૃતિઓ અને હાથી ઉપર બેઠેલા બે પુરુષની આકૃતિઓ છે. આમ કુલ ૩૩ ઇંચમાં ચિત્રવિભાગ પૂર્ણ થાય છે. આ ચિત્રવિભાગમાં આવનાં પુરુષ-સ્ત્રીઓનાં ચિત્રો ગુજરાતની તત્કાલીન વેશભૂષાનાં સુચક છે. શેષ વિભાગમાં વિશ્વમિલેખ આવેલો છે. લેખની શિપિ દેવનાગરી હોવા છતાં કન્નડ જેવા ગુજરાતી અક્ષરો પણ કોઈ કોઈ વાર લખેલા છે. લેખમાં આવતાં કોઈકે સંસ્કૃત રૂપોને તે સમયની ગુજરાતી ભાષાની એક પ્રકારની શૈલીરૂપે જ સમજવાં. આવા પ્રયોગો વિક્રમના ૨૦મા શતક સુધી થતા આવ્યા છે એટલું જ નહીં, આજે પણ ગુજરાતમાં ગુજરાતી ભાષામાં જ બાતી જૈન ધાર્મિક કંકોત્રીઓમાં 'શ્રીપાર્શ્વજિનં પ્રણમ્ય' જેવા સંસ્કૃત પ્રયોગો લખાય છે. વાચકોને લેખની ચિત્રશૈલી અને શિપિના આકાર-પ્રકારનો ખ્યાલ આવે ને માટે તેની પ્રતિકૃતિ અહીં આપી છે. ૧૦૫ પંક્તિઓમાં લખાયેલા આ વિશ્વમિલેખની ભાષા અને જોડણી તે સમયની સર્વસાધારણ વ્યવહારુ શૈલીની છે તેથી એતદ્વિષયક અભ્યાસીઓને ઉપયોગી થાય એ દષ્ટિએ જૂળ લેખનો સંપૂર્ણ ઉતારો તેના લેખકની જોડણી મુજબ અક્ષરેશઃ અહીં આપું છું. —

(પંક્તિ-૧) : ॥ સ્વસ્તિ શ્રીઆદેવજન પ્રણમ્યઃ સ્વસ્તિ શ્રીસાંતજ(૨)નં પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીનીમજન પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીપા(૩)રસ્વજન પ્રણમ્ય સ્વસ્તિ શ્રીવીરજન પ્રણમ્ય જનક (૪) વાવ વંન કુઆ તલાવ શ્રીજન-પ્રમાદસીવરસોમી(૫)ત શ્રીપુજિતરણેયુંપ્રમાપુતે શ્રીમતી શ્રીનારાયણા(૬)નગરે પુજારાદત્તમોત્તમાં પરમ-પૂજ અરવચનીઓ(૭)ન્ ચારિત્રપાત્રકુડાંમણી કૂમતાંધકારનમોમ(૮)ણી સક્કલાધર્મશીરોમણી દક્કવિષ્ણુજના- (૯)જાપ્રતીપાલક દુવિષ્ણુધરમના પરુપક જળ તલ્વ(૧૦)ના જાળ ચાર કથાદાના જીપક પંચ મહાવ્રતના (૧૧) પાલક છ કાપદાના પીહર છાત મયના નીધારક (૧૨) અષ્ટમદચુરક નવવાદસહિત ભ્રમચર્ચના (૧૩) ધારક દત્તવીધ જતીધરમના પરુપક અગીઆ(૧૪)ર અંગના જાળ ચાર ઉપાંગના ઉપદેશક તેર કા(૧૫)-ઠીઆનીવારક ચઠ્ઠવિદાદગુણજાળ વનરમે(૧૬)દશીષના પરુપક સોલ્કલાસંપૂર્ણસલી(૧૭)દન સતરમેદ સંજમના પાલક અઢારસદેસ(૧૮)શીલાંગરથના ચારક શ્રીજ્ઞાતાસુજના ઓ(૧૯)ગણીઘ અધેનના પરુપક

૧૦ વિશ્વમિલેખની વાચનામાં આપેલાં જિહ્વોની સમજ આ પ્રમાણે છે : () આવા કોઈકના મધ્યમાં લખેલા ' ૧-૨ આદિ અંકો તે તે સંખ્યાવાળી જૂળલેખની પંક્તિના પ્રારંભસુચક છે. () આવા જ કોઈકના મધ્યમાં આપેલા અક્ષરો તેના આગળના અશુદ્ધ અક્ષરોના બદલે જે બાનેલા શુદ્ધ અક્ષરો છે. અને [] આવા કોઈકમાં આવતો પાક જે ઉમેરેલો છે, અહીં અશુદ્ધના બદલે મૂકેલા શુદ્ધ પાકની તથા ઉમેરેલા પાકની ભાષા-જોડણી મળેલેખકની ભાષા-જોડણીને અનુસરીને મૂકી છે. આ વિશ્વમિલેખનો અક્ષરેશઃ અનુવાદ આપેલો છે તેથી લેખગત અપ્રમાદ શબ્દોના શુદ્ધ શબ્દો અભ્યાસી વર્ગે સહજ સમજી શકશે ને આશ્ચર્ય તેના પ્રત્યેક શબ્દ ઉપર અલગ દાખલ નથી આપ્યું.

વીશ્વસ્વામીવદેઆ(૨૦)ના પાલક દુર્ગાસ લલલોચના ટાલક (૨૧) નાવીસ પૂરસોના જીપક શ્રીસુગદામસુત્રના [તેવીસ અષ્ટેના] (૨૨) પરુપક નોવીસ તીર્થંકરની આશાના પાલક (૨૩) પંચવીસ માયનાના માયક છવીસ દશાક(૨૪)લ્પના જાળ સતાવીસ અળગારગુણ કરી (૨૫) વીરાક્ષમાન અઢાવીસ આચારના પરુપક (૨૬) ઓગળત્રસ પાપસુતના જાળ ત્રીસ મુહની(૨૭)સ્થાનકના નીચારક દુર્ગાસ લીધગુણના (૨૮) જાળ નવીસ જોગસંમટના જાળ તેત્રીસ આ(૨૯)સાતનાના ટાલક શ્રીતીર્થંગરના નોત્રીસ (૩૦) અત્રીસહેના જાળ પાંત્રીસ વાળીગુણના ૫(૩૧)રુપક છત્રીસ છત્રીસે કરી ચેરાક્ષમાન ઇવું અ(૩૨)નેકઓપમાજોગ શ્રીપૂજ્ય જાય-સંવંતે ૬(૩૩)લ્પાપુને કુલસંપુને રૂપસંપુને ઓઅંશી (૩૪) તીઅંસી વંચ(વચ્)સી જીહ(અ)કોહી જીઅમાને (૩૫) જીઅલોમે જીઅનીદે સરસ્વતીકંઠઆ(૩૬)મળં કલીકાલગીતમાઅવતાર અવો(૩૭)ધવીવપ્રતિ-નોષક સલકમટારપુરં(૩૮)દર મટારકસરોમળી મટારક શ્રીશ્રી(૩૯)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રી- (૪૦)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીવિજયપ્રમસુ(૪૧)રીત્સર સપરીવારં ચરણાન્ ચરણકમ(૪૨)લોન્ [પ્રણમ્ય] શ્રીધ્વજનગરસ્થાનાન્ લ્પીત શ્વાદા આદે(૪૩)શકારી ચરણશેષક આશકારી પાદ(૪૪)રજેરુસમાન સેવક દેવી રવજી દમો(૪૫)દર દો કેસવદાસ અમરસી ગાં અચલ માઢ(૪૬)ળ દેવી અષ્ટ ગાંધી દુદા એ કાનવી હરજી (૪૭) દો દેવજી વીરજી દો જેવંત દો વસ્તા જસ(૪૮)રાજ સા અંદરવી એ જોગીદાસ હરીદાસ (૪૯) ગાં માધવજી દો સાંતીદાસ કુઅરજી ગા મુ(૫૦)દર મોષા સા તીકમદાસ તેજપાલ દો વીર(૫૧)જી લઢકળ સા રતનીઆ માધવ દેવી ધની(૫૨)આ વીરમની દેવી માહાવજી મદનજી એ ઓ(૫૩)વવજી માંઢળજી સા કીકા ગણેશ એ માંના (૫૪) હરીદાસ ગાધ કલ્પળજી એ સાદીક ગણેસ (૫૫) ગાધી હુલ્હો દેવી લાધા જીવળ એ અંદૂજી (૫૬) કલ્પળજી વ સા પ્રમુજી ગા। વલમ દુલ્હમ(૫૭)-જી એ સોમજી મંનોહર એ વીરા હરીદાસ એ લા(૫૮)લા મુકંદાસ એ લાલા લાછા એ લાલજી સા ગરી(૫૯)-નદાસ દેવી નારળજી દ્વાધી સા લાધા એ માલીઓ મક(૬૦)સીઓ પટ્ટ સેમજી પટ્ટ નેસવજી દેવી વીરમુ ગુરો (૬૧) ગાધી અમેરાજી પ્રમુલ તયા સંપસમસ્તકે(૬૨)ન ત્રકાલ્લંબના અવધારજો બી

જત દહા (૬૩) શ્રીપૂજીની ક્રીપાંઈ કરી ધરમધાન સુધિ પ્ર(૬૪)વરતે છ શ્રીપૂજીના ધરમધાનના મુ(૬૫)સમાધનીરાધાધળના કાગુલ સમાચા(૬૬)ર લ્પી સેવકને સંતોપ કરવા(લો) તયા અત્ર શ્રી(૬૭) પજુ[ત]ગપરવ નીરવલ્લનપળે થિઆં છે કાલજા(૬૮)વસારૂ વીજું તપ તયા સાંમીવલ્લ લહેળ પ્ર(૬૯)મુપ ધરમકળી યસેપે થેઆ છે તયા શ્રીપૂ(૭૦)જીની આગનાંઈ ધ્વાં શ્રીપ્રીતવજે દહા (૭૧) ચોમાસું આવા તેળે કરી મવનું મન વળુ રા(૭૨)જી રાપું છે તેળે કરીને ધરમધાન વરોપે ચા(૭૩)લો છે શ્રીમાવનીસુત્ર સજાપ શ્રીઝતરાવં(૭૪)નસુત્ર વળાળ વંચાપ છે આવક ટંક ૨ પઢીક(૭૫)મળે આવે છે શ્રીજૂ શ્રીપૂજીના શીપ (૭૬)જેવા જોદપ તંબા છે વળુ સારૂ છે શ્રીજૂ શ્રી(૭૭)પૂજની વાંનની અવધારજો બી આવતા તુમા(૭૮)-શાનો આદેશ પં. શ્રીવિનંતીમલ્લને તયા (૭૯)ગળી શ્રીઠદેસોમને આદેસ પ્રસાદ કર(૮૦)જો બી અવલ દ વીનની અવધારજો બી જો (૮૧)સવનું મન ઠામ રાષો તો પૂરવે અત્રનો(ના) સં(૮૨)વનું મન વળું નગટ્ટ હૂન્ તે પં. શ્રીપ્રીતવજ(જે) (૮૩)અત્ર આવતે મન પમ રહું છે હવે જેની વી(૮૪)નતી લ્પી છે તેને આદેસ પ્રસાદ કરસુ તો (૮૫)સંવનું મન વળું વલસે જુ(બી)જૂ પૂજે શ્રીવંત્રે(૮૬)દેવસુર પળ નાગરવાંખીઆ જાળીને વી(૮૭)નતી અવધારતા અને શ્રીપૂજીની પળ દમ (૮૮)વ વીનતી અવધારવી જુ(બી)જૂ નહનગરનો સં- (૮૯)વ સદૈવ શ્રીપૂજનો મગત છે પરં પાટમગત (૯૦) છે શ્રીપૂજીની શ્રીધ્વજનગરના સંધ ઊપર ક્રીયા રા(૯૧)લો છો તેથી વસેપે અવધારજો ડુપાયા શ્રીમેષ(૯૨)વીજે ગળી પંકીત શ્રીદેમવીજે ગળી પંકીત- (કીત) શ્રીમી(૯૩)તે(ત)વજે ગળી પંકીત શ્રીવીમલ્લવીજે ગળી પંકીત જી(૯૪)તવીજે ગળ(ળી) પંકીત શ્રીરાધવીજે ગળી ગળે(ળી) વે(લિ)વેક(૯૫)વીજે રૂપવીજે પ્રમુપ શ્રીજીના પરવારને વંદના (૯૬)વીનવજો અત્રથી પં શ્રીપ્રીતવીજે ગળી આ(૯૭)જંદવીજે મુનિ રામવીજ(જે)ની વંદના અવધાર(૯૮)જો વૂહા—

અમ હવજ્જ લાલમકળી મરીઠ તમ ગુણે[ન] ।

(૧૧) અવગુણ એક ન સંમરે વીળારીએ જેન ॥ ૧ ॥

જેકે (૧૦૦) મુરહી વછો વસ(સં)તપાસં મી(ત્ર) કોણા સમરહ ।

વે(૧૦૧)આ સરહી ગઝંવો અમો મ(ઈ) મન તમ સમરીહી ॥ ૨ ॥

(૧૦૨) આઠા ફૂગર અતીચળા વહોલીઆ અસંધ ।

(૧૦૩) મંન જાણે આવી મરુ દેવ ન સીધી વંધ ॥ ૩ ॥

(૧૦૪) -- સીપ સમુદમે કરતરા (ઈ) આસ પીઆસ ।

જ(૧૦૫)ઢર(ઈ) સમુદ્ર સઘ હી સજો સ્વાતવદુકી આસ ॥ ૪ ॥

સર્વસાધારણ ગુજરાતી વાચકો પ્રસ્તુત વિશિષ્ટલેખને સમજી શકે તે હેતુથી તેનો મૂળભાષાની નજીકમાં રહીને થોડા ઉપયોગી પરિવર્તનવાળો અક્ષરશઃ અનુવાદ વર્તમાન ગુજરાતી ભાષામાં આપું છું—

(પંક્તિ-૧) ॥ સ્વસ્તિ શ્રીઆદિગિર્ન પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીસાંતિગિ(૨)નં પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીતેગિગિર્ન પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીપા(૩)ર્થગિર્ન પ્રણમ્ય, સ્વસ્તિ શ્રીવીરગિર્ન પ્રણમ્ય, અનેક (૪) વાવ-વન-કૃપા-તળાવ-શીંગિનપ્રાસાદસિખરશોભિ(૫)ત શ્રીપૂજ્યમયરણ્યુરેજીના પરાગથી પવિત્ર શ્રીમત્ શ્રીનારાયણ- (૬)નગરે પૂજ્યનારાધ્યતમોત્તમ પરમપૂજ્ય અચ્ચંનીય (૭) આરિત્રપાત્રચૂડામણિ કુમતાધિકારનભોમ(૮)ણિ સકલસાધુશિરોમણિ, એકવિંશ શ્રીગિના(૯)સાપ્રતિપાલક, દ્વિવિંશ ધરમના પ્રરૂપક, ત્રણ તત્ત્વ(૧૦)ના ગંગુ, ચાર કથાપના છૂપક, પંચ મહાવ્રતના (૧૧) પાલક, છ કાથના પીપર, સાત ભયના નિવારક, (૧૨) અછમદચૂરક, નવવાસાહિત કલ્પચર્ચેના (૧૩) ધારક, દશવિંશ યતિધર્મેના પ્રરૂપક, અગિયા(૧૪)ર અંગના ગંગુ, બાર ઉપાંગના ઉપદેશક, તેરકા(૧૫)ઠિયાનિવારક, ચૌદવિધાગુણગંગુ, પંદરભે(૧૬)દ સિદ્ધના પ્રરૂપક, સોલસાસપૂર્ણચરિત્ર(૧૭)દન, સત્તરભેદસંપન્નના પાલક, અઠારસહસ્ર(૧૮)શીલાંગરચના ધારક, શ્રીસાતાસુત્રના ઓ(૧૯)ગણીસ અધ્યયનના પ્રરૂપક, વીસવસા છૂપદયા(૨૦)ના પાલક, એકવીસ સમલદોષના ટાલક, (૨૧) બાવીસ પરિસહના છૂપક, શ્રીચતુર્તાંગસુત્રના [તેવીસ અધ્યયનના] (૨૨) પ્રરૂપક, ચોવીસ તીર્થેકરની આજ્ઞાના પાલક, (૨૩) પચીસ ભાવનાના ભાવક, છવીસ દશક(૨૪)-દપના ગંગુ, સત્તાવીસ અનગારગુણ કરી (૨૫) વિરાજમાન, અઠ્ઠાવીસ આચારના પ્રરૂપક, (૨૬) ઓગણત્રીસ પાપશ્રુતના ગંગુ, ત્રીસ મોહનીય(૨૭)સ્થાનકના નિવારક, એકત્રીસ સિદ્ધગુણના (૨૮) ગંગુ, બત્રીસ યોગસંપ્રદાના ગંગુ, તેત્રીસ આ(૨૯)સાતનાના ટાલક, શ્રીતીર્થેકરના ચોત્રીસ (૩૦) અતિશયના ગંગુ, પાંત્રીસ વાણીગુણના પ્ર(૩૧)રૂપક, છત્રીસ છત્રીસ કરી વિરાજમાન, એવી અ(૩૨)-નેક ઉપમાયોગ્ય શ્રીપૂજ્ય જાતિસંપન્ન બ(૩૩)લસંપન્ન કુલસંપન્ન રૂપસંપન્ન ઓગરવી (૩૪) નેગરવી વચરવી જિતકોષ જિતમાન (૩૫) જિતલોભ જિતનિદ્ર સરસ્વતીકંઠઆ(૩૬)ભરણ કલિકાલગૌતમાવાતરા અગ્રો(૩૭)ધણ્યવપ્રતિયોષક સકલભટ્ટારકપુરં(૩૮)દર ભટ્ટારકશિરોમણિ ભટ્ટારકશ્રીશ્રી(૩૯)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રી(૪૦)શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીવિજયમલસુ(૪૧)રીધર સપરિવારનાં ચરણકમ(૪૨)-લાન [પ્રણમ્ય] શ્રીવડનગરેસ્થાનાત લિખિતં સદા આદે(૪૩)સકારી ચરણસેવક આરાધકારી પાપ- (૪૪)રજરેલુસમાન સેવક દેવી રવજ હમો(૪૫)દર, દોઁ કેશવદાસ અમરસી, ગાંઁ અચલ માંડ(૪૬)ણ, દેવી અખ્ય, ગાંધી દૂદા, શ્રેષ્ઠી કાનજી હરજી, (૪૭) દોઁ દેવજી વીરજી, દોઁ જેવંત, દોઁ વરતા જસ- (૪૮)રાજ, સાંઁ અંદરજી, એંઁ જોગીદાસ હરિદાસ, (૪૯) ગાંઁ માધવજી, દોઁ શાંતિદાસ કુંબરજી, ગાંઁ સું(૫૦)દર મોધા, સાંઁ ત્રીકમદાસ તેજપાલ, દોઁ વીર(૫૧)જી લડકણ, સાંઁ રતનીઆ માધવ, દેવી ધની- (૫૨)આ વીરમજી, દેવી માધવજી મદનજી, એંઁ ઓ(૫૩)ધવજી માંગણજી, સાંઁ કીકા ગણેશ, એંઁ માના (૫૪) હરિદાસ, ગાંધી કલ્યાણજી, એંઁ સાંદીઓ ગણેશ, (૫૫) ગાંધી હલુઓ, દેવી લાખા જીવણ,

એ૦ અંદુલ (૫૬) કંથ્યાલુલ, સા૦ પ્રભુલ, ગાં૦ વલ્લભ દુલ્લભ (૫૭)લ, એ૦ સોમલ મનોહર, એ૦ પીરા હરિદાસ, એ૦ લા(૫૮)લા મુકુંદદાસ, એ૦ લાલા વાજ, એ૦ લાલલ, સા૦ ગરી(૫૯)મદાસ, દેવી નારલુલ હાથી, સા૦ વાધા, એ૦ માલીઓ મક(૬૦)દીઓ, પદ્મ૦ ખેમલ, પદ્મ૦ કેશવલ, દેવી વીરમ્મ શુરો (૬૧) ગાંધી અભયરાજલ પ્રમુખ તથા સંઘસમસ્તક(૬૨)ની ત્રિકાલ વંદના અવધારજો લ.

જલ અહીં (૬૩) શ્રીપૂજ્યલની કૃપાએ કરી ધર્મધ્યાન સુખે પ્ર(૬૪)વર્તે છે. શ્રીપૂજ્યલના ધર્મધ્યાનના સુ(૬૫)ખસમાધિનિરાખાધપણના કાગળ સમાચા(૬૬)ર લખી સેવકને સંતોષ કરવો. તથા અત્ર શ્રી(૬૭)પદ્મપણપર્વ નિર્વિનપણે થયાં છે કાલાનુ(૬૮)સાર. બીજું તપ તથા સ્વામિવાત્સલ્ય લહેણી પ્ર(૬૯)મુખ ધર્મકરણી વિશેષે થયાં છે. તથા શ્રીપૂ(૭૦)જ્યલની આશાએ પન્યાસ શ્રી પ્રીતિવિજય અહીં (૭૧) ચોખાસું આવ્યા તેજે કરી સંઘનું મન ધણું રા(૭૨)લ રાખ્યુ છે, તેણે કરીને ધર્મધ્યાન વિશેષે આ(૭૩)લ્યો છે. શ્રીભગવતીસૂત્ર, સત્સાધમાં શ્રીઉત્તરાધ્યય(૭૪)ન સૂત્ર વખાણ્યુ વંચાય છે. આવક ટંક-૨ પ્રતિક(૭૫)મણે આવે છે. બીજું શ્રીપૂજ્યલના શિષ્ય (૭૬) જેવા જોઈએ તેવા છે, [તે] ધણું સારૂ છે. બીજું શ્રી(૭૭)પૂજ્યલ વીનતિ અવધારજોલ-આવતા ચોખા(૭૮)સાનો આદેશ પં. શ્રીવિનય-વિમલને તથા (૭૯) મણી શ્રીઉદયસોમને આદેશ પ્રસાદ કર(૮૦)જો લ. અવશ્ય એ વીનતિ અવધારજો લ. જો (૮૧) સંઘનું મન દામ રાખો તો પૂર્વે અત્રના સં(૮૨)ઘનું મન ધણું યગડ્યું હતુ તે પ. શ્રીપ્રીતિવિજય (૮૩) અત્ર આવતાં મન ક્ષેમ રહ્યું છે. હવે જેની વી(૮૪)નતિ લખી છે તેને આદેશ પ્રસાદ કરશો તો (૮૫) સંઘનું મન ધણું વધશે. બીજું પૂજ્ય શ્રીવિજય(૮૬)દેવસરિ પણ નાગર-વાણિયા જાણીને વી(૮૭)નતિ અવધારતા, અને શ્રીપૂજ્યલએ પણ એમ (૮૮)જ વીનતિ અવધારવી બીજું વડનગરનો સં(૮૯)ઘ સદૈવ શ્રીપૂજ્યનો ભક્ત છે, પરમ પાટભક્ત (૯૦)જ. શ્રીપૂજ્યલ વડનગરના સંઘ ઉપર કૃપા રા(૯૧)ખાં છે તેથી વિશેષ અવધારજો. ઉપાધ્યાય શ્રીમિલ(૯૨)વિજય મણી, પંડિત શ્રીમી(૯૩)તિવિજય મણી, પંડિત શ્રીવિમલવિજય મણી, પંડિત લ(૯૪)તવિજય મણી, પંડિત શ્રીમદ્ધિવિજય મણી, અખી વિવેક(૯૫)વિજય રૂપવિજય પ્રમુખ શ્રીજના પરિચારને વંદના (૯૬) વીનવજો. અત્રથી પં. પ્રીતિવિજય, મણી આ(૯૭)નદ્ધિવિજય, યુનિ રામવિજયની વંદના અવધાર(૯૮)જન

દ્વદા -

અમ હેકું દાઃમકલી, ભારિયું તુમ ગુણેણુ ।

(૯૯) અવગુણુ એક ન સાભરે, વીસારીજો જેણુ ॥ ૧ ॥

જંમ (૧૦૦) સુરભીને વજા, વસંતમાસને કોપલ સમરે ।

વિ(૧૦૧)ધ્યને રમરે મજેન્દ, અમ મન તેમ સમરે ॥ ૨ ॥

(૧૦૨) આગ દુગર અતિધણુ, વહોળીયાં અસંખ ।

(૧૦૩) મન જાણે આવી મળું, દૈવ ન દોધી પંખ ॥ ૩ ॥

(૧૦૪) -- કીપ સમુદ્રમે, કરતી આસ પિઆસ ।

જ(૧૦૫)ર સમુદ્ર સખ હી તજ્યો, સ્વાતિમિદુકી આસ ॥ ૪ ॥

પ્રસ્તુત વિશ્વમિલેખની કુલ ૧૦૫ પંક્તિઓમાં ૧થી ૬૧ સુધીની પંક્તિઓમાં મંગલરૂપ પંચગ્ન-નમસ્કાર, સ્થળનો અને આચાર્યશ્રીનો નામોલ્લેખ, આચાર્યશ્રીનાં વિશેષણો અને વિશતિપત્ર લખનાર યદ્વત્યોની નામાવલી આવે છે તથા ૬૮મી પંક્તિથી ૧૦૫મી પંક્તિઓમાં યુરુપ્રત્યેના અનુરાગસચક સુભાષિત દોહા છે. શ્લોક ૩૬ (૧૨થી ૬૭) પંક્તિઓમાં જે લેખ્ય વસ્તુ છે તેમાં નીચે પ્રમાણેની મુખ્ય ચાર હકીકતો છે :

૧. આચાર્યશ્રીના આદેશથી વિગત ચાતુર્માસ કરવા આવેલા મુનિઓની પ્રસંસા અને તેમના આવવાથી શ્રીસંઘને ધર્મકરણી, આખ્યાનશ્રવણ વગેરેમાં રહેલી ખુબ જ અનુકૂળતા.

૨. આગામી ચાતુર્માસમાં જે મુનિઓને મોકલવા માટે તેમનો નામોલ્લેખ કરીને સવિનય વિનંતિ કરી છે.

૩. પહેલાં શ્રીસંઘની હસ્ત ન સચવાયાના કારણે શ્રીસંઘનું યુરુવર્ગ પ્રયે કિંચું મન થયેલું તેની યાદ આપીને અને આચાર્ય શ્રીવિજયદેવસૂરિ^{૫૧} પણ શ્રીસંઘની હસ્ત સાચવતા તેની પણ યાદ આપીને જેમનાં નામ જણાવ્યાં છે તે મુનિઓને આગામી ચાતુર્માસમાં મોકલવા માટેની બહુમાનભરી સવિનય વિનંતિ.

૪ પ્રસિદ્ધ વિદ્વાન ઉપાધ્યાયશ્રી શ્રીમેધવિજયશ્રી ગણીનો નામોલ્લેખ હોવાથી તે સમયે તેઓ આ ૦ શ્રીવિજયપ્રભસૂરિશ્રી સાથે હતા તે જળણી શકાય છે.

શિલાલેખ તથા મૂર્તિલેખોમાંથી તારવીને જૈનધર્માંતુયાથી નાગરવણિકગાત્રીની અટકો જે પહેલાં લખી છે, જેનો સમય આ વિસ્તૃતલેખથી પહેલાંનો છે, તેના આધારે કદી શકાય કે પ્રસ્તુત વિસ્તૃતલેખમાં આવતી ગાંધી, દોસી, સંઘવી, શાહ, સા વગેરે અટકો નાગરવણિકગાત્રીની જ છે. વિસ્તૃતલેખમાં આવતી 'દેવી' અટક વડનગરના નાગરવણિકોની છે. ંદી, ગાંધી, દોસી અને દેવી અટકોવાળા નાગરવણિકો આજે પણ વડનગરમાં છે. આથી કદી શકાય કે વિસ્તૃતલેખમાં જે નામો છે તે નાગરવણિકોના જ છે. આ 'કીકત લેખની ૮૫-૮૬-૮૭મી પંક્તિમાં આવતા "શ્રીવજે(૮૬)દેવસૂર પણ નાગરવાણીઆ જાળીને વી(૮૭)નની અવધારતા" આ પાઠથી પણ નિશ્ચિત થાય છે. લેખમાં આવતા નાગરવણિકોના સમુદાયના આધારે તથા લેખની ૮૧-૮૨ અને ૮૫મી પંક્તિમાં આવતા 'સંઘ'શબ્દના આધારે વડનગરમાં જૈન નાગરવણિકોનો શ્રીસંઘ હતો એ વસ્તુ સ્પષ્ટ થાય છે.

વિક્રમના ૧૮મા શતકમાં વડનગરમાં ઓસવાલ, શ્રીમાલી આદિ જાતિઓના વણિકો નહીં હોય તેમ માનવાને કોઈ કારણ નથી. છતાં નાગરવણિકો અને અન્ય વણિકોના ધાર્મિકપ્રસંગોની ઉજવણી કરી તો જુદી થતી હશે અથવા તો એકરૂપે થતી હશે તોપણ તેમાં નાગરવણિકોનું વિશિષ્ટ પ્રાધાન્ય હશે એટલું નો વિસ્તૃતલેખમાં આવેલી નાગરવણિકોની નામાવલીના આધારે કદંધી શકાય.

*

આ લેખ જેના આધારે લખાયો છે, તે વિસ્તૃતપત્ર તથા સચિત્ર કંપસૂત્રની પોથીનો ઉપયોગ કરવાની અનુમતિ આપવા બદલ હું અમદાવાદના શ્રી. સા. દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરના મુખ્ય નિયામક પં. શ્રી દસમુખભાઈ માલવણિયાનો આભારી છું.

૫૧ આ. શ્રીવિજયદેવસૂરિ તે આ. શ્રીવિજયપ્રભસૂરિના ગુરુ હતા.

હવે પ્રારંભમાં જેનો નિર્દેશ કર્યો છે તે નામરશ્રેણીએ લખાવેલા સ્થિત કલ્પસૂત્રની હસ્તપ્રતનો પરિચય આપું છું :

પ્રસ્તુત કલ્પસૂત્રની પ્રતિ પછુ 'શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ બારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર-અમદાવાદ'ના 'શ્રી લા. ૬૦ ૬૦ ગ્રંથસંગ્રહ'માં સુરક્ષિત છે. તેનો ક્રમાંક ૪૫૬૧ છે. પ્રતિની લંબાઈ-પહોળાઈ ૧૦ X ૪૬ ઈંચ પ્રમાણુ છે, હાલત સારી છે. તેમાં વિક્રમના ૧૬મા શતકમાં લખાયેલાં સોનેરી રંગ-યુક્તચિત્રવાળાં કલ્પસૂત્રોની શૈલીનાં ૩૬ સુરેખ ચિત્રો છે. પ્રતિની પત્રસંખ્યા ૧૩૦ છે. ૧૩૦મા પત્રની પ્રથમ પૃષ્ઠમાં કલ્પસૂત્રનો પાઠ પૂર્ણ થાય છે. ત્યાર પછી પુસ્તક લખાવનારની પ્રશસ્તિ અને પુષ્પિકા છે. પ્રસ્તુત પ્રતિ વિક્રમના ૧૮મા શતકમાં થયેલા ૫૦ શ્રી કલ્યાણસુંદરજીની પાસે હશે તે તેમણે યિ. સં. ૧૭૮૬માં (એટલે કે પ્રતિ લખાયા પછી ૨૪૨ વર્ષ પછી) વાચનાચાર્ય શ્રી નૈણસીજીને આપેલી તેની નોંધ પછુ પ્રતિ લખાવનારની અંતિમ પુષ્પિકાની પછી લખેલી છે. ઉક્ત પ્રશસ્તિ વગેરેનો પાઠ જે પત્રમાં છે તેની એ આગ્રુની પ્રતિકૃતિ અહીં આપી છે. પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિ વગેરેની વાચના આ પ્રમાણુ છે :

ધનકળ-કંજનિકરં આદિજિનેસરવિહારવિમલચરં ।
 ગદ-મદ-મંદિરપવરં વહનચરં જયઠ લહનચરં ॥ ૧ ॥
 નાગરનરસિરિહીરો ધણસી જિણમમ્મવાસિયસરીરો ।
 માલલલેલી મજા વિણય-વિવેકાદિગુણસજા ॥ ૨ ॥
 સુત—દેવ હેમરાજો ગહસી કન્હકુમાર કુલ્લિલઓ ।
 કહુઆમિષ દ્વાલામિ[ષ] સંચવદે સચલ્લગુણનિલઓ ॥ ૩ ॥
 સિરિસુણિસુંદરસૂરી દૂરીકયવાવંકઓ જેહિં ।
 તસસ પચઢવળકળ મહૂસવો કારિઓ તેહિં ॥ ૪ ॥
 સિરિદેવરાજવળી હીરુ નિમલોઅળેણ જિઅહરિણી ।
 સુમ—દેસલ-જેસિયા જિણપમ્મે જસ નવરંગા ॥ ૫ ॥
 દેસલચરિ દેવસિરી સુત આંબા તસ કરણિ દેસદાદે ।
 નગરાજ કુંઅરપાઓ રત્નામિષ પુત્તરવળવડં ॥ ૬ ॥
 પનરસતતાલીસે ફગુણમાસસસ સુદ્રઢસમી[ઈ] ।
 સિરિલહિસાયરસીસસસ લિહાવિઓ કય-મ્મો ॥ ૭ ॥

સ. ત(૧) ૧૫૪૭ વર્ષે જ્યેષ્ઠ સુદિ ૧ રવિવારે લિખિતં મંચિ વાણકન ॥ શ્રીપતનિં વાસ્તવ્ય ॥ છ ॥
 શ્રી શુભં ભવતુ ॥ છ ॥ કલ્યાણમસ્તુ ॥ છ ॥ શ્રી: ।

શીળ અક્ષરોમાં—

વાચનાચાર્ય શ્રી નૈણસીજીકાનાં પ્રતિરિયં વં. કલ્યાણસુંદરેણ પ્રદત્તા સહધંમ ॥ સં. ૧૭૮૯ રા માત્રવા વદિ ૭ દિને ॥

અનુવાદ— 'ધાન્ય અને સુવર્ણના સમૂહનાળું = ધાન્ય-ધનથી સમૃદ્ધ, આદિગિનેશ્વરના પ્રાસાદથી અતિપવિત્ર અને જેમાં શ્રેષ્ઠ કિલ્લો મહો તથા મંદિરો છે તેવું મહાનગર વડનગર જય પાસો.'^૧

[આ નમરમાં] નામરનોની શોભામાં હીરા સમાન, દેહ પછુ જેનો જૈનધર્મથી વાસિત છે = જેની આકૃતિ પછુ જૈનવતી ખાતરી આપે છે તેવો ધનસી = ધનશ્રી નામનો [શ્રેષ્ઠ] હતો, અને તેને વિનય-વિવેકાદિશુદ્ધયુક્ત લાલલલેલી નામની ભાષાં હતી.^૨

[તેઓને] દેવરાજ હેમરાજ ગહસી = વદસિંહ કન્હકુમાર કહુઓ અને આસો નામના કુળમાં તિલકસમાન પુત્રો હતા.^૩

૬૨ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુવર્કમહોત્સવ અન્ધ

તેમણે = દેવરાજ વગેરેએ પાપકર્મથી વર્જિત એવા શ્રીમુનિસુંદરસૂરિની આચાર્યપદવીના પ્રસંગે મહોત્સવ કરાવ્યો હતો.^૪

શ્રીદેવરાજને આંખોના સૌન્દર્યથી દરિયીને પણ જીતી જાય તેવી હીરો નામની પત્ની હતી. અને તેમને જૈનધર્મના નવા રંગવાળા હેસલ અને જોશિંગ નામના બે પુત્રો છે.^૫

હેસલને દેવશ્રી નામની પત્ની અને આંખા નામનો પુત્ર છે [અને] આંખાને નગરાજ-કુંભરપાલ-રત્નો એ નામના [ત્રણ] પુત્રરત્નવાળી દેહહુઈ નામની ભાઈ છે.^૬

[સંવત] ૧૫૪૭ના ફાગણ માસની અઠવાળી દશમના દિવસે [આંખાએ] શ્રીલક્ષ્મીસાગરના શિષ્ય માટે આ કલ્પસૂત્ર લખાવ્યું.^૭

સંવત ૧૫૪૭ વર્ષે જેટ સુદ ૧ ને રવિવારે પાટણના વતની મંત્રી વાજાકે = વાજક દ્વારા લખાવ્યું. શુભ થાયો, કલ્યાણ થાયો.

(ખીળ અક્ષરોમાં—)

પં. કલ્યાણસુંદરે પાચનાચાર્ય શ્રીભિલસીને આ પ્રતિ સદ્ગર્વ આપી છે. સં. ૧૭૮૯ના ભાદરવા વદ ૭ના દિવસે.”

આ પ્રશસ્તિની રચના સંવત ૧૫૪૭ના ફાગણ સુદ ૧૦ના દિવસે થયેલી અને તે ૪ વર્ષના જેટ સુદ ૧ ને રવિવારના દિવસે તેને ગ્રંથમાં લખી છે. તેથી સંભવ છે કે તે બદારગામ રહેલા કોઈ મુનિમહારાજ રચીને મોકલાવી હોય અને તેથી સમયનુ અતર થયું હોય.

શબ્દશાસ્ત્રાદિની દૃષ્ટિએ ઊણપ હોવાને કારણે વક્તવ્યનો ભાવ સ્વયંવતી સરસ-સાદી પ્રાકૃત ભાષામાં પ્રચુત પ્રશસ્તિ રચાયેલી હોવાના કારણે અનિરપેક્ષના ન હોવા છતાં પ્રતિ લખાવનાર આંખા એકી છે તે નિશ્ચિત છે. લઘ્ય સંખ્યાગ્રંથ પ્રશસ્તિઓમાં આવા પ્રકારની ભાષાસૌલીલાળી પ્રશસ્તિઓ પણ છે. અનેક પ્રશસ્તિઓમાં લિખિત શબ્દ લખાવ્યાના અર્થમાં ઉપયુક્ત થયેલો જ્ઞેયમાં આવે છે. તદનુસાર પ્રચુત કલ્પસૂત્રને આંખા શેઠ પાટણના વતની મંત્રી વાજક દ્વારા લખાવ્યું છે તેમ સમજવું જોઈએ. પુરતકલેખનાદિ માટે પ્રાચીન કાળથી પાટણ (અણ્ણદિલપુર) કેન્દ્ર રહેલું છે. પાટણના તથાપ્રકારના કલાકારોનો અને તેમની કલાને સમજનાર અનુભવીઓનો કામથી વસવાટ હશે. આ એક સંગત દર્શક છે.

પ્રશસ્તિની ચોથી ગાથામાં આં. શ્રીમુનિસુંદરસૂરિનું તથા ત્રીજી અને પાંચમી ગાથામાં દેવરાજ શેઠનું નામ આવે છે તેમ જ ચોથી ગાથામાં આચાર્યપદમહોત્સવનો ઉલ્લેખ આવે છે. આ સંગ્રંધમાં કેટલીક વિશેષ માહિતી અહીં આપુ છું :

પ્રચુત કલ્પસૂત્ર લખાવનાર આંખા શેઠના દાદા દેવરાજ શેઠના ખર્ચથી થયેલો આં. શ્રીમુનિ-સુંદરસૂરિનો આચાર્યપદમહોત્સવ અને મહોત્સવની સમાપ્તિ પછી દેવરાજ શેઠે શત્રુંગજગિરનારનો યાત્રાસંઘ કાઢ્યો હતો આ બે પ્રસંગોને પં. શ્રીપ્રતિષ્ઠાસોમગણિ(આં. શ્રીમુનિસુંદરસૂરિના ગુરુભાઈ)એ વિં. સં. ૧૫૨૪માં રચેલા સોમસૌભાગ્ય કાવ્યના છઠ્ઠા સર્ગમાં સુખ્યતથા વર્ણવ્યા છે. તેમાં વાનગર, સમેલાતળાવ, નર-નારી, આચાર્યપદમહોત્સવ અને યાત્રાસંઘનું સવિસ્તર વર્ણન છે. યાત્રાસંઘમાં ૫૦૦ શકટ = ગાડાં હતાં તે દર્શકત પણ નોંધી છે.

ઉક્ત આચાર્યપદમહોત્સવ પ્રસંગે વિં. સં. ૧૪૭૮માં દેવરાજ શેઠે બનીસ દળદર સોનેયા ખચ્માં હતા, આ દર્શકત પદાવલીઓમાં મળે છે.^૮

૫૨ શ્રીધર્મસાગરજિવિચિત્ર પદાવલીમાં ૩૨૦૦૦ ટંક જણાવ્યા છે, જુઓ મુનિસાગર શ્રી કુર્મનિબંધ ૭ (ત્રિપુટી) સંપાદિત 'પદાવલીસમુચ્ચય કાં. ૧' પૃ. ૧૩. 'ટંક' એ મુક્ત્યે નાણું હતું તે દર્શકત પં. શ્રીરવિવર્ધનકૃત 'પદાવલીસારાદાર'માં મળે છે. જુઓ 'પદાવલીસમુચ્ચય કાં. ૧' પૃ. ૧૫૧.

પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિની ત્રીજી શાખામાં જે દેવરાજ પ્રમુખ છ નામ આવે છે તેમાંના આઠ દેવરાજ દેવરાજ અને ગરુડી = ધર્મસિંહ આ ત્રણ બાઈઓનો ઉલ્લેખ સોમસૌભાગ્યકાવ્યના છઠ્ઠા સર્ગના ૨૦-૨૧ પદોમાં છે. તેથી કુળ છ બાઈઓ હશે પણ આચાર્યપદમહોત્સવના સમયમાં શેષ કન્હકુમાર આદિ ત્રણ બાઈઓ વિશ્વમાન ન હતા તે સમજી શકાય છે. પ્રશસ્તિઓમાં તે ને કુટુંબની જનમાત્ર વ્યક્તિઓનો નામોલ્લેખ કરવામાં આવે છે. એટલે બન્ને ઉલ્લેખો અસંગત નથી.

*

અહીં જણાવેલી હકીકતોના આધારે તારવી શકાય કે વિક્રમના આરંભ શતક પહેલાં પણ નાગરવલ્લિકોનો મોટો વર્ગ જૈનધર્માનુયાયી હતો. અને ત્યાર પછી પણ સોળમા શતક સુધી તે જૈનપરંપરાનુયાયી રહેલો. વિક્રમના સોળમા-સત્તરમા શતકથી તેમાં પરિવર્તનો થવાનો પ્રારંભ થયો હશે છતાં વિક્રમના અઠારમા શતકમાં વડનગરમાં મોટા સમૂહરૂપે નાગરવલ્લિકો જૈન હતા તેથી અન્યાય સ્થળોમાં તથા પ્રકારના વર્ગનું અસ્તિત્વ માનવામાં બાધા આવે તેનું ન ખાતી શકાય. અસ્તુ. વિક્રમના ઓગણીસમા અને વીસમા શતકની વડનગરના નાગરવલ્લિકોને સંબંધિત થોડી હકીકતો મળી છે તે જણાવીને આ લેખ પૂર્ણ કરીશ.

આજે વડનગરમાં 'અટાળાનું દેરાસર' એ નામે ઓળખાતું જૈન મંદિર નાગરોનું હતુ. અને તે શ્રી કુંથુનાથસ્વામીના મંદિર તરીકે ઓળખાતું હતુ.^{૧૩} આ મંદિરની જગણી બાજુ અડીને તેટલા જ પ્રમાણનું બીજું મંદિર છે. તેમાં મળનાયક શ્રી ઋષભદેવજી છે. તથા શ્રી કુંથુનાથસ્વામીના મંદિરના સામે પણ એક મંદિર છે તેમાં મળનાયક તરીકે શ્રી ઋષભદેવજીની લેપ કરેલી પ્રતિમા છે. આ ત્રણે મંદિરો ધરમંદિર કહે છે. એક રીતે ત્રણ ગબારા કહી શકાય. વચમાં નાના ચોકયાળા એક મકાનના બે વિભાગોમાં આ ત્રણ મંદિરો છે એમ કહી શકાય, એક બાજુ બે અને સામેની બાજુ એક. એટલું માનવાને કારણ મળે છે કે, પહેલાં માત્ર શ્રી કુંથુનાથસ્વામીનું મંદિર હશે, અથવા તો આ ત્રણે મંદિરો શ્રી કુંથુનાથસ્વામીના મંદિરના નામે ઓળખાતાં હશે. શ્રી કુંથુનાથસ્વામીના મંદિરની જગણી બાજુ આવેલા શ્રી ઋષભદેવજીના મંદિરની ત્રિલકલ સામે મંદિરનો મૂળ પ્રવેશ આજે છે; જેનો ઉપયોગ આજે થતો નથી. આ મંદિરોનું અડીને શ્રી કુંથુનાથજીના મંદિરની ડાબી બાજુ એક જુદું મકાન છે તેમાંથી આજે પ્રવેશ થાય છે. આ મકાનને દેવી તેજકરણ વખતરામે (નાગરવલ્લિક) વિ. સં. ૧૮૬૭માં ધર્મશાસ્ત્રરૂપે બાંધેલું અને કદાચ પોતાની માસિકાકરૂપે રાખ્યું હશે. ત્યાર પછી મેના નામની દીકરીના જન્મ પછી વિ. સં. ૧૯૦૧માં આ ધર્મશાસ્ત્રને સાધારણ ખાતે આપેલી. આ હકીકત દર્શાવતો નાનો શિલાલેખ આજે પ્રસ્તુત મકાનની બીંદમાં છે. તેનો અંશરશઃ પાઠ આ પ્રમાણે છે—

(પત્તિક ૧) શ્રીવજનગરમયે શ્રીકુંથુ(વં. ૨)નાથજીનું દેવ છે તે પાને ધરમ(વં. ૩)સાળા દેવી તેજકરણ ચલત(વં. ૪)રામે વંશાવી છે સંવત ૧૮૧૭(વં. ૫) ના વર્ષે મહા હુદિ ૫ દિને (વં. ૬) વાર કુષ [૧] શ્રીમાધારણ(વં. ૭)ને સંવત ૧૯૦૧ના વેસાવ સુદ ૦ દિ(વં. ૮)ને વાહ મેના છોડી આવ્યાં તારે ॥

આ ઉપરાંત વડનગરમાં આવેલા શ્રી મહાવીરસ્વામીજીના જાવન જિનાલયનો વિક્રમના ૧૬મા શતકના મધ્યભાગમાં જીર્ણોદ્ધાર થયેલો તેની દેવકુલિકાઓ પૈકી કેટલીક દેવકુલિકાઓ 'દેવી' અટકવાળા નાગરવલ્લિકાંએ કરાવ્યાના ઉલ્લેખો તે તે દેવકુલિકા ઉપર છે.

ઉપરની હકીકતથી એટલું તો ચોક્કસ છે કે વિક્રમના વીસમા શતકના પ્રારંભ સુધી તો વડનગરના નાગરવલ્લિકાંમાં જૈનપરંપરાનુયાયી વર્ગ પણ હતો.

૧૩ જૈનતીર્થસ્થપત્રિકાના પહેલા ભાગમાં કોઠા નં. ૧૦૭માં દર્શાવેલું શ્રી આદિનાથજી મંદિર છે તે અહીં જણાવેલાં ત્રણ મંદિરોમાંનું છે.

૬૪ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુવર્ણમહોત્સવ અન્ધ

વિં. સં. ૧૬૩૦-૪૦ સુધીના સમયમાં વડનગરના અનેક જૈન નાગરકુટુંબોમાંથી ફક્ત દેવી કુટુંબનાં ૨૦થી ૩૦ ધર જૈનધર્માનુયાયી હતાં. આ નાગરો યુસ્ત જૈન હતા, અને તેમને જૈનધર્મ છોડવો પણ ન હતો; પણ જ્યારે શાંતિઅવધારમા જૈન હોવાને કારણે કન્યા લેવડ-દેવડનો અવરોધ થયો ત્યારે આ નાગરવણિકો મુંઝાયા અને તેઓએ અમદાવાદ આવ્યાને શ્રી આત્મારામજી મહારાજ, શ્રી રવિસાગરજી મહારાજ તથા શ્રી મોહનલાલજી મહારાજ વગેરેને વિનંતિ કરી કે, અમારી મુંઝવણ ટાળવા માટે અમોને અન્ય જૈન વણિક કોમમાં દાખલ કરાવો. પણ તે સમયે અમદાવાદની જૈન વણિકશક્તિએ તે વાત માની નહીં અને તેઓ નાદલાલે વૈષ્ણવ થયા. આ હકીકત યોગનિષ આચાર્ય શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરસુરિજીએ તેમણે વિં. સં. ૧૬૭૩માં સંપાદિત કરેલા ‘જૈનધાતુપ્રતિમાલેખસંગ્રહ’ના પહેલા ભાગની પ્રસ્તાવનામાં લખી છે.

આ સંબંધમાં મુનિરાજ શ્રી દર્શનવિજયજી (ત્રિપુટી) આ પ્રમાણે જણાવે છે : “નાગર જૈનોએ અમદાવાદની સમગ્ર જાતિ વચ્ચે આજીજી કરી કે અમે જૈન છીએ, અમને જાતિમાં મેળવીને ખચાવી લો. તપાગજીધિરાજ પૂ. મહાયજી ગણિવર. સાગરગજીના શ્રીપજી ભં. શાંતિસાગર, શેઠ પ્રેમાભાઈ વગેરે તેઓને મેળવી લેવા સમ્મત હતા. પણ અમદાવાદના જાતિના કેકદારો ધર્મપ્રેમી હોવા છતાં તેઓએ જાતિપ્રેમને વધુ વજન આપ્યું. એનું પરિણામ એ આવ્યું કે નાગરોએ વિક્રમની વીશમી સદીના મધ્યકાળમાં જૈનધર્મ છોડ્યો અને સૌ વૈષ્ણવ બની ગયા.” (જૈન પરંપરાનો ઇતિહાસ, ભા. ૨, પૃ. ૭૧૨)

આ બે નોંધોની તુલનામાં પૂ. શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરજીની નોંધ પ્રસંગના નજીકના સમયની કહેવાય. ૫૦ મુ. શ્રી દર્શનવિજયજીની હકીકતમાં નામપરિવર્તન નિરાધાર થયું હશે તેમ તો દુ. ઓક્કસ ન કહી શકું. પણ મારા સંશોધનકાર્યને અંગે મેં બે વાર જૈનપરંપરાનો ઇતિહાસ જોયેલો ત્યારે મારે જે જોતું હતું તે સંબંધમાં તેમાં ભ્રમક વિધાનો જોયેલાં તેથી જણાવી શકું કે, જે અન્ય પ્રાચીણજી આધાર ન જ હોય તો આ સંબંધમાં શ્રીમદ્ બુદ્ધિસાગરજીની હકીકત ઉચિત મનાવી નેંતર્ય. અરતુ.

ઉપરના પ્રસંગ પછી પણ વડનગરના નાગરવણિકો પૈકી કેટલાક કુળના અનેક પેઢીબત સરકારને લીધે જૈન મંદિરમાં જતા હતા. આમાંના છેલ્લા ગૃહસ્થ શ્રી વજ્રલાલ સખારામ દેવી કોઈ જાતિજન ન જાણે તે રીતે જિનમંદિરે જતા. આ હકીકત મેં વડનગર જઈને તેમના જીવંત મુનિમ શ્રી સુનીલાલ બીખાભાઈ પટેલ પાસેથી જાણી છે. શ્રી વજ્રલાલ સખારામનું મૃત્યુ વિં. સં. ૨૦૧૦ની આસપાસ થયું છે. તેમના તરફથી અપાયેલી રકમના વ્યાજમાંથી શ્રીમદાવીરજીન્મવાચનના દિવસે (ભાદરવા સુદ ૧) ઉપાશ્રયમાં પ્રતિવર્ષ પ્રભાવના થાય છે. જે વ્યાજની રકમથી પ્રભાવનાનો ખર્ચ વધારે થાય તો શેષ રકમ તેમના સુપુત્ર શ્રી હસમુખલાલ વજ્રલાલ દેવી આજ મુધી આપે છે.

*

મોટા, દિસાવાલ, પહીવાલ, ખપપના આદિ વંશોના જૈન વણિકોના પણ અનેક ઉલ્લેખો મળે છે. તે અને અહીં જણાવેલા નાગરવણિકોના સમૂહો જૈન પરંપરામાંથી સાવ લુપ્ત થયા તે હકીકત એક રીતે મંચક બની ગય તેવી છે. આમ થવાનો કારણો પૈકી કેટલાંક કારણો એવાં પણ હોઈ શકે, જેની ચર્ચાનો અધિકાર લેવો મને ન પણ મળે. વળી તે કેટલીક અપેક્ષાએ મારા અભ્યાસના વિષયથી પર છે. એટલે આ સંબંધમાં આ પ્રકારના અન્યેકો અને અધિકારીઓને આ રીતે માત્ર અંગૂઠાનિર્દેશ કરી આ લેખ પૂર્ણ કરું છું.

અંતમાં, શાસ્ત્રીય અન્વેષણની જ અહીં દ્રષ્ટિ રાખી છે તેથી કોઈના લાભવહર્ષનનો અંશ પણ મારામાં નથી એ વિનંતિ બાવે જણાવું છું.

વડનગરના શ્રીજૈનસંઘના આગેવાન શેઠ શ્રી ચંદુલાલ સુનીલાલ શાહ તથા શ્રી સુનીલાલ બીખાભાઈ પટેલ મને કેટલીક માહિતી આપી છે તે બદલ તેમનો આભારી છું.

પુણ્યસ્તોક વસ્તુપાલના જીવન ઉપર કેટલોક પ્રકાશ

કનૈયાલાલ બાઈશંકર દવે

ગુજરાતના ધર્મિકાસમાં વસ્તુપાલનું સ્થાન એક સાહિત્યરસિક, સંસ્કૃતના મહાવિદ્વાન, કુખેર અને કૃષ્ણ જેવા દાનેશ્વરી તેમ જ મહાન વીરપુરુષ તરીકે ખૂબ જાણીતું બનેલું છે. તેમના જાહેર જીવનને રજૂ કરતાં સંખ્યાબંધ કાવ્યો, પ્રબંધો, રાસાઓ અને ચરિત્રો રચાયાં છે, જેના ઉપરથી તે એક પુણ્યસ્તોક મહાપુરુષ સાહિત્યચૂડામણિ નરપુંગવ દત્તા એમ સમજી શકાય. આ બધા ચરિત્રાત્મક ગ્રંથો, એકે યા બીજી રીતે, તેમના અભિનવ ગુણોની પ્રશસ્તિ માય છે; કેટલાક પ્રબંધો અને રાસાઓ તેમના જીવનવ્રતની અપૂર્વ દર્શકતો રજૂ કરે છે; પરંતુ તેમના ખ્યાનગી જીવનનાં કેટલાંક પાસાંઓને તેમાં સ્પર્શે કરાયો હોય તેમ જણાતું નથી. આના કારણમાં એમ કહી શકાય કે આ મહાપુરુષના જીવનની સામાન્ય દર્શકતો રજૂ કરવાનું આ બધા વિદ્વાનોને યોગ્ય નહિ લાગ્યું હોય; અને તેથી જ તેમના જીવનનાં કેટલાંક વિધાનો હજી અસ્પર્શે જ રહ્યાં છે.

વસ્તુપાલના પિતા, પિતામહ, વગેરે પાટણમાં રહેતા હોવાનું જણાવી, ચંડપ નામે મહાપુરુષથી તેના જીવનની શરૂઆત કરી છે.^૧ કીર્તિકૌમુદીમાં કવિવર સોમેશ્વરે તેમનો કૌટુંબિક વૃત્તાંત રજૂ કરતાં, તે બધા ઉત્તરોત્તર ચૈત્રક્યોના રાજકાલ દરમિયાન કોઈ રાજકીય હોદ્દા ધરાવતા હોવાનું સૂચવી, બધાને મંત્રી તરીકે સંબોધ્યા છે. સોમેશ્વર જેવો વસ્તુપાલનો પરમ મિત્ર અને વિદ્વાન કવિ તેના જીવનવ્રતની જે જે દર્શકતો નિરૂપે—રજૂ કરે તે બધી પ્રામાણિક જ હોય તેમાં શંકા રાખવાનું કારણ નથી. એટલે વસ્તુપાલના પૂર્વજો અણહિલપુરમાં રહેતા દત્તા એમ તે કાવ્યના કથન ઉપરથી સમજી શકાય. જ્યારે જિનહર્ષના વસ્તુપાલચરિત્રમાં વસ્તુપાલને તેના પિતા આશરાજ સાથે સુંદરાલક ગામમાં રહેતા હોવાનું સૂચવ્યું છે.^૨ વસ્તુપાલનું ચરિત્ર આલેખતા બધા ગ્રંથોમાં જિનહર્ષનો આ ગ્રંથ વિગતવાર જીવનકથા

૧ કીર્તિકૌમુદી, સર્ગ ૩, શ્લોક ૫ થી ૧૬.

૨ જિનહર્ષનું વસ્તુપાલચરિત્ર, સર્ગ ૧.

૨૦૫ કરતો એક વિશિષ્ટ ચરિત્રાત્મક ગ્રંથ છે. જોકે તે વસ્તુપાલના અવસ્થાન બાદ બે સૈકા પછી રચાયો હોવા છતાં, તેના ચરિત્રની જે કેટલીક અવનવી હકીકતો ૨૦૧ કરે છે તે બીજા કોઈ ગ્રંથકારે સંપ્રતી નથી. ડૉ. ભોગીપાલ સાંસરાના શબ્દોમાં કહીએ તો, વસ્તુપાલના જીવન અને કાર્યને લગતા પોતાના સમયમાં ઉપલબ્ધ એવાં તમામ ઐતિહાસિક સાધનોનો જિનહવે ઉપયોગ કર્યો હતો એમ જણાય છે. જે એટલે તેના આ કથન ઉપરથી વસ્તુપાલના પિતા અમ્બરાજ-આશરાજ સુંદાસકમાં રહેતા હોવાનું કહી શકાય. જોકે આ ગામ ચોડુકયો તરફથી અમ્બરાજને, એની સેવાઓના બદલામાં, બેટ તરીકે મળેલું એમ જિનહવે નોંધ્યું છે. આ હકીકત ઉપરથી એટલું તો સ્પષ્ટ સમજી શકાય છે કે, તેના પિતા સુંદાસક ગામમાં રહેતા હતા. જે આ ગામ પરંપરાગત વસ્તુપાલના પિતાને ધનાગમાં આવ્યું હતું તો પિતાના અરજી બાદ તે બધા પોતાની માના સાથે માંડળમા શા કારણથી ગયા ? તે વખતે આ ગામ તત્કાલીન રાજેન્દ્રે પાછું લઈ લીધું કે કાયમ રાખ્યું હતું એવો પ્રશ્ન ઉદ્ભવી શકે છે. આ હકીકતનો કોઈ પચ્ચ પુરાણો તેમના ચરિત્રાત્મક ગ્રંથોમાંથી મળતો નથી એટલું જ નહિ, પચ્ચ આ સુંદાસક ગામ કયાં આવ્યું તે પણ જણાવા સાધન નથી.

વસ્તુપાલ-તેજપાલના એક પ્રાચીન પ્રમંથકારો વસ્તુપાલના પિતા આશરજ માલસમુદ્રના વસ્ત્ર-કાપડની કુકાન ચલાવતા હતા એવો ઉલ્લેખ મળે છે. જોકે આ પ્રથમ ઘણો મોટો, આશરે ચારસો-પાંચસો વર્ષ પછી, લખાયો છે, પરંતુ પ્રાચીન પ્રમંથકારો તેમ જ રાસના કવિઓ, લોકસમાજના પ્રચલિત હકીકતોને ખાસ પોતાના કાવ્યમાં સંપ્રદી લેતા તેથી, આ હકીકતમાં ખૂબ કોઈ તથ્ય હશે એવું અનુમાન કરવાને અવકાશ રહે છે. આ “માલસમુદ્ર” ને પાટણ નજદીક આશરે ૮ થી ૧૦ માઈલ દૂર અગ્નિયા પાસેનું હાલનું માલસુંદ નામથી ઓળખાનું ગામ છે. સોમેશ્વર વગેરે સમગ્રલીન કવિઓએ વસ્તુપાલને પાટણના વનની જગ્યાવી, તેમના પૂર્વજોને ચોડુકમોના કોઈ ખાતાના મંત્રીઓ તરીકે જણાવ્યા છે તેમાં કેટલોક સ્થાંના દરો, પરંતુ તેમના પૂર્વજો પાટણમાં કોઈ ગામગ્રામથી આવી રહ્યા હોય તેમ લાગે છે. જોકે આ સંબંધમાં તે બધા સાહિત્યકારોએ મૌન સંવ્ધ છે, ખૂબ સમાજમાં પ્રચલિત તેમના આદિ વનન માટેની માન્યતા તેઓ ગામગ્રામ નિવાસી હતા એમ સાબિત કરે છે. આથી જ કોઈમાં સુંદાલકના કે કોઈમાં માલસમુદ્રના ઉલ્લેખો મળે છે. આ બેમાંથી તેમનું મૂળ ગામ કયું દરો એવો પણ પ્રથમ ઉપરિશ્લિત થાય. તેના માટે એવું બને કે, પોતાના મૂળ ગામ સુંદાલકમાં વ્યાપાર બરાબર ચાલતો ન હોય તો આજુબાજુના કોઈ મોટા ગામમાં—માલસમુદ્રમાં તે વ્યાપાર અર્થે રહેતા હોય. આ એક અનુમાન છે. પ્રાચીન કાળમાં માલસમુદ્ર (હાલનું માલસુંદ ગામ) એક મોટું સારી એવી વસતિ ધરાવતું ગામ હતું, જ્યાં જૈનોની ખૂબ મોટી વસતિ હતી એમ કેટલાક ગ્રંથોની પુસ્તક-પ્રશસ્તિઓ ઉપરથી જણાય છે. આથી ઉપયુક્ત સુંદાલક ગામ માલસમુદ્ર—માલસુંદ પાસે હોવાનો તર્ક કરી શકાય છે. આ માલસુંદ ગામ દારીજ તાલુકામાં અગ્નિયા ગામ પાસે આવેલું છે, પરંતુ તેની આજુબાજુ કોઈ સુંદાલક નામનું ગામ નથી. અગ્નિયા નજદીક આવેલ સવાળા ગામ કદાચ પ્રાચીન સુંદાલક હોય તેવું મારે અનુમાન છે. આગળ આ ગામ સંઘા-સવાળાથી જણાવું છે. માલસુંદથી હજી પાંચઠ માઈલ દૂર આ સવાળા ગામ વસ્તુપાલના પૂર્વજોનું સુંદાલક હોય એમ માનવા પ્રેરે છે. આ ગામમાં વસ્તુપાલે જૈન મંદિર બનાવ્યું હતું એમ મલધારી નરેન્દ્રભલસરિવિગ્નિ એક પ્રશસ્તિમાં નોંધ્યું છે, જે જોના આધારે પણ આ ગામ તેમના

3. महाभात्य वस्तुपात्य साहित्यमंडल, तथा ससुप्त साहित्यमा तेनो कालो, पृ० ३५, लेखक श्री लोनीवास के, सडिसरा.

૪. જેન સેવાગર કોન્ફરન્સ હોઈશક, અને ૧૯૧૫ વિરોધકમાં “તપાસવા પડાવવામાં લગતપાલનિત”.

५/१ स्थापयन् सिंहुलग्राममण्डने निनवेशमनि । वः श्रीवीरजिनं विश्वप्रमोदप्रवर्जीवयत ॥ ४४ ॥

नरैन्द्रप्रसादसूरिभूत वस्तुपात्रप्रसारित, वस्तुपात्र प्रसारित नमः, पृ० २१.

પૂર્વજ્ઞેનું આદિ વતન હશે એમ માનવા કારણ છે. આ ગામ પ્રાચીન છે, અને તેની ચારે બાજુ આજે દેખાતા ઊંચા ટેકરા તે પૂર્વકાળનું હશે એવી પ્રતીતિ આપે છે. વસ્તુપાલ જેવા મહાપુરુષ, મંત્રીશ્વર અને દાનવીર વિદ્વાનનાં પ્રશંસાત્મક કાવ્યોમાં, સમકાલીન વિદ્વાનો, તેમના પૂર્વજ્ઞે ગામખાના રહેવાસી હતા એવી ક્ષુદ્ર હકીકત ન જ નોંધે એ સ્વાભાવિક છે.

આ સિવાય બીજાં પણ કેટલાંક પ્રમાણો એવાં મળે છે, જે વસ્તુપાલનું મુખ્ય વતન ગામખામાં હતું એ હકીકતને પુષ્ટિ આપે છે. વસ્તુપાલનું મૂળ વતન સુંહાલક ગામ હતું એમ માનીએ તો તેમના બીજા કુટુંબીજનો અને સગાસંબંધીઓ પણ ત્યાં રહેતા હશે એમ માનવામાં વાંધો આવતો નથી. વસ્તુપાલનો પુત્ર જૈત્રસિંહ યાને જયંતસિંહ હતો, જેની નોંધ સોમેશ્વરે કીર્તિકોમુદીમાં લીધી છે.^૧ આ જૈત્રસિંહને ત્રણ સ્ત્રીઓ હતી એમ આણુ ઉપર આવેલા જીજુવસાદિના લેખ ઉપરથી જાણવા મળે છે.^૨ આ સિવાય આ મંદિરની હસ્તિશાળામાં વસ્તુપાળના કુટુંબીજનોની જે મૂર્તિઓ છે તેમાં જૈત્રસિંહની સાથે તેની ત્રણ પત્નીઓની મૂર્તિઓ પણ મેસારેલી છે, જેનાં અનુક્રમે જયતલહેવી, જમ્મલહેવી અને રૂપાદેવી નામો તેની નીચે કોતરાયાં છે.^૩ જયંતસિંહની ત્રણ પત્નીઓના શ્રેયાર્થે મંદિરમાં દેવકુલિકાઓ બનાવી છે; જેના શિલાલેખમાંથી જયંતસિંહ-જૈત્રસિંહની પત્નીઓનાં જયંતલહેવી, સુહવાદેવી અને રૂપાદેવી નામો મળ્યાં છે.^૪ પણ જમ્મલહેવીનું નામ મળતું નથી. આથી જમ્મલહેવીનું અપર નામ સુહવાદેવી હશે એમ લાગે છે. વસ્તુપાલના પ્રાચીન વતન સુંહાલકની યાને સવાળાની આજુબાજુ જે ગામો આવેલાં છે તે પૈકી કેટલાંક ગામોનાં નામ ધ્યાન પામે તેવાં છે. આમાંના જમ્મલપુર, રૂપપુર, ચંદ્રો-માનપુર વગેરે નામો વસ્તુપાળનાં કુટુંબીજનોનાં નામ સાથે કેટલુંક સામ્ય સૂચવે છે. જેમકે જમ્મલહેવી ઉપરથી જમ્મલપુર, રૂપાદેવીના નામ ઉપરથી રૂપપુર અને વસ્તુપાલના આદિ પુરુષ ચંડપ કે ચંદ્રપ્રસાદના નામ ઉપરથી ચંદ્રો-માનપુર. આથી એમ સમજી શકાય છે કે વસ્તુપાલે કે તેના વંશજોએ, પોતાના કૌટુંબિક વ્યક્તિઓના સ્મરણાર્થે, નવાં ગામો વસાવી આ નામો રાખ્યાં હોય. આ પૈકીનું ચંદ્રો-માનપુર તે જ હાલનું ચંદુમાણા ગામ સુંહાલક કે સવાળાથી ફક્ત બેત્રણ માઈ દૂર આવેલ છે; જ્યારે જમ્મલપુર અને રૂપપુર સવાળાથી પાંચછ માઈના દૂરમાં આવેલ હોઈ, તે પણ નજીકમાં જ મણી શકાય. આ ગામો કોણે વસાવ્યાં, તેમ જ તેનાં આવાં નામો કોણે રાખ્યાં, તેનો સીધેસીધો કોઈ ઐતિહાસિક પુરાવો મળતો નથી, પરંતુ તત્કાલીન સમાજવ્યવસ્થા અને પ્રાચીન પરંપરાને અનુલક્ષી આવું અનુમાન રજૂ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. અધ્ધકાળમાં સમાજના અગ્રગણ મહાજનો, રાજપુરુષો અને રાજાઓ પોતાની પ્રતિષ્ઠા અને સ્મારકો રચવા વાવ, કૂવા, તલાવ, ગામ, મંદિરો, મહોલ્લા વગેરેને આવાં નામો આપી, તેમની કીર્તિ સ્થિર-પ્રતિષ્ઠિત કરના હતા. આ જ વસ્તુને લક્ષમાં લઈ ઉપર્યુક્ત અનુમાન કર્યું છે, જે યોગ્ય સ્થાને અને સમયાનુરૂપ છે. આમ વસ્તુપાલના પૂર્વજ્ઞેનું આદિસ્થાન પાટણ તાલુકાના નાના ગામખામાં હતું, જ્યાંથી તેઓ પોતાની વિદ્વતા, દાનશક્તિ અને પરાક્રમ તેમ જ બળદારકુશળતાને લઈ ચોલકોના રાજ્યકાળે સારા હોદ્દાઓ પ્રાપ્ત કરી, પાટણમાં આવી વસેલા તેમ જ સારં સ્થાન પ્રાપ્ત કરીને પોતાનો સર્વોદય સાધ્યો.

બીજી વાત તેમના કૌટુંબિક જીવનની છે. તેમના પૂર્વજ્ઞેનાં નામ કીર્તિકોમુદી, સુરથોત્સવ, સુકૃત-સંકીર્તન, વસંતવિલાસ વગેરે કાવ્યક્રંદ્યોમાંથી મળે છે. પરંતુ તેમના કુટુંબની વિશેષ હકીકત જિનહોઈ

૧/૨ કીર્તિકોમુદી, સર્ગ ૨ શ્લોક ૪૦થી ૫૦.

૧ અણુ ઉપર પ્રાચીન જૈન લેખ સંદોહ. લેખ નં ૩૧૮, ૩૭૦, ૩૭૨.

૩ એજન. હસ્તિશાળાના લેખો નં ૩૨૦.

૪ જુઓ દેવકુલિકાઓ નં ૪૫, ૪૬, ૪૭ના કિલાલેખો.

પોતાના વસ્તુપાલયચરિતામાં વિસ્તારથી આપી છે તેમાંથી, અને આજી ઉપર વસ્તુપાલે બંધાવેલ તેમના કાર્તિકસ્તંભ જેવા અન્થ ગિનાલય લજ્જવસાહિ પ્રસાદના શિલાલેખમાંથી, તેમનો વંશવિસ્તાર દરેકના નામ સાથે મળે છે; જેના આધારે તેમનાં કૌટુંબિક જનોનું વંશવૃક્ષ તૈયાર કરી શકાય તેમ છે. ઇતિહાસપ્રેમી સ્વાતંત્ર્યર્થિત્વ-૦ જ્યંતવિજયજી મહારાજે “અર્જુદ પ્રાચીન જૈન લેખ સંગ્રહ” નામક ગ્રંથમાં આતું એક વંશવૃક્ષ ૨૦૬ કથું છે. ૯ વસ્તુપાલને લુણ્થિય, મલ્લદેવ અને તેજપાળ નામે ત્રણ બાઈઓ હતા. તે પૈકી લુણ્થિય બાલ્યાવસ્થામાં જ મરણ પામેલો. તેમને જલ્હ, માહિ, સાહિ, ધનદેવી, સોહંગા, વધદ્વિકા અને પદ્મલદેવી નામે સાત બહેનો હતી. વસ્તુપાલના બાઈ લુણ્થિય. તેની પત્ની લજ્જાદેવી. મલ્લદેવને બે સ્ત્રીઓ— લીલાદેવી તથા પ્રતાપદેવી—હોવાના ઉલ્લેખો મળે છે. વસ્તુપાલની પચ્ચે બે સ્ત્રીઓ, તે પૈકી એક લલિતાદેવી તથા બીજી વેન્ગલદેવી યાને સોબુકા જણાવી છે. લલિતાદેવીના પિતાનું નામ કાન્હડ અને માતાનું નામ રાણી. તેજપાલને બે પત્નીઓ : અનુપમાદેવી અને સુહગ્રાદેવી. સુહગ્રાદેવીના પિતા પાટણના વતની મોદ વાણિયા ઝલ્હણ. તેમની પત્ની આષા. અનુપમાના પિતા ચંદ્રાવતીનિવાસી ગામાના પુત્ર ધરણીય. તેમની સ્ત્રી ત્રિલુવનદેવી. માલદેવને લીલાદેવીથી પુત્ર થયો તે પૂર્ણસિંહ. તેની પત્ની આલ્હણદેવી. તેને પેથડ નામે પુત્ર હતો. માલદેવને બે પુત્રીઓ : સહજલદે અને સદમલદે. વસ્તુપાલને લલિતાદેવીથી જૈનસિંહ નામનો પુત્ર થયો, જે જ્યંતસિંહ તરીકે વિખ્યાત બન્યો. તેને ત્રણ સ્ત્રીઓ : જયતલદે, જમ્મણદે અને રૂપદે. જૈન-સિંહને પ્રતાપસિંહ નામે પુત્ર હતો. તેજપાલને અનુપમાદેવીથી પુત્ર થયો. તેનું નામ લજ્જસિંહ કે લાવણ્યસિંહ. તેને બે સ્ત્રીઓ : રચણદે અને લખમાદે. આ લાવણ્યસિંહને રચણદેવીથી ગઉરદે નામની પુત્રી હતી. તેજપાલને બીજી સ્ત્રી સુહગ્રાદેવીથી સુહગ્રસિંહ નામનો પુત્ર હતો, જેને સુહગદે અને સલખણદે નામે પત્નીઓ હોવાનું જણાવ્યું છે. તેજપાલના પૌત્ર પેથડને વલાલદે નામક કન્યા હોવાની નોંધ મળે છે. શિલાલેખો અને સંસ્કૃત કાવ્યો સિવાય પાટણના કાલિકાખાતાજીના મંદિરમાં બે સ્તંભો છે તે પૈકી એકમાં ચંદ્રપ્રસાદસ્ટંપ સ્તંભ અને બીજામાં પૂનસિંહસ્ટંપ આલ્હણદેવીકુલિબુઃ પેથડના નામો કોતરેલ છે. આ બંને લેખો સંવત ૧૨૮૪માં લખાયા હોઈ, તે વસ્તુપાલે બંધાવેલ કોઈ મહાપ્રસાદના હોવાનું સમજાય છે. આ પેથડ પછી તેના વંશની કોઈ હકીકત મળતી નથી, પરંતુ પાટણના પ્રાચીન ગોવર્ધનનાથજી—ગિરિધારીથી ઓળખાતા વૈષ્ણવોના મંદિરમાં યક્ષની એક સુંદર ધાતુપ્રતિમા છે. આ પ્રતિમાની પીઠિકામાં સવત ૧૩૫૨ના કાર્તિક સુદ ૧૧ ગુરુવારનો એક પ્રતિમાલેખ કોતરેલ છે, જેમાં પેથડસ્ટંપ સુહાકે આ મૂર્તિ કરાવ્યાનું સ્વયંવ્યું છે. આ લેખમાં પેથડના પિતાનું નામ જણાવ્યું નથી, એટલે તે તેજપાલના પૌત્ર પેથડની હશે કે કેમ તે ચોક્કસ કહી શકાય નહિ. પરંતુ આ પ્રતિમાલેખ વસ્તુપાલના વંશજ પેથડનો સમકાલીન હોવાથી તેજપાલના પૌત્ર પેથડે પોતાના ધર-દેરાસરમાં પૂજવા આ પ્રતિમા કરાવી હોવાનું અનુમાન છે.

વસ્તુપાલના પિતા, પિતામહ વગેરે ચૌલુકયોના રાજકાળમાં મંત્રીઓ હોવાનું સંસ્કૃત કાવ્યોમાં જણાવ્યું છે, પરંતુ તે બધા કોઈ મહત્વના સ્થાન ઉપર અધિકારી હતા કે કેમ તેના વિશે વસ્તુપાલની કાર્તિ-ગાથા વર્ણવતા કોઈ કાવ્યમાંથી કે બીજા કોઈ ઐતિહાસિક ગ્રંથોમાંથી ઉલ્લેખો મળતા નથી. આથી ચરિત્રનાથકનું મહત્વ ૨૦૬ કરવા તત્કાલીન કવિવરોએ આવાં અલંકારિક વર્ણનો શ્રુતમાં હોય તે સ્વાભાવિક છે. વસ્તુપાલના પિતા આસારાજે કુમારદેવી સાથે સંબંધ થતાં, પાટણ છોડી માંડળમાં નિવાસ કર્યો હોવાનું પાછળના ગ્રંથકારોએ નોંધ્યું છે. તે કાળમાં વાણિયા-બ્રાહ્મણો જેવા સમાજના ઉચ્ચ સ્તરમાં પુનર્વિવાહ કરવો તે એક મોટું કલેક ગણાતું. આથી જ આસારાજને સ્થળાંતર કરવાની ફરજ પડેલી. આમ તે યુગમાં નૈતિક આરિય માટે સમાજમાં ધણું જ કડક નિયમન પળાતું હશે એવું આ હકીકતથી જાણવા મળે છે.

વસ્તુપાલ જૈનધર્મના સુસ્ત ઉપાસક બનત હોવા છતાં, તે સર્વ ધર્મ પ્રત્યે પ્રેમ અને માનની અપૂર્વ લાગણીઓ સેવતા. તે કાળમાં કદાચ જૈન અને બાહેધરીઓના સંઘર્ષો થતા હશે, પરંતુ સંજ્ઞનો અને વિચારક જૈનજૈનેતરોમાં ખાસ કદ્દા વર્તીતી નહિ હોય. આથી જ જૈનોની ક્રમાંઓ બાહેધરીઓમાં અને બાહેધરીઓની ક્રમાંઓ જૈન સંપ્રદાયવાળા શ્રેષ્ઠીઓનાં ધરમાં આપવા-લેવાની પ્રથા પરંપરાગત ચાલતી હોવાનું કેટલાંક પ્રધાનમુખ સાધનો ઉપરથી જાણવા મળે છે. કેટલાંક કુટુંબોમાં તો એક ધરમાં જૈન અને બાહેધરી સંપ્રદાયો જુદા જુદા ભાષાઓ પાળતા એમ શાહ આભડના ચરિત્ર ઉપરથી સમજાય છે.^{૧૦} વસ્તુપાલ દરેક ધર્મ પ્રત્યે સદ્ભાવ અને પ્રેમ રાખતા હતા, છતાં કેટલાંક અસહિષ્ણુ માનવોને તે પસંદ નહિ હોય એમ પુરાતન પ્રબંધસંગ્રહના એક પ્રસંગ ઉપરથી જાણવા મળે છે.^{૧૧} આ પ્રસંગ આ પ્રમાણે છે : “એક વખત મંત્રીપ્રવરને ઘેર વિજયસેનસૂરિ ગયા. તે વખતે વસ્તુપાલ ઉપરના માથે કેટલાંક વિદ્વાનો સાથે સાહિત્યચર્ચા કરતા હતા. ધરમાં તેમની માતાએ સૂરિજનો સત્કાર કર્યો અને વાંછા. સૂરિજ ત્યાં થોડોક વખત બેઠા, પણ મંત્રીપ્રવર વંદન કરવા આવ્યા નહિ તેથી તેમને હૃદયમાં ક્ષોભ થયો. વસ્તુપાલની માતાએ સૂરિજ આવ્યાના સમાચાર આપ્યા કે તુરત જ મંત્રીપ્રવરે આવી વંદન કર્યું. સૂરિજ કાંઈ બોલ્યા નહિ તેથી વસ્તુપાલને લાગ્યું કે, મુનિશીને માઠું લાગ્યું છે. મંત્રીપ્રવરે ફરીથી વંદન કરી સમાચાર પૂછ્યા એટલે સૂરિજ હૃદયની સમગ્ર છાપ રજૂ કરતાં બોલ્યા કે, હું આશ્ચર્યજનક રીતે સુસ્ત જૈન શ્રેષ્ઠીનું મકાન સમજી અહીં આવ્યો હતો, પણ મને કોઈ ઉચ્છ્રાંખલ, અલ્પીનું પર લાગ્યું. વસ્તુપાલે પૂછ્યું : સાથી ? સૂરિજએ કહ્યું : હું કેટલા સમયથી ધરમાં આવ્યો હોવા છતાં, તમો વંક જનોથી વીંટળાઈ વાગ્વિલાસ કરવામાં નમસ્કાર કરવા પણ આવી શકતા નથી. વસ્તુપાલે હાથ મારી, આથી સૂરિજએ મિથ્યા વાગ્વિલાસ છોડી દેવા સૂચવ્યું.” આ હરીકત તત્કાલીન પ્રચલિત કેટલાંક યુગ ધર્મવાદીઓની અસહિષ્ણુતા સૂચવે છે. પરંતુ વસ્તુપાલની પાસે જૈન તેમ જ જૈનેતર વિદ્વાનોનો મોટો સમૂહ તેના વિદ્યામંડળમાં હતો; જેમની સાથે તેઓ દરરોજ સાહિત્યગોષ્ઠી કરતા અને સાથેસાથે શાસ્ત્રચર્ચા, સાહિત્યક ગ્રંથોનું અવગાહન, તેમ જ વૃત્તન સર્જન-સંશોધન કરાવતા. લોકસમાજમાં પણ જૈનજૈનેતરો પ્રત્યે સમભાવ રાખી દરેકના ઉત્સવો, યત્રો અને ધર્મકાર્યોમાં એકરસ બની ભાગ લેતા. શંખપરાજય પછી ખંભાતના પૌરજનોએ કરેલ વિજયોત્સવ, જે એકલ્લવીરામાતાજીના મંદિરમાં કર્યો હતો, તેનું ભાવવાહી વર્ણન કીર્તીમુદ્રીમાંથી મળે છે.^{૧૨} તેમાં વસ્તુપાલે નગરજનો સાથે એકલ્લવીરામાતાના દર્શને જઈ, તે મહાઉત્સવ ભાવપૂર્વક ઉજવ્યો હોવાનું સુંદર વર્ણન છે. આમ મંત્રીપ્રવર વસ્તુપાલ દરેક સંપ્રદાયના ઉત્સવોમાં રસપૂર્વક ભાગ લેતા હોવાના ઉલ્લેખો મળે છે એટલું જ નહિ, પણ તેઓ દરેક ધર્મવાળાને શક્ય તે મદદ કરતા હતા તેની નોંધ તેમના ચરિત્રાત્મક ગ્રંથોમાં લેવાઈ છે. જૈન ધર્મ પ્રત્યે તેમનો અપૂર્વ ભક્તિભાવ હતો જ, પરંતુ અન્ય ધર્મો પ્રત્યે પણ તેમણે ખૂબ પ્રેમ અને રસ દાખવ્યો હોવાનું તેમના વિવિધ ધર્મકાર્યો સૂચવે છે. તેમની સર્વધર્મ પ્રત્યેની સમભાવના અને ઉદારતા માટે કવિવર સોમેશ્વરે જણાવ્યું છે કે, “તેમ ભગવાનમાં અપૂર્વ ભક્તિભાવવાળા વસ્તુપાલે, શંકર અને કેશવનું કૃત પૂજન કર્યું નહતું, પણ જૈન છતાં વેદધર્મવાળાને પણ તે દાનનાં પાણી આપે છે.”^{૧૩} આ સિવાય તેમણે કરેલ ધર્મકાર્યોની

૧૦ Kāvyaṇuśāsana, 1st Ed.—Introduction. Page 228, By Rasiklal Parikh.

પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહ, પૃષ્ઠ ૩૩.

૧૧ પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહ, પૃષ્ઠ ૫૫.

૧૨ કીર્તીમુદ્રી, સર્ગ ૬.

૧૩ નાનકે અક્તિમાયેનો નેચો શંકરકેશરી ।

ત્રેનોડિપિ યઃ સંતેદાનાં યામાન્યઃ કુરુતે કરે ॥ કીર્તીકેશરી, સર્ગ ૪-૪૦.

સૂચિ ઉપરથી પણ તે હકીકતને પુષ્ટિ મળે છે, જેની યથાલભ્ય નોંધ અત્રે ૨૭૮ કરવામાં આવી છે. જૈનસંપ્રદાયમાં તો તેમણે લાખો-કરોડોનાં દાન કરી, દેવમંદિરો, જૈન ઉત્સવો, જૈનાચાર્યોનાં ધર્મોત્સવો, વાવો, ફૂવાઓ, તલાવો તેમ જ દેવપ્રતિથાઓ વગેરે પૂર્ણ લક્ષિતાવા વેરી, છૂટા હાથે પોતાની લક્ષ્મી વાપરી હોવાના સંખ્યાબંધ વર્ણનો, પ્રશસ્તિઓ, પ્રબંધો, રાસાઓ અને શિલાલેખોમાંથી મળે છે. અહીં તો તેમણે જૈનેતર ધર્મો પ્રત્યે સદ્ભાવનાથી કરેલ ધર્મકાર્યોની નોંધ, તેમની સાર્વત્રિક ધર્મભાવના દર્શાવવા ૨૭૮ કરવાની હોવાથી, જૈન સંપ્રદાયનાં સુકૃત કાર્યોના ઉલ્લેખો આપ્યા નથી.

વસ્તુપાલનાં દાનકાર્યો કૃત યુગરાત પૂરતાં જ અર્પાદિત ન હતાં, પણ સારાએ ભારતનાં અનેક તીર્થોમાં તેમણે દાનનો પ્રવાહ વહેવરાવ્યો હતો. દાનનો આ પ્રવાહ દક્ષિણમાં શ્રીશૈલ, પશ્ચિમમાં પ્રભાસ, ઉત્તરમાં કદાર અને પૂર્વમાં કાશી સુધી ફેલાયો હોવાનું સમજાય છે. સોમનાથ મહાદેવનાં મંદિરને દર વર્ષે દસ લાખ, કાશીમાં વિશ્વનાથને એક લાખ; તેવી જ રીતે દ્વારિકા, પ્રયાગરાજ, ગંગાતીર્થ અને આણુ ઉપર અચલેશ્વરને એક લાખ દર વર્ષે આપવામાં આવતા હોવાનું જણાવેલ છે. જોકે આમાં કદાચ અતિશયોકિત હશે, છતાં, તેમના તરફથી આ બધાં પ્રસિદ્ધ મંદિરોને શોડીધણી મદદ આપવામાં આવતી હશે એમ ચોક્કસ લાગે છે. તેમનાં સત્કાર્યોની નોંધ સંખ્યાબંધ ગ્રંથોમાંથી મળે છે, પરંતુ કેટલાકે તો એકબીજાનું અનુકરણ કર્યું હોય તેમ કેટલાકે યુગરાતી રાસાઓ ઉપરથી જણાય છે; જ્યારે પ્રાચીન કાવ્યોમાં જે જે નોંધો લેવામાં આવી છે તે તત્કાલીન સમાજમાં પ્રચલિત માન્યતાઓ તેમ જ ઐતિહાસિક ઉલ્લેખો—જેવા કે શિલાલેખો, પ્રશસ્તિઓ વગેરેના આધારે લેવામાં આવી છે. આ નોંધમાં જૈનેતર વિદ્વાનોના ઉલ્લેખો કરતાં, જૈન વિદ્વાનોએ આપેલ જૈનેતર સત્કાર્યોની સૂચિ ખાસ આપવા પ્રયત્ન કર્યો છે.

તીર્થકલ્પ તેમના સત્કાર્યો માટે જણાવે છે કે તેણે ૭૦૦ બ્રહ્મશાલા, ૭૦૦ સત્રાગાર, ૭૦૦ તપસ્વી તથા કાપાલિકોના મઠો, ૩૦૦૨ મહેશ્વરાયતનો-શિવમંદિરો તથા ૫૦૦ વેદપાઠી બ્રાહ્મણોને (નિર્વાહનાં સાધનો વડે) સત્કાર્યાં હતા. આ સિવાય તેમણે ૮૪ તલાવો, ૪૬૪ થી પણ વિશેષ વાવો, ૩૨ પાષાણુપથદુર્ગો અને ૬૪ મસ્તિષ્ઠો પણ બંધાવી હતી. તીર્થકલ્પની આ સૂચિ કદાચ અતિશયોકિતવાળી હશે, છતાં જિનપ્રભસૂર જેવા ઇતિહાસપ્રેમી વિદ્વાનના હાથે લેવાયેલ આ હકીકતમાં કેટલીક સત્યતા હશે એમ માનવામાં વાંધો આવતો નથી. કોઈ જૈનેતર વિદ્વાને આવી નોંધ આપી હોત તો, કેવળ પક્ષપાતથી વસ્તુપાલને પોતાના સંપ્રદાય ઉપર વધુ અનુરાગ હોવાના કારણે તેણે આનું સૂચવ્યું હોય તેમ માની શકાય; પરંતુ જૈન વિદ્વાનો વસ્તુપાલે કરેલ અન્ય ધર્મનાં આટલાં બધાં ધર્મકાર્યોની હકીકત ૨૭૮ કરે તે વસ્તુપાલની સર્વ ધર્મ પ્રત્યેની સમભાવનાનો અપ્રતિમ પુરાવો છે.

આ જ પ્રમાણે બીજા પણ કેટલાક જૈન વિદ્વાનોએ રચેલ વસ્તુપાલના ચરિત્રાત્મક ગ્રંથો વૈશ્રવ્ય અલંકારમહોદયિ, વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ, વસ્તુપાલચરિત્ર, વસંતવિલાસ, સુકૃતછાર્તિ કલ્પોલિની, સુકૃત-સંકીર્તન વગેરે જાણીતા ઐતિહાસિક ગ્રંથો મળે છે, જેમાં તેમણે કરેલ જૈનેતર સત્કાર્યોની ઠીકઠીક યાદી આપી છે. આ યાદીમાં મુખ્ય મુખ્ય કાર્યો નીચે પ્રમાણે ગણાવી શકાય :

વસ્તુપાલે ખંભાતમાં બોમેશ્વરના મંદિર ઉપર સુવર્ણકલશો ચણાવ્યા તેમ જ વૃષભ-નંદિની સ્થાપના કરી. બદ્ધાદિત્ય નામક સૂર્યમંદિર પાસે ઉતાનપટ્ટ જિલ્લો કર્યો અને તેને સુવર્ણહાર ચઢાવ્યો. બદ્ધકંવાહક નામે વનમંદિરમાં ફૂવો બંધાવ્યો. બકુલસ્વામી સૂર્યમંદિરનો મંડપ બંધાવ્યો. વૈશ્વનાથનું મંદિર તથા મંડપનો છળ્યોદ્ધાર કરાવ્યો. હાથ અને હાડકાં આપવા માટે મડપિકાઓ બંધાવી. પ્રખા-પરબો માટેના આગાર-મંડપ કરાવ્યા. બદ્ધકંવાહક (સૂર્યમંદિર) નો છળ્યોદ્ધાર કરાવ્યો. અંકેવાલિયા ગામ પાસે એક તલાવ બંધાવ્યું. પાલિતાણુ નજદીક પોતાની પત્નીના ગ્રંથાર્થે લલિતાસરોવર કરાવ્યું. ઝાંઝાઈમાં વૈશ્વનાથના શિવમંદિર ઉપરથી માલવાનો રાજા સુવર્ણકલશો લઈ ગયો હતો તે બધા (કલ એકવીસ) ફરીથી મુકાવ્યા તથા સૂર્યની

પ્રતિમા પધરાવી. ધોળકામાં એક ધર્મશાળા બંધાવી. નીરીંદ્ર ગામે બોડા વાસિનાથનું મંદિર કરાવ્યું. ઉમાશંકર અને બદરકૃપમાં પ્રપા-પરબોનાં મકાનો બાંધ્યાં. ખંભાતમાં જીમેશ્વરદેવના મંદિર પાસે વટસાવિત્રીનું મંદિર બંધાવ્યું. કાસીદ્રામાં અંબામાતાનું મંદિર કરાવ્યું. જીવનપાલનું શિવમંદિર બંધાવ્યું, અને તેમાં દશે દિશાના દિગ્પાલોની પ્રતિમા કરાવી. આ મંદિરના પટાંગણમાં એક દેવી મંદિર પણ બંધાવ્યું. અંકેવાલિયા ગામમાં મહાદેવના શ્રેયાર્થે એક શિવમંદિર તથા પ્રપા-પરબ બંધાવી. વસાપથમાં જીવનાથના મંદિરની જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો, તદ્દઉપરાંત ક્ષેત્રપાલના મંદિરને કાલમેષ તથા આશ્વિન મંડપો આ મહાપુરુષે બંધાવ્યા હતા. સ્વયંવર નામે એક જાલ વાવ ખંભાતમાં બંધાવી, ત્યાં રાજગૃહ પાસે આરસની વૃષમંડપિકા, નંદિનો મંડપ બે માળયુક્ત સુવર્ણકલશોવાળો કરાવ્યો. ઔર અને રેવાના સંગમ પાસે કાલક્ષેત્રમાં રાણા વીરધવલના નામથી વીરેશ્વરનું મંદિર બંધાવ્યું. કુંભેશ્વરતીર્થમાં તપસ્વીઓ માટે સર્વસામગ્રીયુક્ત પાંચ મઠ બંધાવ્યા. ગાણેશર ગામમાં ગાણેશ્વર દેવનો મંડપ, તેની આગળ તોરણ અને દરવાજો બંધાવ્યો. ખંભાત પાસે નગરા ગામમાં જ્યાદિત્યના મંદિરની અંદર રત્નાદિવીની પ્રતિમા પધરાવી. દ્વારિકાના યાત્રાળુઓ પાસેથી જે કર લેવામાં આવતો તે માફ કરાવ્યો. આ ઉપરાંત વસ્તુપાલ જ્યારે ચાત્રાર્થે શરૂજય, ગિરનાર અને પ્રભાસ ગયેલા ત્યારે તેમણે સોમનાથનું પૂજન કરી પ્રિયમેષક તીર્થમાં સ્નાન તથા તુલાદાન કરી, બ્રાહ્મણોને સુવર્ણ તથા જવેરાતનાં દાનો આપ્યાની હકીકત વસ્તુવિલાસના કતાં પાલચંદ્રસરિએ આપી છે. પ્રભાસના કૃપતીર્થેને તેમણે દસ હજાર દ્રમ્મોનું દાન આપ્યું હોવાનું ઉપદેશતરંગિણીકારે નોંધ્યું છે. ૧૪ આ સિવાય પાટણમાં પણ તેમણે આવા અનેક ધર્મકાર્યો કર્યા હશે એમ ઓછસ લાગે છે. રૂંકમાં વસ્તુપાલે જૈન ધર્મે માટે કરોડો રૂપિયા ખર્ચા સતત દાનપ્રવાહ વહેવરાવ્યો હતો, તેવી જ રીતે જૈનતર ધર્મોમાં પણ પૂરા હાથે પોતાની સભાક્ષત્રી વાપરી, સર્વધર્મ પ્રત્યેની સાર્વત્રિક ધર્મભાવના વ્યક્ત કરી હોવાનું સમજાય છે. પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહમાં તેમની આવી સદ્ભાવના વ્યક્ત કરતાં જણાવ્યું છે કે, “વસ્તુપાલ બૌદ્ધોમાં બૌદ્ધ, વૈષ્ણવોમાં વિષ્ણુભક્ત, શૈવોમાં શૈવ, યોગીઓમાં યોગસાધનવાળા, જૈનોમાં પૂર્ણજનભક્ત એવા, સર્વ સત્ત્વો-દેવોને પૂજનારા, સર્વ(દેવો)ની સ્તુતિ કરે છે. ૧૫

વસ્તુપાલના જાહેર જીવનની ચર્ચા કરતા સૈકો પ્રબંધો, કાવ્યો અને રાસાઓ રચાયા છે. પરંતુ તેમના વૈયક્તિક જીવનમાં ડોકિયું કરતાં કેટલાક વિશિષ્ટ શૃંગોની પિછાન થાય છે એટલું જ નહિ, પણ તેમનું આદિવતન-ગામ, તેમના કુટુંબની વ્યક્તિવિશેષ વિચારણા અને અન્ય ધર્મો પ્રત્યેની સાર્વત્રિક સર્વધર્મ ભાવના—આ બધું આ નિબંધ દ્વારા યથાલભ્ય પ્રમાણે દ્વારા ચર્ચવાનો આજો થેરો પ્રયત્ન અહીં સાધ્યો છે; નેત્રેકે વિદ્વાન સાહિત્યકારોએ આ સંબંધી ખાસ વિવેચના કરી નથી, પરંતુ કેટલાક ઐતિહાસિક પ્રમાણોના આધારે તેમના જીવનનાં આ બધાં પાસાંઓને રપરી કરવાનું વિચાર્યું છે.

૧૪ ઉપદેશતરંગિણી, પૃ. ૭૭.

૧૫ શૈવે શૈવો વૈષ્ણવૈવિષ્ણુભક્ત : ૧. શૈવે: શૈવો યોગિભિર્ચાગ્રજઃ ॥

જૈનેસ્તાવજ્જૈનરાવેતિ ક્ષત્રવા । સત્ત્વાપારઃ કૃત્તે વસ્તુપાલઃ ॥ ૧ ॥ પુરાતનપ્રબંધસંગ્રહ, પૃ. ૬૮



શત્રુંજય માહાત્મ્ય નાં ભૌગોલિક તત્ત્વો

અમૃત પંડ્યા

પૃથ્વિ ભારતના ઇતિહાસમાં વલભી (એનું નવું નામકરણ 'વલ્લભીપુર' ખોદું છે. 'વલભી' અને 'વલ્લભી' એ બંને જુદા જુદા અર્થો ધરાવતા શબ્દો છે. એ 'વલભીપુર' નેર્ધએ.) એ રાજકીય તથા સાંસ્કૃતિક એ બંને રીતે ખાસ મહત્ત્વ ધરાવતું નગર રહ્યું છે. એ ઈસવી લગભગ ૫૦૬થી ૭૬૬ સુધી મૈત્રકવંશનું પાટનગર રહ્યું હતું. અહીં અનેક સાહિત્યકારો થયા છે અને પુસ્તકો રચાયાં છે. 'શત્રુંજય-માહાત્મ્ય' લખનાર શ્રીધનેશ્વરસરિનું નામ પણ એ બંધામાં જાણીતું છે. એ ગ્રંથમાં જણાવ્યા પ્રમાણે "વલભી ખાતે સવત્ જહ્નમાં બૌદ્ધલોકોની ભુદિને નિરાશા ઉપજવનાર શ્રીચંદ્રગચ્છરૂપી સમુદ્રની અંદર ચંદ્રમા સરખા અને જાગ્રત ગુણોને ધારણ કરનાર શ્રીધનેશ્વરસરિએ યાદવવંશના આબુપણુરત્ન અને તીર્થોનો ઉદ્ધાર કરનાર અર્હન્ટભકત શ્રી શિલાદિત્યરાજની ભલામણથી આ શત્રુંજયમાહાત્મ્ય" લખ્યું હતું.

શત્રુંજયમાહાત્મ્યને સહગત ૩૦ ભગવાનલાલ છંદ્ર, એમ ૮૦ લોકસન (બોમ્બે ઝેઝેડીઅર, ગ્રંથ પ્રથમ, ભાગ ૧, ૧૮૬૬, ૫૦ ૬૧) અને ૩૦ ગૌરીશંકર હીરાચંદ્ર બોઝાએ (રાજપુતાનેકા ઇતિહાસ, ગ્રંથ પ્રથમ, ૫૦ ૩૮૫-૬) એટલા મારે વખોડી કાઢ્યું છે કે એમાં કુમારપાલ (ઈ. ૧૧૪૩-૫૪), વસ્તુપાલ (ઈ. ૧૧૮૪-૧૨૪૦) અને સમરાણહ(સમરસિંહ કે જેણે ઈ. ૧૩૧૫માં શત્રુંજયનો ઉદ્ધાર કરેલો)નાં નામો આવે છે તથા તેમાં પુરાણોની શૈલીએ ભવિષ્યમાં થશે તે રીતે કેટલાક રાજાઓની કારકિર્દી આપી છે. પરંતુ એથી કરીને આ પ્રાચીન પુસ્તકનું મહત્ત્વ ઓછું થતું નથી. અસલ શત્રુંજયમાહાત્મ્ય સંવત્ જહ્નમાં રચાયું અને આગળ જતાં જેમ જેમ તેની નવી નકલો થતી ગઈ તેમ તેમ તેમાં શત્રુંજયના ઉદ્ધારને લગતી તત્કાલીન વિગતો ઉમેરાતી ગઈ તેથી કરી એ ગ્રંથ ઐતિહાસિક માહિતીની દૃષ્ટિએ ખિનઉપયોગી છે એવું એ વિદ્વાનોનું વિધાન ખોદું છે. ગ્રંથ રચાનો સંવત્ એ 'વલભી સંવત્' રહ્યો હોવો નેર્ધએ કારણકે જહ્નમાં વલભી ખાતે મૈત્રકોનું રાજ્ય નહોતું. આ હિસાબે એ ગ્રંથ જહ્ન ૩૭૭ ૩૭૯ (વલભી સંવત્ એ ગુપ્ત સંવત્ની જેમ ઈ. ૩૧૬થી શરૂ થાય છે) એટલે કે ઈ. ૭૬૬માં રચાયેલું ગણાય. પણ એમાં કયાંક ગણ્ય ગઈ છે. વલભીનું પતન શિલાદિત્ય જીના સમયે ઈ. ૭૭૬માં થયું

હતું. આગળ જતાં શત્રુજયમાહાત્મ્યની લઘિમાઓ દ્વારા નકલો થતાં મૂળ ‘વલ્લભી સંવત્’ એ વિક્રમ સંવત્ રૂપે લખાય, વગેરે શુભો થવા સંભવ છે. મૈત્રકવંશનાં તામ્રપત્રો તથા હંદીના ફસકુમારચરિત, સોમદેવના કથાસરિતસાગર, વગેરે પ્રાચીન ગ્રંથોમાં ભૌગોલિક સ્થળોનાં નામોનાં જે રૂપો મળી આવે છે તે જ રૂપ શત્રુજયમાહાત્મ્યમાં પણ મળી આવે છે, એટલે અસલ ગ્રંથ મૈત્રકકાળમાં વલ્લભી ખાતે ૫૦ ૬૬૬થી ૭૬૬ સુધીમાં ત્રીજી શિલાદિત્યથી સાતમા શિલાદિત્ય સુધીના અનેક શિલાદિત્યો થયેલા તેમાંના એકાદાના સમયમાં લખાયો હોવો જોઈએ. શત્રુજયમાહાત્મ્યની વિશેષતા એ છે કે એમાં સૌરાષ્ટ્રને લગતી કેટલીક એવી પ્રાચીન ભૌગોલિક માહિતી મળી આવે છે જે બીજા કોઈ ગ્રંથમાં મળી આવતી નથી, એથી પ્રસ્તુત લેખમાં આપણે એની થોડીક નોંધ લઈશું. પુરાણોની ભૌગોલિક માહિતીની જેમ ક્યાંક ક્યાંક એમાં પણ કવચિત્ વિસંગતિ મળી આવે છે, જે સ્વાભાવિક છે.

શત્રુજયમાહાત્મ્યના પહેલા સર્ગમાં સિદ્ધાર્ણવ (શત્રુજય) પરથી દેખાતી નદીઓરૂપે શત્રુજયા, અન્દ્રી, નાગેન્દ્રી, કપિલા, યમલા, તાલધ્વજ, યક્ષાંગા, બ્રાહ્મી, માહેશ્વરી, સામ્રમતી, શયલા, વરતોયા, જ્યોતિકા અને ભદ્રા—આ ૧૪ નદીઓનાં નામ આપ્યાં છે. શત્રુજય પરથી દેખાતી નદીઓને બહાને લેખકે સૌરાષ્ટ્ર-ગુજરાતની કેટલીયે નદીઓનાં નામો આપ્યાં જણાય છે. શત્રુજયા તે શેત્રુંજી છે, પણ તાલધ્વજ નદી એ જુદી નથી, કારણકે તળાવ આગળ પણ શેત્રુંજી જ છે. શક્ય છે કે એના દરિયાતટના ભાગમાં શત્રુજયા એ તાલધ્વજ પણ કહેવાતી હોય. સામ્રમતી તે સામરમતી છે. એનું પ્રાચીનતમ નામ ‘શ્વમ્રમતી’ હતું, પણ પદ્મ, રક્ષ, વગેરે પુરાણોમાં ‘સામ્રમતી’ નામ મળી આવે છે. અન્દ્રી કઈ તે કહેવાય નહિ. મહીનદીનું એક નામ મહેન્દ્રી પણ હતું, એટલે શક્ય છે કે એ મહીનું નામ હોય. કપિલા એ પ્રભાસના ત્રિવેણીસંગમ પૈકીની એક જણાય છે. બ્રાહ્મી તે હળવદ નજીકની બ્રાહ્મણી હોઈ શકે. પ્રભાસક્ષેત્રમાં એક ‘માહેશ્વરી’ હોવાનું રક્ષપુરાણ(પ્રભાસખંડ, ૪. ૧૭-૧૮)માં જણાવ્યું છે. ઉત્તરજ્યેષ્ઠ (ગિરનાર) પર્વતનું એક નામ વરાહપુરાણ, ૮૫, ૩માં જ્યન્તા આપેલું છે, એટલે ત્યાંની સોનરેખા કે પલાશયા હોઈ શકે. વરતોયા એ બારાડી પ્રદેશની વર્તુ હોવી જોઈએ. ભદ્રા એ ભાદર છે. બીજી નદીઓ ઓળખાતી નથી. એ જ સર્ગમાં આગળ જતાં સિદ્ધાર્ણવના શત્રુજય, રેવતગિરિ, સિદ્ધિક્ષેત્ર, સુતીર્થારાજ, ઢંક, કપર્દી, લૌહિલ, તાલધ્વજ અને કદંબગિરિ આટલાં શિખરો ગણાવ્યાં છે. એમાંના રેવતગિરિ, ઢંક તથા તાલધ્વજ એ અનુક્રમે ગિરનાર, ઢાંકનો ડુંગર અને તળાવની ટેકરી છે. કપર્દી, લૌહિલ અને કદંબગિરિ ઓળખાતાં નથી, પણ ત્રીજા સર્ગમાં શત્રુજયાની નજીકમાં કદંબગિરિની રિશતિ બતાવી છે. શક્ય છે કે એ સાનાનો ડુંગર હોય કે જ્યાં પ્રાચીન ગુફાઓ છે.

પાંચમા સર્ગમાં જણાવ્યા પ્રમાણે ભરતચક્રવર્તીએ શત્રુજય નજીક આનંદપુર નગર વસાવેલું. આ ચોટીલા નજીકનું આનંદપુર રજું હશે. ત્યાં પ્રાચીન મંદિરો છે. નજીકમાં જ ભરત માનપુર અને ભરતપુર નામે નગરો વસાવેલાં. એ ક્યાં તે કહી શકાય નહિ. પછી ગિરનારનું વર્ણન આવે છે. એમાં ઉદયવંતી, સુવર્ણરેખા અને લોલા આટલી નદીઓ વહે છે. સુવર્ણરેખા એ હાલની સોનરેખા અને ઉદયવંતી તે ઓઝત હોવી જોઈએ.

પછી ભરતચક્રવર્તી ગિરનારપરથી ચારે બાજુનું દસ્ય જુએ છે અને તેમને બરટ પર્વત દેખાય છે. બરટ પર્વત એટલે બરડો. શત્રુજયમાહાત્મ્ય સિવાય બીજે કયાંય બરડાનો ઉલ્લેખ નથી. ગ્રીક સાહિત્યમાં બાર્ડાંક્ષીઆની નોંધ આપી છે. એમાંથી નીકળતી નદી વરત્રોઈ(વરતુ)ની નોંધ સૈન્ધવ તામ્રપત્રોમાં મળી આવે છે. શત્રુજયમાહાત્મ્યમાં જણાવ્યા પ્રમાણે બરટ નામનો એક દુષ્ટ વિદ્યાધર ત્યાં રહેતો હોવાથી એ પર્વત ‘બરટ’ કહેવાયો હતો.

સર્ગ સાતમામાં જણાવ્યું છે કે પુરીક પર્વત નજીક હરિતસેન નગરમાં કોટિ દેવીઓના પરિવારવાળી સુહરિતની નામની જનપદવિરોધી મિથ્યાદષ્ટિવાળી દેવીએ ઉત્પન્ન થઈને તાલધ્વજ

વગેરે ક્ષેત્રપાલોને તાબે કરી લીધા. આ હસ્તિસેનનગર તે પાલીતાણુ નજીકનું હાથસણી હોય એમ લાગે છે (હાથળ નહિ, કારણ કે એનું પ્રાચીન નામ હસ્તકવપ્ર હતું). હાથસણી પ્રાચીન નગર હતું એમ ત્યાં આગળ મળી આવેલા મહેરરાજા ટેપકના વિ. સં. ૧૩૮૬ના એક શિલાલેખ પરથી જાણવા મળે છે.

આઠમા સર્ગમાં સગરચક્રવર્તીની વિમતમાં તેણે પશ્ચિમ સમુદ્રને કાઢી જઈ પ્રભાસપતિને તાબે કર્યાની વાત આવે છે અને આગળ જતાં એનો ઉલ્લેખ ચંદ્રપ્રભાસ નામે પણ થાય છે. નજીકમાં ચંદ્રપ્રભાસ એ વસાવેલી શશિપ્રભા નગરીની નોંધ પણ તેમાં આપી છે. પ્રભાસ કે ચંદ્રપ્રભાસ એ પ્રભાસપાટણ છે આ વાત જાણીતી છે. શશિપ્રભા નગરી ઓળખાતી નથી. એ જ સર્ગમાં આગળ ખેટનગરનો ઉલ્લેખ છે, જે હાલનું ખેડા (ખેટક) હતું.

સર્ગ નવમામાં સાકેતપુર (અયોધ્યા)ના અજયપાલ રાજાએ શત્રુંજય આવીને દ્વીપનગરને અલંકૃત કર્યાની હકીકત આપી છે. દ્વીપનગર એટલે હાલનું દીવ. એનું પ્રાચીન નામ મુખ્યત્વે દ્વીપપત્તન મળી આવે છે. શિલાદિત્ય ત્રીજાના લુસડીના વલ્લભી સંવત્ર ૩૮૫ (ઈ. સ. ૬૬૯)ના તાત્રપત્રમાં પણ એ જ નામ મળી આવે છે. આગળ જતાં એ સર્ગમાં લખ્યું છે કે ઢંકા નગરીમાં કૌશલ્યાએ શ્રીકૃષ્ણભનાથનું દેવળ બંધાવ્યું હતું. ઢંકા ખાતે બીજા-ત્રીજા સંક્રાંતી જૈન પ્રતિમાઓ છે, પણ હવે કોઈ જૈન મંદિરના અવશેષો રહ્યા નથી.

દશમા સર્ગમાં લખ્યું છે કે નર્મદા નદીના તટે ભૃગુચક્ર (ભરચ) હતું. આગળ જતાં ગિરનાર નજીક સુગ્રામ આવેલું હોવાની નોંધ છે. એ કથું ગામ તે સમજાતું નથી. પછી અરિષ્ટનેમીએ ગિરનારની તળેટીમાં સુરધાર વસાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે. હાલ એ નામનું કોઈ ગામ ત્યાં નથી, પણ રાજકોટ નજીકનું સુરધાર હોઈ શકે. એ અગાઉ રાજકોટ રાજ્યનું પાટનગર હતું. શત્રુંજયમાહાત્મ્યમાં ‘તળેટી’ શબ્દ વિશાળ અર્થમાં વપરાયો છે.

સર્ગ યારમામાં જણાવ્યા પ્રમાણે સત્યભામાનો પુત્ર દારકાથી શરસાઈ નગરી ગયો હતો. એ ગિરમાં આવેલ સરસીઆ હોઈ શકે. પછી સંખેશ્વરનો ઉલ્લેખ છે, જે જાણીતું સ્થળ છે. એ ઉત્તર ગુજરાતમાં આવેલું હોઈ મોટું જૈનતીર્થ છે.

શત્રુંજયમાહાત્મ્યમાં સૌરાષ્ટ્રાદિને લગતી મળી આવતી માહિતીનો આ પ્રાથમિક પરિચયમાત્ર છે. આ માહિતીના વિશેષ અભ્યાસ ઉપરાંત મહાભારત, બૌદ્ધ જાતકો, જૈનાગમો, ર્કદપુરાણાંતર્ગત પ્રભાસ, વસ્ત્રાપથ, નાગરાદિ ખંડો, શિશુપાલવધ, કથાસરિત્સાગર, વસુદેવવિદી, પ્રાચીન તીર્થમાલાઓ તથા ઉત્કાણું લેખો વગેરે પરથી સૌરાષ્ટ્રની પ્રાચીન ભૂગોળ તૈયાર કરવામાં આવે તો એક મોટી ખોટ પુરાય.

શત્રુંજયમાહાત્મ્યમાં ભૌગોલિક માહિતી સિવાય સૌરાષ્ટ્રના ઇતિહાસને લગતી કેટલીક ખાતે નથી મળતી એવી માહિતી આપી છે; દા. ત., મહાભારત કાળના યાદવો અને યૌર્ધો વચ્ચેના ગાળામાં ત્યાં કયા વંશમાં કોણે કોણે રાજ્ય કરેલું તેની પણ કેટલીક વિગત રજૂ કરી છે.



અમદાવાદની સ્થાપનાનો સમય

હરિપ્રસાદ શાસ્ત્રી

અમદાવાદ શહેર ગુજરાતના ત્રીજા સુવર્ણ સમયના અહમદશાહ પહેલાએ પ્રાચીન આશાપદલી-કર્ણાવતીની બાજુમાં વસાવેલું એ હકીકત જાણીતી છે, પરંતુ એણે એ શહેર ક્યારે વસાવેલું એનો ચોક્કસ સમય નક્કી કરવામાં મતભેદ પ્રવર્તે છે.

કવિ હુલવી શિરાઝીએ અહમદશાહના સમયનો ઇતિહાસ 'તારીખે અહમદશાહી'માં લખેલો, ને એ કવિ, અહમદશાહની લગભગ સમકાલીન હતો એવું જાણવા મળે છે. પરંતુ આ ઇતિહાસનો આજે પત્તો નથી. એ ગ્રંથ ફારસી પદ્યમાં રચાયો હતો. એમાંથી આશરે એકસો બેત 'મિરાતે સિંકદરી'માં ઉતારવામાં આવી છે, ને 'મિરાતે અહમદી'માં પુરવણીમાં અપામેલા અમદાવાદના વર્ણનમાં પણ એમાંથી કેટલીક બેત રજૂ કરવામાં આવી છે. એ બેતો પરથી માલુમ પડે છે કે અહમદશાહે નજુમ(જ્યોતિષ)ના જાણકારો પાસે ગણિત કરાવી શહેરની સ્થાપનાનું શુભ મુહૂર્ત કદાચું હતું ને એ મુહૂર્ત હિજરી સન ૮૧૩ના મુલકાદ મહિનામાં આવ્યું હતું.^૧ આમાં તારીખ આપવામાં આવી નથી. હિં સં ૮૧૩નો એ મહિનો ૬મું સં ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરી-માર્ચમાં આવતો હતો.

એ પછીનો ઉલ્લેખ શ્રીજનુંજયતીર્થોદ્ધારપ્રબન્ધ(લગભગ ૬મું સં ૧૫૩૦)માં મળે છે. એમાં "સંવત્ ૧૪૬૮ વર્ષે વૈશાખ વદિ ૭ રવી પુજ્યે મહીમદાવાદ સ્થાપના ।" એવું નોંધેલું છે.^૨ અર્થાત્ આ ઉલ્લેખ અનુસાર અમદાવાદની સ્થાપના સંવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ વદિ ૭ ને રવિવારે થઈ હતી. પરંતુ એ દિવસે પુણ્ય નક્ષત્ર હોવાનું જણાવેલું છે તે પરથી આ તિથિ વૈશાખ વદિ ૭ નહિ, પણ વૈશાખ સુદિ ૭ હોવી જોઈ એ એવું માલુમ પડે છે.^૩ આથી પ્રસ્તુત પ્રબન્ધની પ્રતમાં 'સુદિ'ને બદલે 'વદિ'ની

૧ The Mirat-i-Ahmadi : Supplement (Trans. by Syed Nawab Ali and C. N. Seddon), pp. 4-5; રતનલ્લિયાવ લીખરાવ, ગુજરાતનું ઇતિહાસ : અમદાવાદ, પૃ. ૫૫-૫૬.

૨ સં. ગુનિ જિનવિજયજી (૧૬૧૭), પૃ. ૩૧.

૩ ગુજરાતના શાહબાદીની જૂની ગંધાર્ણીમાં સંવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ સુદિ ૭ રવિવાર પુષ્પનદાનની મિતિ જણાવેલી છે, તે પરથી આ અનુમાનને સમર્થન મળે છે.

સરતચુક ચર્ધ મણ્ય. ચૈત્રાદિ વર્ષની પદ્ધતિ અનુસાર વિક્રમ સંવત ૧૪૬૮ના વૈશાખ સુદિ, સાતમને દિવસે રવિવાર નહિ, પણ ગુરુવાર હતો. ૪ વર્ષ ચૈત્રાદિને બદલે કાર્તિકાદિ ગણીએ, તો એ દિવસે^૫ રવિવાર હોઈ શકે ખરો, પરંતુ ચૈત્રાદિ સં. ૧૪૬૮ની એ તિથિએ હિજરી સન ૮૧૩ના ઝિલકાદ (અર્થાત ૧૧મા) મહિનાને બદલે હિં. સં. ૮૧૪નો મહોરમ (૧લી) મહિનો આવે અને કાર્તિકાદિ સં. ૧૪૬૮ની તિથિએ તો હિં. સં. ૮૧૫નો મહોરમ મહિનો આવે! આમ સં. ૧૪૬૮ની તિથિ સાથે હિં. સં. ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાનો મેળ મળતો નથી.

અમદાવાદની સ્થાપના પછી લગભગ બસો વર્ષે લખાયેલ 'મિરાતે સિકંદરી'માં હિં. સં. ૮૧૩માં શહેરની સ્થાપના થઈ હોવાનું અને ગદ્યનું બાંધકામ હિં. સં. ૮૧૬(ઈ. સં. ૧૪૧૩-૧૪)માં પૂરું થયું હોવાનું જણાવેલું છે.^૬ આ કિતાબમાં કવિ દુલ્લવીની બેતો ઉતારેલી છે.

તારીખે ફિરિસ્તા, જે લગભગ એ જ સમયમાં લખાઈ હતી, તેમાં આ બનાવ હિં. સં. ૮૧૫ના આખરમાં (અર્થાત ઈ. સં. ૧૪૧૩માં) બન્યો હોવાનું જણાવ્યું છે. આ સમય ગદ્યનું બાંધકામ પૂરું થયાનો હોઈ શકે.

'આઈને અકબરી,' જે પણ લગભગ એ સમયે લખાઈ હતી, તેમાં હિં. સં. ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાની ૭મી તારીખ આપી છે.^૭ એ દિવસે ઈ. સં. ૧૪૧૧ના માર્ચની ૩૭ તારીખ હતી.^૮

ઈ. સં. ૧૭૬૧માં (અર્થાત અમદાવાદની સ્થાપના પછી ૩૫૦ વર્ષે) પૂરી થયેલ 'મિરાતે અલમદી'માં અમદાવાદની સ્થાપનાનો વિગતવાર સમય આપવામાં આવ્યો છે. એમાં હિજરી સન ૮૧૩ના ઝુલકાદ મહિનાની ૩૭ તારીખ, સંવત ૧૪૪૬ અને શક ૧૩૧૪ના વૈશાખ સુદ પાંચમની તિથિ અને સૂર્યોદયાત ૧૫ ઘડી અને ૩૫ પળનો સમય જણાવેલો છે ને એ સમયના ગ્રહોની કુંડળી પણ આપી છે.^૯

આમાં વિક્રમ સંવત ૧૪૪૬ (ચૈત્રાદિ) અને શક વર્ષ ૧૩૧૪નો પરસ્પર મેળ મળે છે, પરંતુ એ વર્ષની વૈશાખ સુદ પાંચમે ગુરુવાર નહિ પણ શનિવાર આવે છે,^{૧૦} કાર્તિકાદિ વિક્રમ સંવત ૧૪૪૬માં એ દિવસે ગુરુવાર આવે ખરો, પરંતુ તો શક વર્ષ ૧૩૧૪ને બદલે ૧૩૧૫ થઈ જાય.^{૧૧} આથી એ વધુ

૪ ઈ. સં. ૧૪૧૧ના એપ્રિલની ૩૦મી.

૫ ઈ. સં. ૧૪૧૨ના એપ્રિલની ૧૦મી.

૬ ગુજ. ભાષાતર-આત્મારામ મોતીરામ દીવાનજી (૧૬૧૪), પૃ. ૨૩-૨૪.

૭ Eng. Trans. by Blochman, Vol. I, p. 507 n.

૮ હિન્દી તારીખ સાથે વાર આવેલો નથી. બનતાં સુધી અમલવાર હતો.

૯ Supplement, pp. 2-3

કુંડળી આ પ્રમાણે છે :-



૧૦ તા. ૨૭-૪-૧૩૬૨.

૧૧ તા. ૧૭-૪-૧૩૬૩.

ગંબીર વાંધો એ આવે છે કે હિજરી સન ૮૧૩ની મિતિ ઈ. સ. ૧૪૧૧માં આવે છે, જ્યારે શક ૧૩૧૪ની મિતિ ઈ. સ. ૧૩૬૨માં આવે છે. આ ૧૬ વર્ષનો ફેર ધણો મોટો ગણાય. ગુજરાતના સુલતાનોની તવારીખ તે તે વખતે લખાતી રહેતી ને એમાં સુલતાનના રાજ્યારોહણ જેવા દરેક મહત્વના બનાવની ચોક્કસ તારીખ નોંધવામાં આવતી. આ અનુસાર અહમદાબાદ વસાવનાર અહમદશાહ હિજરી સન ૮૧૩ના રમજન મહિનાની ૧૪મી તારીખે અર્થાત્ ઈ. સ. ૧૪૧૧ના જાન્યુઆરીની ૧૦મી તારીખે તખ્તનશીન થયો હતો. આથી એણે એ અગાઉ ૧૬ વર્ષ પહેલાં શહેર વસાવ્યું સંભવતું નથી.^{૧૨} આથી સંવત ૧૪૪૬ શક ૧૩૧૪નું વર્ષ સમૂળ્યું અસંભવિત દરે છે; હિજરી સન ૮૧૩ની સાલ જ વિચારણીય છે.

‘મિરાતે અહમદી’માં આપેલી કુંડળી પ્રમાણે વડોદરાના શ્રી આપટેએ એના ફલાદેશની અનુકૂળ નોંધ લખી છે,^{૧૩} પરંતુ અહમદિયતની દૃષ્ટિએ એ કુંડલીને તપાસતાં એ શક ૧૩૧૪(ઈ. સ. ૧૩૬૨)ના અહમદોગો સાથે બંધ બેસતી નથી એટલું જ નહિ, હિજરી સન ૮૧૩(ઈ. સ. ૧૪૧૧)ના અહમદોગો સાથે પણ એનો મેળ મળે એમ નથી.^{૧૪} આથી વિક્રમ-શક વર્ષ તેમ જ કુંડળી એ બંને કપોલકલ્પિત હોવાનું ફક્ત સાચું છે.

શ્રી ગિરિજાશંકર જોશીએ એમના કુલની પ્રાચીન અનુસ્મૃતિમાં મળેલો જે શ્લોક જણાવ્યો છે તેમાં પણ સંવત ૧૪૪૬ની વૈશાખ સુદ પાંચમ ને ગુરુવારની મિતિ આપી છે, પરંતુ છપર જણાવ્યા મુજબ એ મિતિ સમૂળી અસ્વીકાર્ય છે. શ્રી ગિરિજાશંકર જોશી પોતે પણ એ મિતિને પ્રમાણ્યુત ગણતા નથી.

આથી શ્રી ગિરિજાશંકર જોશીએ વૈશાખ સુદ પાંચમ ને ગુરુવારની મિતિ શક ૧૩૩૩ ઈ. સ. ૧૪૧૨ની ગણીને નવેસર કુંડળી બનાવેલી છે, જે ‘મિરાતે અહમદી’માંની કુંડળીને ધણે અંશે મળતી આવે છે.^{૧૫} એમાં લગ્ન, ચંદ્ર, ગુરુ, શનિ, રાહુ, કેતુ, સૂર્ય એક રાશિના છે; મંગળ, બુધ અને શુક્રની રાશિ

૧૨ અહીં ૧૪૪૮ને બદલે ૧૪૪૬ની લઢિયાને હાથે સરતચક્ર ધર્મ હોવાનું થતી શકાય, પરંતુ શ્રી ગિરિજાશંકર જોશીએ ટાંકેલા આનુશ્રુતિક શ્લોકમાં શબ્દોમાં જણાવેલ સંખ્યા પક્ષ નિશ્ચિત રીતે ૧૪૪૬ આપેલી છે (જુઓ નીચે નોંધ ૧૫).

૧૩ Mirat-i-Ahmadi, Supplement, Appendix II (pp. 215-22).

૧૪ એ બંને વર્ષમાં રાહુ મીન રાશિમાં હતો, જ્યારે આમાં એને કન્યા રાશિનો કહ્યો છે. શનિ અને ગુરુ જેવા મહત્વના ગ્રહ પણ એ વર્ષોમાં આપેલી રાશિમાં હોવાનો લેશમાન સંભવ નથી (જુઓ નીચે નોંધ ૨૪). એ વર્ષોમાં આ ગ્રહો કઈ રાશિમાં હતા એને લગતું ગણિત ગુ. શ્રી હરિહરભાઈ જાડે અને આ કામ માટે ગણી આપેલું છે, જેને માટે હું તેમનો આભારી છું.

૧૫ સવત્ સંદકૃતેન્દ્રકૈઃ પરિમિતે માસે સિતે માસથે

પદ્મવ્યાં ગુરુવાસરે વિનદકે કક્ષે ચ પુષ્યામિથે ।

માવેનાય હુમાળિકેન મનસા દત્ત મુદ્દત્તે ચદિ (વા)

શ્રીવાશાહ-મુપજ્જવેન જમવાવાર્ધ તવા કારિતમ્ ॥

[શંકરસાહ અમૃતરાશ, ‘ અમદાવાદનો સ્થાપનાકાલ ’, સ્તનમણિરામ બીમરાષ, ગુજરાતનું પાટનગર : અમદાવાદ, પૃ. ૨૫-૨૬]

૧૬ એ કુંડળી આ પ્રમાણે છે .



જુદી પડે છે. શ્રી રત્નમણિરાવના મત મુજબ આ કુંડળીનો ફલાટેસ 'મિરાતે અહમદી'માંની કુંડળીના ફલાટેસ કરતાં અમદાવાદની કારકિર્દીને વધારે સારી રીતે બાણ પડે છે. ૧૭

પરંતુ આ મિતિ તથા કુંડળીની ચોકસાઈ કરતાં, એ બંને સંકારપદ ફરે છે. શક ૧૩૩૩ની વૈશાખ સુદ પાંચમે મંગળવાર હતો ને ત્યારે ઈ. સ. ૧૪૧૧ની સાલ આલતી, બન્યારે ઈ. સ. ૧૪૧૨માં એ તિથિએ શનિવાર હતો ને શક વર્ષ ૧૩૩૪ હતું. આથી એ મિતિમાં શક વર્ષ અને ઇસ્વી સનનો તેમ જ તિથિ અને વારનો મેળ મળતો નથી.

એવી રીતે એ વર્ષોના અદ્યોગોમાં શનિ, ગુરુ અને શકુ જેવા મંદ ગતિના ગ્રહો પણ આપેલી રાશિ પ્રમાણે બિલકુલ બંધબેસતા નથી.

અમદાવાદની વંશાવળીમાં અહમદશાહે વિ. સં. ૧૪૫૧માં અમદાવાદ વસાવી ૧૪૫૮માં એનું વાસ્તુ કયું એમ જણાવ્યું છે. ૧૮ પરંતુ અહમદશાહ સં. ૧૪૬૭(ઈ. સ. ૧૪૧૧)માં તખ્તનશીન થયો હોઈ એ વર્ષો સંભવિત નથી. એ જ ગ્રન્થમાં ગુજરાતના રાજાઓની વંશાવળીમાં અહમદશાહે સંવત ૧૪૬૮ની વૈશાખ સુદિ ૭ ને રવિવારે પુષ્ય નક્ષત્રમાં પ્રથમ પ્રહરમાં અમદાવાદ વસાવ્યું એવું જણાવ્યું છે. ૧૯ આ મિતિ શત્રુંજયતીર્થોદ્ધાર પ્રબન્ધમાં જણાવેલી મિતિ સાથે મળતી આવે છે. પરંતુ અગાઉ જણાવ્યા મુજબ તિથિ, વાર અને હિજરી સનનો મેળ મળે નહિ.

શ્રી હરિહરભાઈ ભટે અમદાવાદની સ્થાપનાના દિવસ વિશે વિચાર કરતાં, 'મિરાતે અહમદી'માં જણાવેલી સંવત ૧૪૪૬ શક ૧૩૧૪ની મિતિને, એ સમયે ઈ. સ. ૭૬૫ હોઈ, અસંભવિત માની, તેમાં જણાવેલી હિ. સં. ૮૧૩ની સાલને જ પ્રમાણભૂત ગણી છે. ૨૦ હિજરી સનની તારીખ સાથે વારનો મેળ તપાસતાં, તેમણે ખરી તારીખ ત્રિશકાદ મહિનાની ત્રીજ નહિ, પણ બીજ હોવાનું પ્રતિપાદિત કર્યું છે. એ દિવસે સં. ૧૪૬૭ ને શક ૧૩૩૨ની ફાગણ સુદ ૩ અને ઈ. સ. ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરીની ૨૬મી તારીખ આવે છે.

એ દિવસે શહેરની સ્થાપના સર્વોદયાત ધડી ૧૫ પળ ૩૫ સમયે થઈ ગણીને એ પરથી શ્રી કૃષ્ણસેએ એની કુંડળી તૈયાર કરી છે. ૨૧. એ સમયે કેતકી પ્રમાણે અપનાંશ ૧૫° ૪૦' હતા. શ્રી રત્ન-

૧૭ ગુજરાતનું પાટનગર : અમદાવાદ, પૃ. ૭૮૫-૮૭.

શ્રી રત્નમણિરાવ 'મિરાતે અહમદી'ની કુંડળીમાં ત્રીજ ભાગમાં કેતુ અને નવમા ભાગમાં શકુ હોવાનું જણાવે છે, બન્યારે શ્રી આપટે એમાં શકુ ત્રીજામાં અને કેતુ નવમામાં હોવાનું જણાવે છે. મૂળ કુંડળી ભેતાં આમાં શ્રી રત્નમણિરાવની સરતચક્ર થઈ લાગે છે; ખરી રીતે શ્રી આપટેનો અનુવાદ બરાબર છે. શ્રી ચિદિલશકરે બનાવેલી કુંડળીમાં પણ શકુ-કેતુના સ્થાન એ પ્રમાણે આવે છે.

૧૮ કોર્બેસ સલાનાં હસ્તલિખિત પુસ્તકોની યાદી, પૃ. ૨૫૪.

૧૬ અંબન, પૃ. ૫૧-૫૨.

૨૦ બ્યોટિપ્રેસ, વર્ષ ૨, આંક ૧૦-૧૧ (ઓક્ટોબર-નવેમ્બર, ૧૫૫૧), 'અમદાવાદની સ્થાપનાનો દિવસ' (પૃ. ૧૬-૨૦)

૨૧ કુંડળી આ પ્રમાણે છે :



• સૂ. રા. મ. શુ.

મણિરાવે આ નવી નિરપન કુંડીના અદ્યોગોના ક્ષાદેશનો વિચાર કરતાં નોંધ્યું છે કે એ ક્ષાદેશ અમદાવાદની વૃત્ત કારકિર્દીને બરાબર લાગુ પડતો નથી. શ્રી દિનકર કૃષ્ણએ આ સમયની સાચા કુંડા પ્રમાણે ક્ષાદેશ વિચાર્યો છે, ૨૨ તે પણ એને બરાબર લાગુ પડતો નથી. ૨૩

ફલજ્યોતિષની અટપટી બાબતોને બાજુએ રાખીએ તો પણ મુહૂર્તશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ ય આ કુંડા વિચિત્ર હોવાનું ખાલ પડે છે. ‘તારીખે અહમદશાહી’નો કર્તા હુલ્લી શિરાઝી ૨૫૯ જલ્લાવે છે કે અહમદશાહે આકાશનું ગચિત જાણનારા અને અમમનિગમ જાણનારાઓને બોલાવી શહેરની સ્થાપનાનું શુભ મુહૂર્ત કઠાવ્યું હતું. ખાલુસના જન્મનો સમય આપણા હાથમાં હતો નથી, પરંતુ નવા શહેરની સ્થાપના ક્યારે કરવી એ તો આપણા હાથની વાત છે. આથી, આદશાહે જ્યારે જ્યોતિષીઓ પાસે સ્થાપનાનું મુહૂર્ત કઠાવ્યું હતું, ત્યારે એ મુહૂર્ત મુહૂર્તશાસ્ત્રના નિયમો અનુસારનું હોય એ તદ્દન અપેક્ષિત છે. એ દૃષ્ટિએ જેતાં ઝિલકાદ માસમાં સર્વ મીન રાશિમાં હતો. બારતીય મુહૂર્તશાસ્ત્રમાં આવા શુભ કામ માટે ફાલ તો મીનાકેનો સમય નિર્ધારિત મનાય છે, પરંતુ એ માન્યતા અહીં પંદરમી સદીના આરંભમાં પ્રચલિત હતી કે કેમ એ નક્કી કરેલું મુશ્કેલ છે. છતાં લગ્ન, લગ્નાધિપતિ, સર્વ, શનિ, રાહુ અને શુક્ર બળવાન ન હોય એવો દિવસ હિંદુ જ્યોતિષીઓ બાગ્યે જ પસંદ કરે એ ૨૫૯ છે. ૨૪ શ્રી રત્નમણિરાવ ધારે છે તેમ આ મુહૂર્ત મુસ્લિમ નસ્ટુમીઓએ કાઢ્યું હોય, ૨૫ તો તેમની મુહૂર્તશાસ્ત્રની માન્યતાઓની દૃષ્ટિએ પણ આ અહમોહ તપાસવા રહે.

ફલજ્યોતિષ તથા મુહૂર્તશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ જો તે હોય, તો પણ શ્રી હરિહરભાઈ એ નક્કી કરેલી મિતિને આધારે શ્રી કૃષ્ણએ બનાવેલી કુંડા પરથી એટલું ૨૫૯ થાય છે કે ‘મિરાતે અહમદી’માં જલ્લાવેલી કુંડા તેમ જ શ્રી ગિરિજાશકર જોશીએ બનાવેલી કુંડા શનિ, રાહુ અને ગુરુ જેવા મંદગતિના ગ્રહોની બાબતમાં ૬૦ સં ૧૪૧૧ માં કે તેની નજીકના કોઈ બીજા વર્ષમાં લાગુ પડી શકે તેવી છે જ નહિ. ૨૬ શ્રી કૃષ્ણે જલ્લાવે છે કે ‘મિરાતે અહમદી’ વગેરેમાં આપેલી કુંડાઓમાં જે ગ્રહોની રિખતિ છે, તે આસપાસનાં એકસો વર્ષનું ગચિત તપાસતાં પણ મળતી નથી. આથી અહમચિતની ચોક્કસ પદ્ધતિ પ્રમાણે એ બંને કુંડાઓ અવાસ્તવિક અને અશ્રદ્ધેય હોવાનું નિશ્ચિત થાય છે. આથી કુંડા, મુહૂર્ત અને ક્ષાદેશની વાત પડતી મુકવી છૂટે.

ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ જેતાં, તાત્પર્ય એ નીકળે છે કે અમદાવાદની સ્થાપના માટે મુસ્લિમ તવારીખ પ્રમાણે હિજરી સન ૮૧૩ના ઝિલકાદ મહિનાની બીજી તારીખ અને ગુરુવાર (તા. ૨૬મી ફેબ્રુઆરી, ૬૦ સં ૧૪૧૧) અને હિંદુ અનુશ્રુતિ પ્રમાણે સંવત ૧૪૬૮ની વૈશાખ સુદ ૭ ને રવિવાર (તા. ૧૭મી એપ્રિલ ૬૦ સં ૧૪૧૨) એ બે મિતિ સહુથી વધુ સંભવિત હોવાનું ક્ષિત થાય છે. એ બે પ્રકારનાં સાધનોમાં સહતતનતનો અમલ અને ‘તારીખે અહમદશાહી’ની સમકાલીનતા જેતાં, અમદાવાદની સ્થાપના માટે હિ. સં ૮૧૩(૬૦ સં ૧૪૧૧)ની મિતિ વધારે પ્રમાણભૂત ગણાય.

૨૨ જ્યોતિષદર્શન, વર્ષ ૧, અંક ૧૨ (નવેમ્બર, ૧૯૫૦); “અમદાવાદ-ગુજરાતનું પાટનગર” (પૃ. ૬૪-૬૮)

૨૩ રત્નમણિરાવ, ગુજરાતનો ઐતિહાસિક ઇતિહાસ: ઇસ્લામ યુગ, અંક ૨, પૃ. ૬૧૫-૧૬.

૨૪ એબન, ૧, પૃ. ૬૧૦-૧૧.

૨૫ એબન, પૃ. ૬૧૧, નોંધ ૩.

૨૬ ત્રીસ વર્ષે રાષિ બદલતો શનિ ૬૦ સં ૧૪૧૧માં ચેષ રાશિમાં હતો, જ્યારે એ બે કુંડાઓમાં એને ધન રાશિમાં જલ્લાવેલો છે; અહાર વર્ષે રાષિ બદલતો રાહુ ત્યારે મીન રાશિમાં હતો, જ્યારે એને એ બે કુંડાઓમાં કન્યા રાશિનો કલો છે; ને બાર વર્ષે રાષિ બદલતો ગુરુ ત્યારે સિંહ રાશિમાં હતો, જ્યારે એને એ બે કુંડાઓમાં વૃશ્ચ રાશિમાં જલ્લાવેલો છે.

તો સં. ૧૪૬૮(ઇ. સં. ૧૪૧૨)ની મિતિ પાછળ બીજી કંઈ વાસ્તવિક ભૂમિકા રહેલી હશે ખરી? અહમદશાહે અમદાવાદ શહેરની સ્થાપના રાજગૃહથી કરી હતી ને એ ગઢ હિં. સં. ૮૧૫ના આખરમાં કે હિં. સં. ૮૧૬(ના આરંભ)માં પૂરો થયો હતો. ત્યારે ઇ. સં. ૧૪૧૩નો ઉનાળો હતો. ઇ. સં. ૧૪૧૧ના ફેબ્રુઆરીમાં ગઢનું બાંધકામ શરૂ થયું ને ઇ. સં. ૧૪૧૩ના માર્ચ-એપ્રિલમાં પૂરું થયું, તો ઇ. સં. ૧૪૧૨ના એપ્રિલમાં આવતી વિં. સં. ૧૪૬૮ના વૈશાખની મિતિ ગઢનાં વાસ્તુપ્રવેશની હશે? વાસ્તુપ્રવેશની વિધિ સામાન્યતઃ વાસ્તુનું બાંધકામ પૂરું થતાં પહેલાં કરવામાં આવે છે, એ દૃષ્ટિએ જોતાં આ અસંભવિત નથી.

આમ અમદાવાદ શહેરની સ્થાપના જે ગઢના બાંધકામથી કરવામાં આવી, તે ગઢનું ખાતમુહૂર્ત ઇ. સં. ૧૪૧૧ની ૨૬મી ફેબ્રુઆરીએ, સંભવતઃ એનો વાસ્તુપ્રવેશ ઇ. સં. ૧૪૧૨ના એપ્રિલની ૧૭મીએ, અને ગઢના બાંધકામનું પૂરું થવું ઇ. સં. ૧૪૧૩ના માર્ચ-એપ્રિલમાં થયું હોવાનું માલુમ પડે છે.



ધોધાના અપ્રકટ જૈન પ્રતિમાલેખો *

કાંતિલાલ કૃષ્ણચંદ્ર સોમપુરા

નવનીતલાલ આનંદીલાલ આચાર્ય

ધોધા ખંભાતના અખાતના પશ્ચિમ કિનારે આવેલું પ્રાચીન બંદર છે. ભાવનગર વસતું એ પહેલાંનું એ છે. ભાવનગરથી તે ૨૨.૪ કિમી. દૂર આવેલું છે. પ્રાચીન સમયથી જ ધોધામાં જૈનોની વસતિ સારા પ્રમાણમાં હતી. જૈનોની પ્રાચીન બહોળલાલીના પ્રતીકરૂપ ત્રણ વિશાળ જૈન મંદિરો— નવખંડ પાર્શ્વનાથ, ચંદ્રપ્રભુ તથા છંદાવાલા પાર્શ્વનાથ—ત્યાં આવેલાં છે. તેમાં નવખંડ પાર્શ્વનાથનું મંદિર સુવિખ્યાત છે. તેના વિશાળ પ્રાંગણમાં નેમિનાથ, સમવસરણ, સુવિધિનાથ તથા શાંતિનાથનાં મંદિરો આવેલાં છે.

આ લેખોમાંની વિગતોની તારવણી કરી તીર્થંકરોનાં, સૂરિઓનાં, ગચ્છોનાં, જ્ઞાતિઓ અને અટકોનાં, રથળોનાં તથા સ્ત્રીપુરુષોનાં નામની સૂચિઓ લેખમાં આપેલી છે. તે ઉપરથી ઇસ્ટની ૧૩મી સદીમાં ધોધાના જૈન સમાજના પ્રવર્તમાન ગચ્છો, જ્ઞાતિઓ, અટકો વિશે માહિતી મળી શકે છે. વળી, આ સમયથી જ બહુધા પ્રથમ તીર્થંકર આદિનાથ પ્રત્યેનો સવિશેષ ભાવ પણ પ્રકટ થતો વરતાય છે. ગુજરાતમાં મુખ્યત્વે આદિનાથ, શાંતિનાથ, નેમિનાથ, પાર્શ્વનાથ અને મહાવીર પ્રત્યે સવિશેષ ભક્તિભાવ પહેલેથી જ હોવાનું આ લેખો પરથી સૂચિત થાય છે. વળી, ધણીખરા લેખોમાં મૂર્તિની પ્રતિષ્ઠા કરાવનાર સૂરિનું નામ છે, જે તેમનો સમયનિર્ણય કરવામાં ખૂબ જ ઉપયોગી થઈ પડે છે. લેખોના સમય દરમ્યાન

* 'ધોધાનો જૈન પ્રતિમાનિધિ' એ શીર્ષક નીચે શ્રી મધુસૂદન દાંધી તથા શ્રી હરિસંકર પ્રમુખશાએ એક ટુંકો પરિચયલેખ પ્રકટ કર્યો હતો (સર્વેશ ગુજરાતી ત્રૈમાસિક, બનપુર-માર્ચ ૧૯૬૫). ધોધાની ઉપર્યુક્ત પ્રતિમાઓ પર ઉત્કૃષ્ટ લેખોની વાચના અને શ્રી દાંધીએ એકલી આપી છે તે માટે અમે શ્રી દાંધી તેમ જ ગુજરાત સરકારના પુરાતત્ત્વ ખાતાના અણ્ણી બીએ. પ્રસ્તુત લેખોમાં ઉપર્યુક્ત પ્રતિમાલેખોના આધારે ઉપલબ્ધ વિવિધ માહિતી રજૂ કરી છે.

૧૧૨ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રન્થ

ધોધાના જૈન સમાજમાં શ્રીમાલી અને મોઢ શાંતિનાં પ્રાણસ્થ અને વૃદ્ધિ દરો તેમ લાગે છે, સ્થળનામમાં એક જ નામ 'વિમ્બરાજપુર'નો ઉલ્લેખ મળ્યો છે, પણ આ સ્થળ ઓળખાતું નથી.

અસ્તુત અઢાર પ્રતિભાલેખો નીચે પ્રમાણે છે :

- (૧) સંવત ૧૨૭૬ વર્ષે શ્રી બ(મહા)ણ્ણગચ્છે માધ વદિ ૯.
- (૨) સંવત ૧૨૭૯ વર્ષે જ્યેષ્ઠ વદિ ૩ શ્રી વાયટીયગચ્છે શ્રી જિનદત્તસુરિસંતાને વિમ્બરાજપુર વીણ્ણ(ત) માતૃ ૦ રાજ્ઞ શ્રેયોડર્થે શ્રી આદિનાથ કારિત :
- (૩) સંવત ૧૨૯૬ મોઢ શાંતીય જાટ્યોધરગચ્છીય રાજસીહેન(પિ) નાગપાલ રાણુ શ્રેયોડર્થે નેમિનાથ જિયં કારિત ॥ પ્રતિષ્ઠત જાટ્યોધરગચ્છ દેવસૂરિશિષ્યે શ્રી હરિભદ્રસૂરિભિઃ ।
- (૪) સંવત ૧૨૯૬ માધ સુદિ ૧૧ શ્રીમાલજાનીય શ્રે ૦ પાસેડનસુતા વાવિણ્ણ શ્રેયોડર્થે શ્રી રિષભદેવ જિયં કારિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી રત્ન(વ)તસૂ રિભિઃ ।
- (૫) સંવત ૧૨૯૭ વર્ષે ચૈત્ર વદિ ૫ ભોમ મહા ૦ કાકલ..... સીવગીહ સદ્ધિતેન પિતૃ.....પિ..... કારિત પ્રતિષ્ઠિત શ્રી દેવસૂરિશિષ્યેઃ પ્ર..... સૂરિભિઃ ।
- (૬) સંવત ૧૨૯૮ વર્ષે વૈશાખ સુદિ ૪ શની શ્રે ૦ દેકુપુત્રી માદકારણ (પિ) તં । શ્રી દેવ મહાવીર..... જિયં વાયડગચ્છ પ્રતિષ્ઠિત શ્રી જીવદેવસૂરિભિઃ ॥
- (૭) સંવત ૧૩૦૫ આષાઢ સુદિ ૧૦ શ્રી ઋષભનાથ પ્રતિમા શ્રી જિન...તિ સૂરિ શિષ્યેઃ શ્રી જિનેસર સૂરિભિઃ પ્રતિષ્ઠિતા । સા.....આવકેણુ કારિતાઃ ॥
- (૮) સંવત ૧૩૦૫ આષાઢ સુદિ ૧૦ શ્રી ઋષભનાથ પ્રતિમા શ્રી જિન...નિસૂરિશિષ્ય શ્રી જિનસરસૂરિભિઃ પ્રતિષ્ઠિતા સા..... (લૌ) લ શ્રી વકલકારિતા ॥
- (૯) સંવત ૧૩૧૧ શ્રી શ્રીમાલીય શ્રે ૦ જયતાસુત આસલેન રવભાયા માતૃરાદેવિ શ્રેયોડર્થે જિયં કારિત. પ્રતિષ્ઠિત શ્રી (સો)મચંદ્ર સૂરિભિઃ ॥
- (૧૦) સંવત ૧૩૨૯ વૈ ૦ વ ૦ ૯ શુકે પિતૃ સાંગા માતૃ શ્રી લુણ્ણદેવિ શ્રેયસે રવીભા બીમાભ્યાં શ્રી આદિનાથ જિયં કારિત શ્રી બહદ્રચ્છીય શ્રી ગુણ્ણાદર સૂરિભિઃ પ્રતિષ્ઠિત ॥
- (૧૧) સંવત ૧૩૩૩ વૈશાખ વદિ ૫ શ્રીમાલ જાનીય શ્રે ૦ સાંગણુ સિંગારદેવિ શ્રેયોડર્થે સુત નરસિંહેન શ્રી મહાવીર જિયં કારિત શ્રી હેમતિલકસૂરિણાં ઉપદેશેન ॥
- (૧૨) સંવત ૧૩૩૪ વૈશાખ સુદિ ૪ સુતેન ૬૦ ઉલ્લાણ્ણકેનાકયા.....ન દુવંજના શ્રેયસે શ્રી આદિનાથ જિયં કારિત પ્રતિષ્ઠિત કનાપલ્લીય શ્રી નરભદ્રસૂરિભિઃ ॥
- (૧૩) સંવત ૧૩૩૪.....૫ શની શ્રે ૦ કુજલ સુ ૦ પાસદેવ સુ ૦ વીરપાલ.....ના રતના જયતા વીરપાલ સુ ૦ પદમસીંહેનભાયાં પદ્મવતિ પાર્લહણ્ણદેવિ.....પ્ર..... (ચં) દેવ શ્રી પારસનાથ જિયં કારણિતઃ ॥
- (૧૪) સંવત ૧૩૩૭ વર્ષે વૈશાખ સુદિ ૨ સોમે શ્રી શ્રીમાલ જાનીય શ્રે.....શ્રેય.....તત્તરસિંહ શ્રી પાર્થસુત વીરમેન દેવ શ્રી શાંતિનાથ જિયં કારણિતઃ ॥
- (૧૫) વિ ૦ સં ૦ ૧૩૪૧ જ્યેષ્ઠ સુદિ ૧૫ લુણ્ણમાતૃ ધનપાલ શ્રેયોડર્થે વિજયસિંહેન શ્રી નેમિનાથ જિયં કારિત પ્રતિષ્ઠિત ॥
- (૧૬) સંવત ૧૩૪૪ વર્ષે જ્યેષ્ઠ સુ ૦ ૧૦ શુધે લખમસીંહેન સહજ ભાયાં સહજલદેવિ શ્રેયોડર્થે શ્રી પાર્થનાથ જિયં કારિત ॥
- (૧૭) સંવત ૧૩૪૬ ચૈત્ર સુદિ ૧ ભૌમે પિતૃ સમરસિંહ ગુદદલાતૃ સોહડ શ્રેયસે શ્રે ૦ રત્નેન શ્રી શાંતિનાથ કારિત પ્રતિષ્ઠિતઃ શ્રી યશોભદ્રસૂરિશિષ્યેઃ શ્રી વિશુષ્પ્રભસૂરિભિઃ ॥

(૧૮) સંવત ૧૩૫૬.....મોઢ જાતીય ઠં દેહકેન માતુ હીરલ પુણ્યાય બિંબં કારિતં પ્રિનં
શ્રી જ્ઞલ્યોધરમચ્છે શ્રી હરિપ્રભસૂરિકાઃ ॥

આ અદાર લેખો(૧-૧૮)નો સમયપટ સં. ૧૨૭૬(ઈ. સં. ૧૨૨૦)થી સં. ૧૩૫૬ (ઈ. સં. ૧૩૦૩) એટલે કે ૮૩ વર્ષનો છે. આ સમયે ગુજરાતની માઠી પર સોલંકી રાજવ્યો બીમદેવ બીજો (લવણપ્રસાદની મદદ દ્વારા પુનઃ સત્તાપ્રાપ્તિનો સમય ઈ. સં. ૧૨૨૫-૧૨૪૨), ત્રિભુવનપાલ (ઈ. સં. ૧૨૪૨-૧૨૪૪) અને વાધેલા-સોલંકી વંશના રાજવીઓ હતા. આમ આ સમય દરમ્યાન સોલંકીની મુખ્ય શાખાનો અંત અને ઉપશાખા વાધેલા-સોલંકીનો ઉદય તેમ જ અસ્ત જોવામાં આવે છે.

આ બધા લેખો અનુક્રમે (૧) સં. ૧૨૭૬ (ઈ. સં. ૧૨૨૦); (૨) સં. ૧૨૭૬ (ઈ. સં. ૧૨૨૩); (૩-૪) સં. ૧૨૬૬ (ઈ. સં. ૧૨૪૦); (૫) સં. ૧૨૬૭ (ઈ. સં. ૧૨૪૩); (૬) સં. ૧૨૬૮ (ઈ. સં. ૧૨૪૪); (૭-૮) સં. ૧૩૦૫ (ઈ. સં. ૧૨૪૬); (૯) સં. ૧૩૧૧ (ઈ. સં. ૧૨૫૫); (૧૦) સં. ૧૩૨૬ (ઈ. સં. ૧૨૭૩); (૧૧) સં. ૧૩૩૩ (ઈ. સં. ૧૨૭૭); (૧૨-૧૩) સં. ૧૩૩૪ (ઈ. સં. ૧૨૭૮); (૧૪) સં. ૧૩૩૭ (ઈ. સં. ૧૨૮૧); (૧૫) સં. ૧૩૪૧ (ઈ. સં. ૧૨૮૫); (૧૬) સં. ૧૩૪૪ (ઈ. સં. ૧૨૮૮); (૧૭) સં. ૧૩૪૬ (ઈ. સં. ૧૨૯૦); અને (૧૮) સં. ૧૩૫૬ (ઈ. સં. ૧૩૦૩)ના છે.

આ લેખો પૈકીના બે લેખ (૩-૪) સં. ૧૨૬૬ (ઈ. સં. ૧૨૪૦)ના છે. તે પૈકી એક લેખ-(૩)ના મિત્ર કે વાર આપેલ નથી; તો બીજા લેખમાં મિત્ર આપી છે પણ વારનો ઉલ્લેખ નથી. બીજા બે લેખ (૭-૮) સં. ૧૩૦૫ (ઈ. સં. ૧૨૪૬)ના છે. બંનેમાં મિત્રનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, પણ વારનો નિર્દેશ નથી. સં. ૧૩૩૪(ઈ. સં. ૧૨૭૮)ના પણ બે લેખો છે (૧૨-૧૩). તે પૈકી એક લેખ(નં. ૧૨)માં મિત્રનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, પણ ધસારાના કારણે વાર વંચાતો નથી. બીજા લેખ-(નં. ૧૩)માં નિધિ અને વારનો ઉલ્લેખ સ્પષ્ટ વંચાય છે, પણ માસ-પચાસિયાના અક્ષરો ધસાઈ ગયા હોવાને કારણે વાંચી શકાતા નથી.

આ અદાર લેખો પૈકી ત્રણ લેખો(નં. ૩, ૬ અને ૧૮)માં માત્ર સાલનો જ નિર્દેશ કર્યો છે અને મિત્ર, વારની વિગત મળતી નથી. વળી છ લેખો(નં. ૫, ૬, ૧૦, ૧૩, ૧૪, ૧૭)માં અનુક્રમે ભોમ (મંગળ), શનિ, શુક્ર, શનિ, સોમ, ભોમ(મંગળ)વારનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. બાકીના લેખોમાં વારનો નિર્દેશ કર્યો નથી. આ અદાર લેખો પૈકીના નં. ૧ અને ૪માં માધ માસનો અને નં. ૫ અને ૧૭માં ચૈત્રનો; નં. ૬, ૧૦, ૧૧, ૧૨ અને ૧૪માં વૈશાખનો, નં. ૨, ૧૫ અને ૧૬માં જ્યેષ્ઠ(જેઠ)નો અને નં. ૧ તથા ૮માં અષાઢ માસનો ઉલ્લેખ કર્યો છે.

આ સર્વ લેખોનું લખાણ સુવાચ્ય અને સ્પષ્ટ છે. તેમ છતાં ધસારાને કારણે કેટલાક લેખોની વિગતો બંસાઈ ગઈ છે. ઘા. નં. ૧૦, નં. ૫ના લેખમાં પિતૃ.....પછીના અક્ષરોમાં પ્રતિમાના નામનો ઉલ્લેખ ધસાઈ ગયો હોય છે. લેખ નં. ૭માં બિંબ ભરાવનાર વ્યક્તિનું નામ ધસાઈ ગયું છે. લેખ નં. ૮માં જેમની પ્રેરણાથી સ્વપ્રભનાથની પ્રતિમા ભરાવી છે તે જિનસરસરિના શિવ સરિનું નામ તથા પ્રતિમા ભરાવનાર વ્યક્તિનું નામ ધસાઈ ગયેલ છે. લેખ નં. ૧૨માં વાર બંસાઈ ગયો છે તે સાથે જેના ત્રેયાચે આદિનાથનું બિંબ ભરાયું છે તે વ્યક્તિનું નામ ધસાઈ ગયું છે. લેખ નં. ૧૩માં માસ, પક્ષ અને અંતિમ પંક્તિના કેટલાક અક્ષરો ધસાઈ ગયા છે. નં. ૧ના લેખમાં સંવત અને મચ્છના ઉલ્લેખ સિવાય બીજી કોઈ વિગત નોંધાઈ નથી. આથી બાકીનું લખાણ સંભવતઃ બંસાઈ ગયું હશે તેનું અનુમાન થાય છે. લેખ નં. ૫, ૬ તથા ૧૮માં ત્રીચક્રોનાં નામનો ઉલ્લેખ ન કરતાં માત્ર બિંબ ભરાવ્યાનો જ નિર્દેશ કર્યો છે.

સૂચિ

(જમણી બાજુએ લખેલો અંક જે તે પ્રતિમાલેખનો નંબર સૂચવે છે.)

તીર્થંકરોનાં નામ^૧

આદિનાથ (સપ્તમંદેવ)	(૧)	૨, ૪, ૭, ૮, ૧૦, ૧૨
શાંતિનાથ	(૧૬)	૧૪, ૧૭
નેમિનાથ	(૨૨)	૩, ૧૫
પાર્શ્વનાથ	(૨૩)	૧૩, ૧૬
મહાવીર	(૨૪)	૬, ૧૧

સૂરિઓનાં નામ^૨

ગુણકરસૂરિ ^૩ (બૃહદ્ગમ્)	૧૦
જિનદત્તસૂરિ ^૪ (વાયટીયમ્)	૨
જિન... તિસૂરિ ^૫	૭-૮
જિનેસરસૂરિ ^૬	૭-૮
અવદેવસૂરિ ^૭ (વાયટીયમ્)	૬
દેવસૂરિ ^૮ (જનશ્યોધરમ્)	૩, ૫
નરભદ્રસૂરિ	૧૧
પ્ર.....(ધ) દેવ (?)	૧૩

- ૧ અક્ષર પ્રતિમાઓ પૈકીની ચૌક પ્રતિમાઓ પર તીર્થંકરોના નામનો ઉલ્લેખ કર્યો છે અને તે પૈકીની છ પ્રતિમાઓ આદિનાથ અને બાકીની આઠ પ્રતિમાઓ પૈકી શાંતિનાથ, નેમિનાથ, પાર્શ્વનાથ અને મહાવીર એ દરેક તીર્થંકરની બબે પ્રતિમાઓ હોવાનું આ લેખ પરથી સ્પષ્ટ થાય છે.
- ૨ પ્રતિમાલેખ નં. ૫ અને ૧૩માં સૂરિનું નામ યસાઈ અથુ હોય તેમ જાણે છે, જ્યારે લેખ નં. ૧૪, ૧૫, ૧૬માં સૂરિના નામનો ઉલ્લેખ નથી.
- ૩ આ એ જ સૂરિ જાણે છે કે જેમણે સવન ૧૨૯૧માં નાગાર્જુનકૃત 'ચોમસ્તનાલા' પર વલ્લિ સ્તંભી હોવાનું નોંધાયું છે. (મો. ૬૦ રેસાઈકૃત જૈન સાહિત્યનો સંશ્લિષ્ટ ઇતિહાસ, પૃ. ૩૬૭, પરિચ્છેદ ૫૦૧.)
- ૪ શ્રી જિનદત્તસૂરિ સં. ૧૨૬૫માં વાયટ (વાયક) ગામમાં થયા. તેમણે 'વિવેકવિલાસ' નામનો ગ્રંથ રચ્યો છે. તેઓ વરુણાશ્વની સાંધ શરૂબની યાત્રાએ ગયેલા સૂરિઓ પૈકીના એક હતા એમ સુકૃતસંપીર્નનમાં જણાવ્યું છે. અવદેવસૂરિ તેમના શિષ્ય હતા (જે. સા. સં. ઇ. ૫૦ ૩૪૧, પરિ. ૪૬૬). અવદેવસૂરિનો ઉલ્લેખ અહીં લેખ નં. ૬માં થયેલો છે.
- ૫ અહીં સૂરિના નામમાં એક અક્ષર યસાઈ ગયો છે, પરંતુ આ જ લેખમાં તે સૂરિના શિષ્યનું નામ જિનેસરસૂરિ હોવાનું નોંધાયું છે તે પરથી અનુમાન થાય છે કે આ સૂરિ જિનેસરસૂરિ(જિનેશ્વર)ના ગુરુ ખરતરગચ્છના જિનપતિસૂરિ હોવા જોઈએ. આ સૂરિએ શ્રેષ્ઠ નેમિન્દ્ર ભાદ્રમાસિકને જૈનધર્મી બનાવ્યા હતા. આ યોગિના પુત્રે સં. ૧૨૫૫માં તેમની પાસે દીપ્તા લઈ તેમના પદ્મપર શિષ્ય જિનેશ્વરસૂરિ નામે પ્રસિદ્ધ થયા (જે. સા. સં. ઇ. ૫૦ ૩૪૦, પરિ. ૪૬૩).
- ૬ જુઓ ટિપ્પણ નં. ૩. અવદેવસૂરિ ચોનવિધાના ભારે ભણકાર હતા (જે. સા. સં. ઇ. ૫૦ ૩૪૧, પરિ. ૪૬૬).
- ૭ આ સૂરિએ પ્રાકૃતમાં 'પદમભાગદિન' રચ્યુ હતું. તેની એક હરનામત છાણીમાં પ્રવલેક કાલિવિજય છ પુરતક-ભંડારમાં છે (જે. સા. સં. ઇ. ૫૦, પૃ. ૩૪૦, પરિ. ૪૬૧).

મ.....(સરિ)	૫
યસોભદ્રસરિ	૧૭
રત્ન(વ)તસરિ	૪
વિશ્વધ્રમસરિ	૧૭
(સો)મયંદસરિ	૬
હરિમલસરિ (ગલ્પોધરમગ)	૧૮
હરિભદ્રસરિ (ગલ્પોધરમગ)	૩
હેમલિલકસરિ	૧૧

અમલોનાં નામ

(૧) કનાપદર્શીય	૧૨
(૨) ગલ્પોધર	૩, ૧૮
(૩) બુદ્ધ	૧૦
(૪) અમલો	૧
(૫) વાપટીય કે વાપટ	૨, ૬

જ્ઞાતિઓ^{૧૦} અને અમલો^{૧૧}નાં નામ

૧ ૬૦ (ક્રકર) (અટક)	૧૨, ૧૮
૨ મોદ (જ્ઞાતિ)	૩, ૧૮
૩ રાણુ (અટક)	૩
૪ શ્રાવક (જ્ઞાતિ)	૭
૫ શ્રીમાલ—લી (જ્ઞાતિ)	૪, ૬, ૧૧, ૧૪

- ૮ અંકમલમાં વિશ્વધ્રમસરિ નામના સુદિ થઈ ગયા છે. તેમના એક સિખ પદ્યમલસરિએ પ્રનિસુવતવરિત (પિટલન હરનપ્રતીનો વિપોટ ૫૦ ૩ (૧૮૮૪-૮૬), નં ૩૦૨ અને કુચુવરિત (જેની સં ૧૩૦૪ની હસ્તપ્રત નેસસમેરના બંદારમાં છે) રચ્યાં હતાં (જે સં ૧૦ ૬૦, પૂં ૩૬૧, પરિં ૫૬૬) આ લેખના વિશ્વધ્રમસરિ ઉપરુક અદ્યમલસરિના સુરુ હોવાનું અનુમાન છે.
- ૯ આ લેખના (સો)મયંદસરિ પ્રસિદ્ધ વાદિરેવસરિના સિખ જયમલસરિના સિખ હોવાનું અમારું અનુમાન છે. સોમયંદસરિએ સં ૧૩૨૬માં કવસનાકર નામના ડંદના રૂપ પર ટીકા લખી હતી.
- ૧૦ લેખોમાં મોદ અને શ્રીમાલ—લીનો જ્ઞાતિઓ તરફ ઉલ્લેખ થયો છે. આ બંને જ્ઞાતિઓ તેના મૂળ ઉદભવસ્થાન— પ્રદેશ સાથે સંકળાયેલી છે. આ બંને જ્ઞાતિઓ ગુજરાતમાં જૈન તેમ જ જૈનેતર સમાજ સાથે સંકળાયેલી છે, પરંતુ જૈનેતર સમાજમાં મોદ અને શ્રીમાલ જ્ઞાતિ બ્રાહ્મણ અને વૈષ્ણવ વાલ્મીકીઓમાં જૈન પ્રચલિત છે તેમ જૈન સમાજમાં પશ્ચ તે જૈન વાલ્મીકીના વર્ને સાથે સંકળાયેલી છે. લેખોમાં નિર્ધારિત ક્રકર અને સાહ (શાહ) અટક ન્યાપારીવર્તની સૂચક છે.
- ૧૧ પ્રસ્તુત પાટુ પ્રતિમાલેખોમાં આગલી મેં (મેઈ), અહાં (અહાન), સા (શાહ) વગેરે અટકો ઓપચારિક હોવાથી તેમનો સમાવેશ આ સૂચિમાં કર્યો નથી.
- ‘મેઈ’ શબ્દ ગુપ્તોના અક્ષિલેખોમાં આપના શ્રીમંત વેપારીવર્ગ માટે પ્રયોજાયેલો જોવા મળે છે. તેઓ વેપાર ઉપસંત નાણાં ધીરધારનો ધંધો પશ્ચ કરતા હતા. આ અક્ષાલિહતને અનુસરતી ન્યક્તિ માટે ‘મેઈ’ શબ્દ લાસતમાં લાંબા અગ્રવર્તી પ્રચલિત છે. એનું કાલનું રૂપાંતર ‘સૈક’ શબ્દમાં મળે છે.
- અહાં એ ‘અહાન’, ‘અહાત્ત’, ‘અહસર’ વગેરેનું સરૂપ સંકલ્પે છે. લેખ નં ૫માંનો ઉલ્લેખ એ

૧૧૧ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુખ્યમહોત્સવ અન્ધ

સ્થળોનાં નામ

વિમ્બરજપુર ૨

સ્રીપુરુષોનાં નામ

સ્ત્રીઓનાં નામ

પદ્મવતિ	૧૩	વાવિણિ	૪
પાર્વતીદેવી	૧૩	સદગૃહદેવી	૧૬
માતૃરાત્રી	૯	સિંચારદેવિ	૧૧
માદકારણી	૬	હીરણ	૧૮
રાજી	૨		
ભૂચરદેવિ	૧૦	દુર્વંજના	૧૨

પુરુષોનાં નામ

આસલ	૯	રતન	૧૭
ઉદ્યાપાલ	૧૨	રતના	૧૩
કાકલ	૫	રવીલા	૧૦
કુજલ	૧૩	રાજસીલ	૩
ગૃપતા	૯, ૧૩	લખમસીલ	૧૬
દેકુ	૬	વકાળુ	૮
દેલાક	૧૮	વિગ્નચંદ્રસિંહ	૧૫
ધનપાલ	૧૫	વીરપાલ	૧૩
નયરસિંહ	૧૪	વીરમ	૧૪
નરસિંહ	૧૧	વીરજી (૧)	૨
નામપાલ	૩	સમરસિંહ	૧૭
પદ્મસિંહ	૧૩	સાંગચુ	૧૧
પાર્થ	૧૪	સાંગા	૧૦
પાસડ	૪	સીવસીંહ	૫
પાસદેવ	૧૩	સોહ	૧૭
બીમાલા	૧૦		

‘મહામાત્ય’ના અર્થમાં ઘટાવવામા આવે તો મહામાત્ય ‘કાકલ’ કાલ્લ અને આ સમયના કવિદ્વાસમાં તેનું દેનું અને કેટલું મહત્ત્વ વગેરે પ્રશ્નો ઉપસ્થિત થાય તેમ છે.

‘હકર’ શબ્દ યોગ્યકથ સમયના અભિલેખોમા મુજબતમાં સર્વપ્રથમ દરમોચર થાય છે. ‘હકર’ શબ્દ સ્પષ્ટતા માથના મુખી કે ભગીરદાસની સાથે વપરાતો હતો શામ્ભાતમાં તે નાના અને ગૌણ વર્ગના સ્થાનિક અભિકારી માટે વપરાતો હોવાનું માન્ય પડે છે. મુજરાતમાં હાલમા લુહાણા અને જાદિયા કોમ માટે તે સર્વમાન્ય અટક થઈ પડી હોય તેમ જાણે છે. હકર, હકરમાંનો ‘હક’ શબ્દ પ્રાકૃત છે અને તે વેપારીના અર્થમાં પ્રચોભતો. આ અર્થમાં તે ઈસુની પહેલી સદીના એક અભિલેખમાં દરલેખાયેલ છે (બોનિયર વિશિષ્ટસ ‘સંસ્કૃત કોશ’, પૃ. ૪૩૦).

‘રાણ’ (લેખ નં. ૩)ની અટક સંસ્કૃત ‘રાણક’માંથી ઉદભવેલી જાણે છે.

આ ધાતુ પ્રતિમાલેખોમાં મધ્યકાલીન ગુજરાતના વણિક વર્ગની વ્યક્તિઓનાં જે નામો મળે છે, તેનાં વર્ગીકરણો પરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે ઓપુરુષોનાં ધણાં સંસ્કૃત નામો મિશ્ર-સંસ્કૃત (Non-Sanskrit) - માં રૂપાંતર પામ્યા છે. વળી, તેમાંનાં કેટલાંક પ્રાકૃતમાંથી જાતરી આવેલાં જણાય છે, તો કેટલાક વિકૃત થયાં છે. સામાન્યતઃ આપણે આ નામોને ચાર વિભાગમાં વહેંચી શકીએ : (૧) શુદ્ધ સંસ્કૃત, (૨) અર્ધ કે મિશ્ર સંસ્કૃત, (૩) શુદ્ધ પ્રાકૃત, (૪) અર્ધ કે મિશ્ર પ્રાકૃત.

નાગપાલ, નરસિંહ, વીરપાલ, પદ્મસિંહ, ધનપાલ, પાર્થ, અમરસિંહ, રત્નવિજયસિંહ, પદ્મવતી વગેરે નામો શુદ્ધ સંસ્કૃતરૂપે વપરાતાં જોવા મળે છે; તો રાજસીહ, સીવસીહ, જયતા, રવીલા, ભીમાલા, રતના, વીરમ, નયરસિંહ, લખમસિંહ, રાજ, લલુદેવી, માતુરાદેવી, સિંગારદેવિ વગેરે મિશ્ર કે અર્ધસંસ્કૃતરૂપ ધારણ કરે છે. વીણચુ, પાસડ, કાકલ, દેકુ, વકચુ, આસલ, સાંગા, સાંગણુ, હુંવળના (?), કુજલ, પાસદેવ, સોહડ, દેહાક, વાવિણિ, માદકરણુ, પારલલુદેવી, સદગજદેવી, હીરલ વગેરે નામો શુદ્ધ તેમ જ મિશ્ર પ્રાકૃતના સ્વરૂપોમાં દુઝોચિર થાય છે.

જે નામોને અંતે સિંહ, પાલ, દેવી કે વતી શબ્દ આવે છે તે બહુધા તત્સમ સ્વરૂપ જાળવી રહ્યાં છે; દા. ૧૦, પદ્મસિંહ, વિજયસિંહ, સમરસિંહ, નાગપાલ, વીરપાલ, ધનપાલ, લુણુદેવિ, પદ્મવતી. પણ ક્યારેક આવાં નામોના પૂર્વે આવેલ સ્વરૂપ વિકૃત પાળુ થયા છે; દા. ૧૦ પાસદેવ, માતુરાદેવી, સિંગારદેવી, સદગજદેવી, સીવસીહ અને લખમ(લક્ષ્મણ)સીહ પણ આવાં જ વિકૃત નત્સમો છે. અહીં તદ્દલપ નામો 'લ' (દા. ૧૦, કાકલ, આસલ, કુજલ, હીરલ), 'ક' (દેહાક, ઉદલુકાકે), આ (સાંગા, રતના), 'ભા' (રવીલા, ભીમાલા), તા (જયતા), 'ડ' (પાસડ, સોહડ), 'ર' 'ચુ' (સાંગચુ, વકચુ, વીણચુ), 'દણિ' (વાવિણિ), 'લ' કે 'જી' (દેકુ, રાજ), 'મ' (વીરમ) વગેરે પ્રત્યયો લઈ રૂપવિધાન સાધતાં જણાય છે.

૧૨ હાં કંચ 'ડ' અતવાણા નામો બહુધા શક કે ગુર્જર ભવિષ્યક હોવાનું સૂચવે છે. હાં સંકળિયા તેમના મનને અનુમોદન આપતાં જણાવે છે કે પ્રાગ્વાત, ઓસવાલ તેમ જ ધરકર્કંડ જૈનોમાં તે સામાન્ય હોય છે. વિષયાત પેચદશાઠ રાજધાનની ગુર્જર પ્રતિમાંથી જાતરી આવ્યા હતા. ગુર્જરો મધ્ય એશિયામાંથી પ્રથમ પત્તનમાં વિચર થયા અને તે પછી ઉત્તરોત્તર તેઓએ રાજધાન અને ઉત્તર ગુજરાતમાં રણભાંતર કર્યું. સોલંકી સમય દરમ્યાન તેઓની રાજધાની અમલદારો તરીકે નિયુક્તિ મળી તેથી તેઓ ખૂબ પ્રતિષ્ઠા ને મહત્તા પામ્યા હતા. ગુજરાતના પ્રદેશને ગુજરાતનામાનિધાન અર્પણ કરવામાં તેઓનો ફાળો મહદ્ અંશે હોવાનું ધણાં વિદ્વાનો સ્વીકારે છે. આ પરદેશી ભવિષ્ય ભારતમાં વિચર થયા પછી ભારતના ધનર ધર્મોની આફેક જન ધર્મને પણ અગ્રીકાર કર્યો હોવાનો સંભવ છે. (દા. ૧૦ સંકળિયા સ્ટીક કન હિરોરિકલ એન્ડ કંચરલ ભ્યાંસાટી એન્ડ ઇન્નોસાટી ઓફ ગુજરાત (૧૬૪૬, પૃ. ૧), પૃ. ૧૪૦ તથા 'ઓરિનિન ઓફ ગુજરાત' જર્નલ ઓફ ગુજરાત રિસર્ચ સોસાયટી, ૧૯૪૬, પૃષ્ઠ ૮૨-૮૭)



અંબડકથાના આંતર પ્રવાહો

સોમાલાઈ પારખ

જૈન પુરાણવિદ્યામાં અંબડ વિદ્યાધરની કથા અતિ મહત્વની છે, પણ તેના તરફ વિદ્વાનોનું યોગ્ય ધ્યાન નહોતું. જોયું છે તેટલું જ્ઞાન દોરાયું નથી એટલું જ નહિ, પણ પ્રસિદ્ધ ભારતીય વિદ્યાવિદ પ્રો. બલમદિંડો અને પ્રો. એ. વેળરે ભારતીય લોકકથાની પરંપરાની ચર્ચામાં જેનો સારો એવો ઉલ્લેખ કર્યો છે તેવી અનિરત્નસુરિ-વિરચિત ગદ્યપદ્યકૃતિ ‘અમ્બજ્જવરિચ’ની સમીક્ષિત આજ્ઞાતિ પણ આપણે તૈયાર કરી શક્યા નથી. જૈન આગમો જેટલું જ સાર્વજનિક ઇતિહાસની સામગ્રીમાં સમૃદ્ધ, આચાર્ય હેમચન્દ્રાચાર્યકૃત ‘ત્રિપદ્ધિશલાકાપુરુષ ચરિત્ર’ મહાકાવ્ય છે, અને છતાંય, ડો. હેલન જોહાન્સને તેનો કરેલો અંગ્રેજી અનુવાદ અને આત્માનંદ જૈન સભા-ભાવનગર તરફથી પ્રસિદ્ધ થયેલો તેનો ગુજરાતી અનુવાદ—આ અનુવાદો દ્વારા જ એ મહાકાવ્ય-વિષયક અધ્યયન અને સંશોધન ચાલે છે, પણ તેની સમીક્ષિત આજ્ઞાતિ હજી આપણી પાસે તૈયાર નથી. આવી જ સ્થિતિ અંબડકથા-વિષયક ‘અમ્બજ્જવરિચ’ની છે. તેરમા શતકમાં રચાયેલી આ કૃતિની ઓપેલી પ્રાત અનિમાનવિજયે સંપાદિત કરી, શ્રીસત્યવિજય અન્ધમાલામાં અન્યાક ૧૧ તરિકે, ઈ. સ. ૧૯૨૮માં પ્રસિદ્ધ કરી છે. આ જ સરકૃત કૃતિનો જૂની ગુજરાતીમાં વાચક મંગલમાણિક્યે કરેલો અનુવાદ (વિ. સં. ૧૬૩૯ = ઈ. સ. ૧૫૮૩), પ્રો. બલવંતરાય ક. ઠાકોરે સંપાદિત કરી ઈ. સ. ૧૯૫૩માં પ્રસિદ્ધ કર્યો છે. એ મારી ચર્ચામાં, સંસ્કૃત કૃતિ ‘અમ્બજ્જવરિચ’ અને પ્રો. બ. ક. ઠાકોર-સંપાદિત ‘અંબડ વિદ્યાધર રાસ’નો ઉપયોગ કર્યો છે.

અંબડકથાના બાહ્યસ્વરૂપ (Morphology) પર તેના પુરોગામી કથાઅન્થો—શુભાશ્વકૃત ‘બૃહત્કથા’, શ્રીસંજયસમણિ વાચકરચિત ‘વસુદેવ-હિંદી’, બુધસ્વામીકૃત ‘બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહ’, સોમદેવ-વિરચિત ‘કથાસરિત્સાગર’, શ્વેનેન્દ્રકૃત ‘બૃહત્કથામંજરી’, આચાર્ય હેમચન્દ્રાચાર્ય-વિરચિત ‘ત્રિપદ્ધિશલાકા-પુરુષ ચરિત્ર’, ‘પરિશિષ્ટ પર્વ’ આદિ અન્થો—ની સારી વ્યાપક અસર પડેલી છે, જ્યારે તેરમા શતક પછી, સંસ્કૃત કે જૂની ગુજરાતીમાં રચાયેલ, વિક્રમ-વિષયક વાર્તાઓ—‘સિંહાસનખત્રીસી’, ‘ચેતાલપખત્રીસી’ અને ‘પંચદંડગત’—પર આ અંબડકથાની પ્રભાવ અસર પડેલી છે. વિક્રમનાં ઉપધુકત ત્રણેય વાર્તાઓમાં તેમ જ દરેક વાર્તાઓની અલગ ઉપવાર્તાનાં સ્વરૂપહતન, આયોજન, કથાકથાઓ અને સાર્વજનિક પરંપરામાં

ધણું સામ્ય છે. ‘બુદ્ધકથા’, ‘વસુદેવ-હિંદી’, ‘બુદ્ધકથાઓકસંગ્રહ’ આદિ વાર્તાસંગ્રહોની માફક, અંબડકથા અને વિક્રમનાં વાર્તાચક્રોમાં, એક મુખ્ય વાર્તા છે, જે સમગ્ર કથાને એકસરે સાંધે છે અને કથાની સમાપ્તિ આ મુખ્ય વાર્તાના કથાનું દ્વાર થાય છે. મુખ્ય વાર્તામાંથી ઉપવાર્તાઓ ફટતી જાય છે. એક ઉપવાર્તામાંથી બીજી, અને બીજીમાંથી ત્રીજી એમ ઉપવાર્તાઓ કૂલ્યે જ જાય છે. એમાં દરેક વાર્તા સ્વતંત્ર વાર્તા તરીકેનું વ્યક્તિત્વ ધરાવે છે એટલું જ નહિ, પણ તે સમગ્ર કથાના સ્થાપલ્યના અંશ તરીકે તેને શોધા અર્પે છે. વિક્રમનાં વાર્તાચક્રો અને અંબડકથાનું સ્વરૂપધટન આ રીતે એકબીજા સાથે ધણું સામ્ય ધરાવે છે. અંબડકથામાં સિદ્ધાસનખત્રીસી, વેતાલખત્રીસી અને પંચદંડછત્રની વાર્તાઓના તાણાવાણા સુધઃ રીતે વણાયેલા છે.

જેમ વિક્રમ અનેક પ્રકારના અનંતરામ અને અવરોધોમાંથી પુરુષાર્થ અને પરાક્રમો વડે બદાર આવે છે, તેમ અંબડ પણ એક વીર તરીકે અનેક મુશ્કેલીઓનો સામનો કરી, ધણું સાદસ કરે છે. વિક્રમ અને અંબડ બન્ને કાલ્પનિક વીર પાત્રો છે, છતાં તેઓના આંતર વ્યક્તિત્વ દ્વારા તેઓ જીવંત-જનમની નરવરતી વ્યક્તિઓ હોય એવી છાપ આપણા મન પર પડે છે. વાસ્તવિક જીવનમાં માનવી અનેક મુશ્કેલીઓના જતરડામાંથી પસાર થઈ, અનેક પ્રકારની કસોટીઓમાંથી તરી પાર ઊતરી જે તેજસ્વી, જાલ્ય અને પ્રાણુવાન વ્યક્તિત્વની છાપ આપણા મન પર પાડે છે, તેવી જ માન અને પ્રશંસાની ભાવના, વિક્રમ અને અંબડ આપણા હૃદયમાં પેદા કરે છે.

પ્રો. બે. કે. હાકોરે અંબડકથા વિષે આ પ્રમાણે વિધાન કર્યું છે^૧ :

‘.....સિદ્ધાસનખત્રીસી’ નામે આપણા રાસજૂથમાં આજુ જરૂરી પ્રથમપહેલું સ્થાન આ ‘અંબડ વિદ્યાધર રાસ’નું છે; સિદ્ધાસનને જે બત્રીસ પૂતળીઓ છે, જેમાંની દરેક પોતાનો વારો આવતાં એક કથાનક કહે છે. એ બત્રીસ પૂતળી મળી કોણુ હતી, અને સિદ્ધાસનમાં ક્યારે શાને જેનદ્રાન્ત્રજાગ્રદ ગઈ, તેની કથા જ આ ‘અંબડ વિદ્યાધર રાસ’. એ બત્રીસ પૂતળીઓ તે અંબડ વિદ્યાધરની બત્રીસ રાણીઓ. અંબડ એક સામાન્ય નિર્ધન સાધનહીન હાત્રિયમાંથી મદામોટો રાજા અને અનેક અલૌકિક વિદ્યાઓનો જ્ઞાતા વિદ્યાધર કેવી રીતે થયો તથા આ એક પછી એક આ બત્રીસ રાણીઓને કેવી રીતે પરણ્યો, તે સર્વ અદ્ભુત બનાવોની કથા તે જ આ ‘અંબડ વિદ્યાધર રાસ’.....

આમ, પ્રો. હાકોરે અંબડકથાને ‘સિદ્ધાસનખત્રીસી’ સાથે ધણું સામ્ય ધરાવતી, ‘સિદ્ધાસનખત્રીસી’ની પૂર્વઆવૃત્તિસભી ગણાવે છે. પણ ‘પંચદંડછત્ર’—વિષયક વિક્રમનાં વાર્તાચક્રના મારા અધ્યયન દરમ્યાન અંબડકથાનું ‘પંચદંડછત્ર’ સાથે મને ધણું સામ્ય લાગ્યું છે. અનિરત્નસુરિએ ‘અંબડચરિત્ર’ની પોતાની સંસ્કૃત કૃતિની પુષ્ટિકામાં ‘પંચદંડછત્ર’ અને ગોરખયોગિનીના સાત આદેશનો ઉલ્લેખ આ પ્રમાણે મળે છે :

યતપુર્વાનુગ્મ્યિન્યાં સુચરિતવિજયી વિક્રમાદિત્યરાજા,

વૈતાલ્યે વસ્ય તુષઃ કનકનરમદાદિદિગ્ધરે પુત્રિકાભિઃ ।

અસ્મિન્નાકુટ્ટ દર્બે નિજશિરસિ દધૌ પચ્ચદ્વંદ્વાતપત્તં

ચક્રે વીરાધિવીરઃ શિતિલમટ્ટણાં સોઽસ્તિ સંવત્સરક્રઃ ॥ ૩૬ ॥

શ્વયં ગોરલયોગિની વચનતઃ સિદ્ધોઽમ્બઃ કષ્ટિયઃ

સત્તાદેશલકા સકૌતુકમરા મૃતા ન વા માયિનઃ ।

દ્વાવિશત્તિપુત્રિકાધિચરિતં ચદ્ ગણપત્યેન તન્ ।

ચક્રે શ્રીમુનિરત્નસુરિવિજયસ્તદ્વાચ્યમાનં કુપૈઃ ॥ ૩૭ ॥

હવાચાર્યશ્રીમુનિરત્નસુરિવિચરિતે અમ્બઢચરિતે ગોરલયોગિનીદસસત્તાદેશલકાઅમ્બઢકથાનકં સમ્પૂર્ણમ્ ॥

‘પંચદંડગ’ના વાર્તાવિક્રમાં દમની ગાહણ, જાદુઈ દંડની રેખા દોરી વજની દીવાલ ઊભી કરે છે. વિક્રમ તેના પરાક્રમી સૈન્ય વડે પણ એ દીવાલ તોડી શકતો નથી, ત્યારે તેણે દમનીને બોલાવી પૂછ્યું કે, આ દીવાલ કેવી રીતે તોડી શકાય? દમનીએ કહ્યું કે, મારા પાંચ આદેશનું પાલન કર; મેં આપેલા પાંચ આદેશ તું પૂરા કરીશ તો આ વજની દીવાલ તું તોડી શકીશ. અંબાકથામાં પણ અંબા ગોરખ-યોગિની પાસે આવે છે અને પોતે નિર્ધન હોઈ, ધન અને શિક્ષિતિની યાચના કરે છે. ગોરખયોગિની તેની પાસે એક શરત મૂકે છે કે, મારા આપેલા સાત આદેશનું જો તું પાલન કરીશ તો તું અનેક પ્રકારની વિદ્યાઓ અને અખૂટ ધન પ્રાપ્ત કરી શકીશ. આમ, બંને વાર્તાઓની મુખ્ય કથા લગભગ સરખી છે.

આ આદેશ સાહસ અને પરાક્રમો કરનાર વીર અને તેજસ્વી વ્યક્તિઓના માર્ગમાં મૂકવામાં આવતા અનંતરાય અને અવરોધો જ છે, એમ કહી શકાય. ક્ષેત્રંકરની ‘સિદ્ધાસનદ્વાનિકા’ ઓદ્યા શતકમાં આપણને પ્રાપ્ત થઈ તે પહેલાં ‘સિદ્ધાસનબત્રીશી’ની કેટલીક વાર્તાઓ પ્રાચીન સાહિત્યમાં સારી પેઠે પ્રચલિત હતી; અને વાર્તાનાયક વિક્રમના માર્ગમાં અનેક અનંતરાયો આવતા, એવા ઉદ્દેશ્ય મળે છે. ભોજ રાજ્ય જેવો સિદ્ધાસન પર બેસવા બળ્ય છે કે, તરત જ સિદ્ધાસનની પૂતળીઓ એક પછી એક ભોજને રાજ્ય વિક્રમનાં સાહસ અને પરાક્રમોની વાર્તા કહે છે; અને દરેક પૂતળી રાજ્ય ભોજ સમક્ષ એક અવરોધ મૂકે છે કે, જો તું આવાં સાહસ અને પરાક્રમો કરી શકે તો જ આ સિદ્ધાસન પર બેસ. આવી રીતે, રાજ્ય ભોજના માર્ગમાં બત્રીશ અનંતરાય ઊભા કરવામાં આવે છે. ‘વેતાલપચીસી’નું વાર્તાવિક્રમ વિક્રમનાં સર્વ વાર્તાવિક્રમોમાં પ્રાચીન છે એટલું જ નહિ, પણ હારતીય લોકવાર્તાની પ્રાચીનમાં પ્રાચીન કેટલીક વાર્તાઓનાં પ્રતિરૂપ આ વાર્તાવિક્રમમાં મળે છે. લોકમુખે પહેલાં સાહિત્ય તરીકે (floating literature તરીકે) ‘વેતાલપચીસી’ની વાર્તાઓ ઈસવી સનની પહેલી કે બીજી સદી પૂર્વેની હોય એમ જણાય છે. આ વાર્તાવિક્રમમાં વિક્રમ મૃતદેહને ખબે મૂકી, બોલ્યા વિના, તેને ઊંચકાને ચાલે છે. મૃતદેહમાં પ્રવેશેલા વેતાલે વિક્રમ સમક્ષ એવી શરત મૂકી હતી કે, મૃતદેહને ખબે ઊંચકા, બોલ્યા વિના જો તું નક્કી કરેલા સ્થળે પહોંચીશ તો તું મને છૂટી શકીશ. વિક્રમ આ પ્રકારની સિદ્ધિ પ્રાપ્ત ન કરી શકે તે માટે, મૃતદેહમાં પ્રવેશેલા વેતાલે વિક્રમને એક પછી એક વાર્તાઓ કહેવા માંડી, અને દરેક વાર્તાના અન્તે તે એવી સમસ્યા કે કોયડો મૂકતો કે જેથી તેના ઉકેલ માટે વિક્રમને મૌનનો ત્યાગ કરી બોલવું પડતું. આવી રીતે તે પચીસ વખત આવી કસોટીએ ચડ્યો, પણ અન્તે વિક્રમ વેતાલની આ શુક્રિત સમજી ગયો અને છેલ્લે, વેતાલે તેને બોલાવવા અનેક પ્રયત્ન કર્યા છતાં તે વગર બાંહેધે ધારેલા સ્થળે પહોંચી ગયો. આમ, ‘વેતાલપચીસી’માં સમસ્યા કે કોયડાના સ્વરૂપમાં, વીર પાત્રના માર્ગમાં અનંતરાય કે અવરોધો ઊભા કરવામાં આવે છે.

અંબાકથામાં, અંબા ગોરખયોગિની પાસે જઈ, ધન, વિદ્યા અને શિક્ષિતિની યાચના કરી, એટલે ગોરખયોગિનીએ અંબાને પોતે આપેલા સાત આદેશનું પાલન કરવા કહ્યું. પહેલા આદેશમાં ગોરખયોગિનીએ આદેશ આપ્યો કે, દે, અંબા, તું પૂર્વ દિશામાં જા અને ત્યાં ગુણવર્ધન વાડીમાં આવેલા શતશર્કરા નામના વૃક્ષનું પાકું ફળ લઈ આવ. આ આદેશનું પાલન કરતાં, અંબા ભદ્રાવલી નામની જાદુઈ વિદ્યાઓની જાણકાર ભ્રાતા સંપર્કમાં આવ્યો. ભદ્રાવલીએ અંબાને કહ્યું કે, તું મારી પુત્રી ચંદ્રાવલી સાથે કંડુકની રમત રમ અને રમતમાં જો તું જીતીશ તો તે તને પરચ્છશે; અને જો તું હારીશ તો તારે ચંદ્રાવલીની સેવા કરવી પડશે. અંબા રમતમાં ચંદ્રાવલીને જીતી ગયો; અને તે ચંદ્રાવલીને પરચ્છો તેમ જ તેની પાસેથી નભગામિની, આકર્ષિણી, કામિની અને ચિતિત-રંપકરા—એ ચાર જાદુઈ વિદ્યાઓ પણ પામ્યો, અને શતશર્કરા વૃક્ષનું પાકું ફળ પણ મેળવી શક્યો. ‘પંચદંડગ’ની વાર્તામાં દમની ગાહણ

વિક્રમને પોતાની પુત્રી દેવદમની સાથે સારિપાશ છૂત રમવા આદેશ આપે છે. એમાં એવી શરત હોય છે કે, જો દેવદમની હતો તો વિક્રમે તેની સેવા કરવી; પથુ જો વિક્રમ હતો તો વિક્રમ દેવદમનીને પરણે. છેવટે વિક્રમ જીત્યો અને દેવદમનીને પરણ્યો. અંબિકાકથાની ઉપર્યુક્ત વાર્તા સાથે ‘પંચદંડ’ની આ પહેલી વાર્તાનું ધણું સામ્ય છે.

અંબિકા ગોરખયોગિનીને બીજી વખત મળ્યો ત્યારે ગોરખયોગિનીએ અંબિકાને બીજો આદેશ આપ્યો કે, દક્ષિણ સાગરમાં હરિભંધ નામના દ્વીપમાં રહેતા કમલકાંચન નામના યોગી પાસેથી ‘અંધારી’ નામનું જાદુઈ વસ્ત્ર લઈ આવ. આ આદેશ સિદ્ધ કરતાં, અંબિકા રોલ્લપુર પટણના રાજા હંસરાજની પુત્રી ગુણવતીના સમાગમમાં આવ્યો. આ ગુણવતીને સૂર્ય તરફથી જાદુઈ કાંચળી ભેટ મળી હતી. આ કાંચળી અજેશ હતી. ગુણવતી અને તેની બીજી સાત સખીઓ સરસ્વતી પંડિતા નામની જાદુઈ વિદ્યાઓની જાણકાર બ્રાહ્મણુ સુને લાં બાણવા જતી હતી. સરસ્વતીએ, યોગિનીઓ પાસેથી જાંચી જાતની સિદ્ધિ પ્રાપ્ત કરવા, તેની ઉપર્યુક્ત આઠેય વિદ્યાધિનીઓનું યોગિનીઓને બલિદાન આપવા યુક્ત સંકેત કર્યો હતો. ગુણવતીએ આ સંકેત જાણ્યો અને જાદુઈ કાંચળીની મદદથી તે અને તેની સખીઓ જતી મઈ અને યોગિનીઓ સરસ્વતી પંડિતાનો ભક્ષ કરી મઈ. આ આઠકથાનું પ્રતિરૂપ આપણને ‘પંચદંડ’ની ‘જાગ્રુદેક’ની વાર્તામાં મળે છે. સરસ્વતી પંડિતા જામાદે સાથે, અને ગુણવતી રાજકુમારી વિક્રમ સાથે સામ્ય ધરાવે છે.

ત્રીજા આદેશમાં, ગોરખયોગિનીએ અંબિકાને આદેશ આપ્યો કે, સિદ્ધલદ્વીપમાં સોમચંદ્ર રાજાની પુત્રી ચંદ્રપદ્મા પાસે રત્નમાલા છે તે તુ લઈ આવ. આ રત્નમાલાની વાર્તા ‘પંચદંડ’ની ‘અભયદંડ’ અથવા ‘રત્નમંજૂષા’ની વાર્તાની પૂર્વ આકૃતિ છે. ‘અંબિકાકથા’ની ચંદ્રપદ્મા ‘પંચદંડ’માં રત્નમંજૂરીના પાત્ર તરીકે આવે છે. બન્ને વાર્તાઓમાં રત્નમાલા અને રત્નમંજૂષા જાદુઈ વિદ્યાના પ્રતીકરૂપ છે.

ચોથા આદેશમાં, ગોરખયોગિનીના આદેશ પ્રમાણે, અંબિકા નવલક્ષ્મી પાટણમાં બોહિચ્છ નામના વણિકને લાંથી નવલક્ષ્મી માકડી લેવા જાય છે. બોહિચ્છ વણિક્યાની પુત્રી રૂપિણી પાસે આ માકડી હતી. રૂપિણીએ અંબિકાને કહ્યું કે, હું તને સિદ્ધિકરી વિદ્યા આપું છું. તે વિદ્યા વડે નગરના રાજા વિમલચંદનને અજાણેય બનાવ અને પંચી તેને તેનું મૂળ સ્વરૂપ આપવાનો. દંભ કરી, તેની પાસે તેની વીરમતી નામની પુત્રી પરણવાની યાચના કરજે. અંબિકા રૂપિણીના કથા પ્રમાણે યુક્તિ કરી, એટલે રાજાએ પ્રસન્ન થઈ અર્ધ રાજ્ય અને પોતાની પુત્રી વીરમતી અંબિકાને આપ્યાં. અંબિકાની સિદ્ધિવિદ્યાથી આકર્ષાઈ રૂપિણી તેની માકડી સાથે અંબિકાને પરણી.

યોગિનીના પાંચમા આદેશ પ્રમાણે, અંબિકા સોરઠમાં આવેલા દેવકા પાટણમાં, ત્યાંના રાજા દેવચંદ્રના પ્રધાન શુદ્ધિસાગર પાસેથી રવિચંદ્ર નામનો દીપ લાવવા જાય છે. અંબિકા દેવકા પાટણમાં જઈ, એક માલજીને લાં ઉતારો કર્યો. માલજી મારફતે અંબિકા જાણ્યું કે, લાંના રાજા અને પ્રધાન મહાવ્યાધિથી પીગ્રતા હતા. અંબિકા પોતાની સિદ્ધિવિદ્યાપ્રભાવથી નગરનાં ધણાં દુઃખી લોકનાં દુઃખદર્દ દૂર કરવા માંડ્યાં. માલજી આ વાત રાજા અને પ્રધાનને કહી. રાજાએ અંબિકાને પોતાની પાસે બોલાવ્યો. અંબિકા રાજા અને પ્રધાનના વ્યાધિની વાત જાણી, અને કહ્યું કે, રાજપુત્રી અને પ્રધાનપુત્રી મને પરણાવવામાં આવે અને અર્ધ રાજ્ય આપવામાં આવે તેમ જ પ્રધાન તેમની પાસેનો રવિચંદ્ર દીપ મને આપે તો તમારા બન્નેનો જીવલેજી વ્યાધિ હું મટાડું. રાજા અને પ્રધાને અંબિકાની શરતો કબૂલ કરી. અંબિકા રાજા અને પ્રધાનને સિદ્ધિવિદ્યાપ્રભાવથી વ્યાધિમુક્ત કર્યાં; અને રાજપુત્રી, પ્રધાનપુત્રી, તેમ જ માલજીપુત્રી (પોતે જ માલજીને લાં જીત્યો હતો તેની પુત્રી) અને રવિચંદ્ર દીપ લઈ પાછો ફર્યો.

ગોરખયોગિનીએ અંબિકાને છઠી વાર આદેશ આપ્યો કે, કૂર્મકરોડ નગરમાં દેવચંદ્ર રાજા રાજ્ય કરે

છે. લાંબા સોમેશ્વર નામના વિષ્ર પાસે સર્વાર્થસંકર નામનો નન્દર્ષ દંડ છે, તે તું લઈ આવ. અંબડે પોતાના ખેયની સિદ્ધિ મટે પ્રવાસ આદર્યો. રસ્તામાં તે એક યોગીના સમાગમમાં આવ્યો. યોગી પાસે બે કંબા હતી—એક રક્ત કંબા અને બીજી શ્વેત કંબા. રક્ત કંબાના પ્રદારથી હરિણી હોય તે સ્ત્રી બની જતી અને શ્વેત કંબાના પ્રદારથી, સ્ત્રી હોય તે હરિણી બની જતી. યોગી ધૂર્ત હતો. તેણે જિંઘા પ્રકારની સિદ્ધિવિદ્યા પ્રાપ્ત કરવા કલિંગ દેશના બોજકટ નગરના રાજાનું યત્નમાં બલિદાન આપ્યું હતું અને તે રાજાની પુત્રીને હરી ગયો હતો. તે રાજપુત્રીને યોગી હંમેશાં હરિણીના સ્વરૂપમાં રાખતો. અંબડે યોગીને હણી, રાજપુત્રીને છોડાવી અને રક્ત કંબા તેમ જ શ્વેત કંબા પ્રાપ્ત કરી.

આમળ પ્રવાસ કરતાં, અંબડ કુંભકરોડિ નગરમાં આવી પહોંચ્યો. લાં આવી તેણે સોમેશ્વર વિષ્રનું ઘર શોધ્યું, પણ કોઈએ તેને તેનું ઘર બતાવ્યું નહિ. રાત્રે તે નગર બહાર એક કામદેવના મંદિરમાં સૂતો હતો, લાં મોટી રાત્રે, સોમેશ્વરની પુત્રી ચંદ્રકાન્તા આવી. જેવી તે મંદિરમાં પ્રવેશી કે તરત જ ક્યાંકથી બીજી ત્રણ પૂતળીઓ પ્રગટ થઈ. એ ચારેય સખીઓ પાતાળમાં જવા વાતચીત કરતી હતી તેવામાં અંબડે છુપાઈને મોટી ધૂમ પાડી. સર્વ સખીઓએ તપાસ કરી તો અંબડ મળી આવ્યો. સખીઓએ પચશીર્ષે એ નામથી અંબડને એક મજૂર તરીકે લીધો. બધાં બળદ વિનાની ગાડીમાં બેઠાં અને ગાડી આપોઆપ ચાલવા લાગી. અંબડે પોતાના પ્રભાવથી રસ્તામાં વચ્ચે ગાડી અટકાવી. છેવટે, ચંદ્રકાન્તા આદિ સખીઓએ પોતાની નન્દર્ષ વિદ્યા તેને શીખવી ત્યારે ગાડી આમળ ચાલી. સર્વ પાતાળમાં ગયાં. લાં નામશ્રી અને વાસવદત્તા નામની બે સખીઓએ સર્વનું સ્વાગત કર્યું, પણ પૂર્વ અંબડે પોતાની પાસેના નન્દર્ષ ક્લચ્ચૂર્ણથી નામશ્રીને રાસબી બનાવી, અને નન્દર્ષ શ્વેત કંબાના પ્રદારથી અન્ય સર્વ સખીઓને હરિણી બનાવી દીધી; અને અંબડ પોતે છત્રોમાનો ગાડી લઈ નાસી છૂટ્યો. સર્વ સખીઓ બેમાકળી બની પંચશીર્ષે (અંબડ)ને શોધવા લાગી, પણ અંબડ મર્યો નહિ. છેવટે, રાસબી બનેલી સખી પાતાળમાં રહી અને બીજી સર્વ કુંભકરોડિમાં આવી પહોંચી. ચંદ્રકાન્તા છાત્રી રીતે સોમેશ્વરના ઘરમાં પેસી ગઈ અને બાકીની સખીઓ કામદેવના મંદિરમાં ગઈ. વગર બળદે પોળમાં ગાડી હાંકતા અંબડને રાજાએ બોલાવી, ચંદ્રકાન્તાને સ્ત્રીસ્વરૂપમાં લાવવા વિનંતી કરી. એટલે અંબડે શરત કરી કે, જે રાજા, તમારી પુત્રી અને પરણાવો અને તમારું અર્ધું રાજ્ય આપો તેમ જ ચંદ્રકાન્તા તેની પાસેનો સર્વાર્થસંકર દંડ અને આપે તો જ હું ચંદ્રકાન્તા અને તેની સખીઓને સ્ત્રીસ્વરૂપમાં લાવું. રાજાએ તેમ જ ચંદ્રકાન્તાએ અંબડની શરત કબૂલ કરી; એટલે અંબડે રક્ત કંબાના પ્રદારથી ચંદ્રકાન્તા અને અન્ય ત્રણ સખીઓને સ્ત્રી બનાવી. રાજાએ પોતાની પુત્રી અંબડને પરણાવી અને પોતાનું અર્ધું રાજ્ય તેને આપ્યું. ચંદ્રકાન્તા અને તેની ત્રણ સખીઓ અંબડને પરણી અને ચંદ્રકાન્તાએ તેને પોતાનો સર્વાર્થસંકર દંડ આપ્યો. ચંદ્રકાન્તાની વિનંતીથી અંબડે નામશ્રીને રાસબીમાંથી સ્ત્રી બનાવી, એટલે નામશ્રી અંબડને પરણી અને પોતાની પાસેનો હર્ષદંડ તેણે અંબડને આપ્યો.

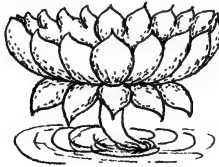
આ આખી વાર્તા ‘પંચદંડ’ની ‘વિષાપહાર દંડ’ની વાર્તાને ધણી રીતે મળતી છે. ‘વિષાપહાર દંડ’ની વાર્તામાં પણ વિક્રમ ચાર સખીઓના દૂત તરીકે પાતાળમાં જાય છે, સ્નાન કરવા સરોવરમાં પડેલી સખીઓનાં વસ્ત્ર લઈ નાસી જાય છે, અને નામકન્થાને પરણવા આવેલા વરરાજાનું દરજી કરે છે. છેવટે સર્વ સખીઓ વિક્રમને પરણે છે અને નામકન્થા પોતાનો વિષાપહાર દંડ વિક્રમને આપે છે. અંબડકથાનું ઉપયુક્ત વસ્તુ ‘પંચદંડ’ની આ વાર્તાના વસ્તુ સાથે સારા પ્રમાણમાં સામ્ય ધરાવે છે.

સાતમા આદેશમાં ગૌરખોળિની અંબડને સોપારાના રાજા ચંડેશ્વરનો મહામુકુટ લાવવાનો આદેશ આપે છે. અંબડ સોપારા જઈ, મોહક રૂપ ધારણ કરી, રાજા ચંડેશ્વરની પુત્રીને મોહિત કરે છે. મોહ પામેલી રાજકુંવરી સુરસુંદરી અંબડને પરણવાનો નિશ્ચય કરે છે. રાજા આવા વટેમાર્ગને પોતાની પુત્રી

પરજીવવા હમીતો નથી, અને તેણે અંબડને કેદ પકડવા સૈનિકો મોકલ્યા. અંબડ અને સૈનિકો વચ્ચે યુદ્ધ થતાં સૈનિકો હારી ગયા. રાજા અંબડની જાદૂઈ અને સિદ્ધિવિદ્યાઓના પ્રભાવથી અંબડ થયો અને પોતાની પુત્રી તેને પરજીવી અને સિદ્ધિવિદ્યાના પ્રતીકરૂપ પોતાનો મહામુકુટ પણ તેને ભેટ આપ્યો.

આ રીતે, અંબડકથા જૂની ગુજરાતીમાં અવતાર પામેલી 'સિદ્ધાસનમત્રીશી', 'વેતાલપત્રીસી' અને 'પંચદાંડ' જેવી વિક્રમની વાર્તાઓ પર બાધક અસર કરનાર કથા છે; જ્યારે અંબડકથાનું વસ્તુ 'બુદ્ધકથા', 'વસુદેવ-હિંદી', 'બુદ્ધકથાશ્લોકસંગ્રહ', 'કથાસરિત્સાગર' અને 'બુદ્ધકથામંજરી' આદિ કથાક્રમોની અસરથી વિકાસ પામ્યું છે. ઉપર્યુક્ત સર્વ વાર્તાક્રમોમાં જાદૂઈ વિદ્યા એ મુખ્ય કથાધટક (Motif) તરીકે પ્રયોગનું છે. અંબડકથામાં અંબડ અનેક સિદ્ધિવિદ્યાઓ અને જાદૂઈ વિદ્યાઓ પ્રાપ્ત કરી માટે તે વિદ્યાધર (Holder of Magic Sciences) કહેવાયો. સિદ્ધિવિદ્યાના પ્રતીકરૂપ વેતાલ અને વિક્રમ, એ વિક્રમનાં વાર્તાયુક્તોને સળંગસત્રથી સાંધતાં પાત્રો છે. વિક્રમ એ કોઈ રાજા, મહારાજા કે સમ્રાટ હતો કે કેમ એ સમસ્યા બાજુએ રાખીએ તો, તે સર્વ જાદૂઈ વિદ્યાઓમાં પારંગત એક વિદ્યાધર હતો, એમ વિક્રમ-વિષયક વાર્તાયુક્તોમાંથી નિષ્પન્ન થાય છે; અને 'બુદ્ધકથા' તેમ જ 'કથાસરિત્સાગર'ની વાર્તાઓનાં નાયક નરવાહનદત્ત, 'વસુદેવ-હિંદી'નો નાયક વસુદેવ, અને આચાર્ય યુનિરત્નસરિ-વિરચિત 'અંબડ-ચરિત્ર'નો નાયક અંબડ વિદ્યાધર આદિ પાત્રોનું રૂપાંતર થતાં, આપણને પ્રસિદ્ધ વિક્રમ વાર્તાયુક્તોના નાયક વિક્રમનું લોકપ્રિય પાત્ર મળ્યું છે. આચાર્ય હેમચંદ્રાચાર્ય-વિરચિત 'ત્રિપિટકસાક્ષાપુરુષચરિત્ર'માના ભરત આદિ ચક્રવર્તીઓએ પણ કેટલેક અંશે વિક્રમના પાત્રના ધરતરમાં ફીક ફાળો આપ્યો છે.

આમ સમગ્ર રીતે જોતાં, પુરોગામી અને અનુગામી ભારતીય કથાસાહિત્યમાં, અંબડકથા અને તેનો નાયક અંબડ વિદ્યાધર એક મહત્વની કડીરૂપ સ્થાન ધરાવે છે. અનેક પ્રકારની મુશ્કેલીઓ, વિટંબનાઓ અને વિપત્તિઓમાંથી પસાર થઈ, અનેક પરિક્ષો અને પ્રયંસ પુરુષાર્થ કરનાર, અનેક જાદૂઈ વિદ્યાઓ સિદ્ધિવિદ્યાઓ, તાંત્રિક વિદ્યાઓ અને રસવિદ્યા પ્રાપ્ત કરનાર વીર અંબડ વિદ્યાધરનું તેજસ્વી, ભવ્ય અને પ્રાણુવાન પાત્ર ખરેખર લોકોનાં હૃદય, કંઈપના અને જિજ્ઞાસાજ્વલિને લાંબા સમય સુધી સતેજ રાખશે, એમાં શંકા નથી.



કચ્છના રાજકવિ યતિશ્રી કનકકુશળજી

દુલેરાય કારણી

કચ્છમાં ધણા જૂના કાળથી જૈન યતિઓનું પ્રાબલ્ય હતું. આજથી માત્ર અર્ધી સદી પહેલાં પણ અહીં દોઢસો પછેડીધારી યતિઓ હતા. હવે તો ભારતના અન્ય પ્રદેશોની માફક કચ્છમાં પણ જૈન યતિઓની સંખ્યા નહિવત્ રહેવા પામી છે.

કચ્છના રાવશ્રી પહેલા ખેંગારજીને દેવી સાંગ* આપીને એમને સહાયજીત થનાર યતિશ્રી માણેકમેરજીને રાઓશ્રી સૌરાષ્ટ્રના ચરાડવા ગામેથી કચ્છમાં લાવ્યા, અને એમને જીજ્ઞની પોશાળમાં નિયુક્ત કર્યાં, ત્યારથી રાજદરબારમાં પણ જૈન યતિઓ ઉચ્ચ સ્થાનના અધિકારી બન્યા. કચ્છ રાજ્યના પાટવી કુંવરનું વિદ્યાધ્યયન સૌથી પ્રથમ પોશાળના ગાદીપતિ યતિ મહારાજથી શરૂ થતું. આ યતિ રાજકુંવરના કાનમાં ॥ ઈ નમઃ સિદ્ધ ॥ નો મહામંત્ર ટૂંકનો અને ત્યારપછી તેને પહેલો અક્ષર ધુંટાવતો. આટલી ક્રિયા પછી કચ્છના યુવરાજનો વિદ્યાભ્યાસ આગળ ચાલતો. આજે પણ આ પ્રણીતિકા ચાલુ છે.

વિક્રમની સત્તરમી સદીની શરૂઆતથી રાઓ ખેંગારના રાજ્ય-અમલમાં યતિશ્રી માણેકમેરજી કાઠિયાવાડમાંથી કચ્છમાં આવ્યા અને ત્યારથી પોશાળમાં એમની પરંપરાનો આરંભ થયો. અદ્યારમી સદીના મધ્યમાં મહારાઓશ્રી લખપતજીએ જીજ્ઞમાં વ્રજભાષા પાઠશાળાની સ્થાપના કરી. લખપતજી મોજલા, વિલાસી અને સાહિત્યપ્રેમી હતા. લલિત કલાઓના એ પરમ ઉપાસક અને સહાયક હતા. સાહિત્ય, સંગીત અને કલાના વ્યાપક રાજની તરીકે કચ્છમાં એ અગ્રણી હતા.

આ રંગીલા રાજવીએ જ્યારે કચ્છનો કારભાર હાથમાં લીધો ત્યારે દુનિયાથી અલગ પડેલા એવા કચ્છ પ્રદેશને કાવ્ય-કળા અને દુનર-કળા વડે ભારતભરમાં પ્રખ્યાત બનાવી દેવાના એમના અંતરમાં કોડ ભળ્યા હતા, અને તે ધણે અંશે સફળ થયા છે એમ આજે રપટ જોવામાં આવે છે. કવિ નાનાલાલ જેવા

* આ સાંગનું આજે પણ વિજયાદશમીના દિવસે પૂજન થાય છે.

ગુજરાતના કવિસમ્રાટ કહી ગયા છે કે : “ જુગિયો એ કચ્છના મહારાઓનું સિંહાસન છે, અને યજ્ઞભાષા પાઠશાળા એનો કાર્તિકમુખ છે.”

મહારાઓથી લખપતજીએ એક તરફ જેમ હુજરકળાનો વિકાસ સાધ્યો, તેમ બીજી બાજુ કાવ્યકલાનું એક નવું જ ક્ષેત્ર તૈયાર કર્યું. મહારાઓથી કથાપ્રેમી હતા તેવા જ કાવ્યપ્રેમી પણ હતા. પોતે પણ કવિ હતા—મહાકવિ હતા. કચ્છને કલાનું ધામ બનાવવા સાથે એમણે કાવ્યકલાનું અખ્યાપન-મંદિર પણ બનાવી દીધું. “ કવિ જન્મે છે; એને ઘડી શકાતો નથી.” એ કહેવતને ફરવીને એમણે કવિઓ ધણવાની પાઠશાળા કચ્છમાં શરૂ કરી. એમનામાં દેશનો રાત્રોનો ચૂંટી કાઢવાની ખાસ શક્તિ હતી. હુજર-કળા માટે એમણે રામસિંહ માલમ જેવા કલાધરને શોધી કાઢ્યો, તે જ રીતે કાવ્ય-કળા માટે એમણે મારવાડ-જોધપુર બાજુના તપામચ્છના યતિ કનકકુશળજી જેવા કાવ્ય-કોહિનરને શોધીને તેમને કચ્છમાં ખેંચી લીધા અને યજ્ઞભાષા પાઠશાળાના પ્રથમાચાર્ય તરીકે તેમને ધણા જ માનપાનથી ભદ્રકર્તી પદવી સાથે સ્થાપિત કર્યાં. આ પાઠશાળાએ આગળ જતાં કેટલો વિકાસ સાધ્યો તેની સાગિતી ગુજરાતના મહાકવિ નાનાલાલના નીચેના શબ્દો આપી જાય છે :

“ કાવ્ય-કલા શીખવાની કચ્છ-જુજમાં પોશાળ હતી—આજે પણ છે. કવિઓ સૂઝવાની એ કાવ્ય-શાળા કદાચ દુનિયાભરમાં અદ્વિતીય દરો. ધણા કાવ્યસિક્ષો ત્યાં ભણી, રાજદરબારમાં કવિરાજ થયા છે. એ કાવ્યશાળામાં કાવ્યશાસ્ત્રો શીખવાય છે, ને રસોપાસકોને નવરસની વાડીઓમાં ધુમાવી, ઋતુઓની તમજા-ઝાંચડી પ્રીતણી, અભિસંચન, ઉછેર, કાલવીણ્યજી, ગૂંથજી વગેરે બગીચાશાસ્ત્રનો શાસ્ત્રો ઉછરના બાગવાનને ભણાવે છે એમ ત્યાં ભણાવાય છે. કચ્છના મહારાવનું જુગિયો સિંહાસન છે, પણ જુગની પોશાળ તે કચ્છના મહારાવનો કાર્તિકમુખ છે.”

કવિ નાનાલાલના પિતા ગુજરાતી ભાષાના લોકપ્રિય કવિ દલપતરામ ગાલ્યાભાઈ પણ આ પાઠશાળાનો ઉદ્દેશ્ય કરતાં ‘સુદ્ધિપ્રકાશ’ના સન ૧૮૫૮ના જુલાઈ માસના અંકમાં જણાવે છે કે :

“ જુગની પાઠશી કેટલીય પેઢીઓથી કવિતા શીખવવાની પાઠશાળા ચલાવવામાં આવે છે. એમાં શિક્ષણ આપનાર ગોરજ છે. તેને રાજ્ય તરફથી વર્ષાસન મળેલ છે. આજે કવિતા શીખનારને ખાનપાનની સગવડ રાજ્ય તરફથી આપવામાં આવે છે. ભણનાર વિદ્યાર્થી જેવી પરીક્ષા આપે છે તેવું તેને હનામ મળે છે. આ પ્રકારની કવિતાની પાઠશાળા સમગ્ર ગુજરાતમાં ન તો કોઈ જોવામાં આવી છે ન સાંભળવામાં.”

ગુજરાતી સાહિત્યના રત્ન સમા આ બે ધુરંધર કવિઓના અભિપ્રાયથી આ પાઠશાળાની મહત્તા સહેજે સમજ શકાશે.

યજ્ઞભાષાથી અગ્રાન એવા કચ્છ જેવા પ્રદેશમાં કાવ્યકળાના રસને રેલાવનાર કવિવર કનકકુશળજીએ અહીં કાવ્યકળાના ગણેશનું કોઈ એવા શુભ ચોધડીએ મંડાણ કર્યું કે તેની કાર્તિ ચન્દની ખીલતી કળાની માફક દિનપ્રતિદિન વધતી ચાલી.

કચ્છ, કાઠિયાવાડ, ગુજરાત તેમ જ મારવાડ અને રાજસ્થાનમાંથી કવિપદ પ્રાપ્ત કરવાના કોડ સંવનાર સરસ્વતી-પુત્રો અહીં આવતા અને સરસ્વતીની આરાધના કરી, કવિની ઝાપ લઈને અહીંથી વિદાય થતા. એવા કેટલાયે કવિરાવંતએ અનેક રાજ્યોના રાજકવિ બનીને આ સંસ્થાના નામને ઉજાડવળ કરેલ છે.

કવિ કનકકુશળજીએ “ લખપતમંજરી નામમાળા ” નામે એક ઉત્તમ ગ્રંથ સંવત ૧૭૯૪માં લખેલ છે. એમાં ૨૦૨ પદો છે. આરંભના ૧૦૨ પદોમાં જાડેજા વંશનો ઇતિહાસ છે અને ત્યાર પછી

૧૨૬ : શ્રી મહાવીર જૈન વિશાલચ સુવર્ણમહોત્સવ અન્ધ

આ નામમાળાનો આરંભ થાય છે. ૨૦૨ પદમાં તે સમાપ્ત થાય છે. એના છેલ્લા બે પદ નીચે મુજબ છે :

લખપતિ જસ સુમનસ લલિત, ઈકે બરની અભિરામ,
સુકવિ કનકે કીની સરસ, નામ દામ ગુણુ ધામ.
સુનત જનસુ હે સરસ ક્ષે, કદમસ રહે ન કોષ,
મન જપિ લખપતિ મંજરી, હરિ દર્શન જ્યો હોય.

દિલ્હીના મોગલ બાદશાહ શાહજહાંના દરબારના સુપ્રસિદ્ધ કવિ 'સુંદર'ના 'સુંદર શૃંગાર' પુસ્તકની બાપા ટીકા પણ કવિ કનકકુશળજીએ મહારાવથી લખપતજીના નામ પર લખી છે. આ પુસ્તકનો આરંભ નીચેની પંક્તિથી થાય છે :

યહ સુંદર શૃંગાર કી, રસ દીપિકા સરંગ,
રમી દેશપતિ રાઉ સુત, લખપતિ લલિ રસ અંગ.

કવિશ્રી કનકકુશળજીની મહત્તા એમના શિષ્યે રમેશી નીચેની બે કૃતિઓ પરથી સમજી શકાશે :

કવિત

પંડિત પ્રજીન પરમારથ કે બાત પાઠે,
ગુરુતા ગંબીર, ગુરુ જ્ઞાન હુ કે જ્ઞાતા હૈ;
પાંચોં તત પાલૈ, રાગદૃષ દોહિ દૂર ટાલૈ,
આવૈ નર પાસ વા કું, જ્ઞાન દાન દાતા હૈ;
પંચ સુમતિ તીન, ગુપતિ કે સંગી સાધુ,
પીઠર હ કાષ કે, સહાય જીવ તાતા હૈ;
સુગુરુ પ્રતાપ કે, પ્રતાપ પદ ભટારક,
કનકકુશળસૂરિ, વિશ્વ મેં વિખ્યાતા હૈ.

સર્વેશ

આનન સોદત બાની સદા,
પુનિ શુદ્ધિ ધની તિહું લોકનિ જનની,
પિંગલ બાપા પુરાનનિ સર્ગત,
તો રસના પે ઈનિ દહરાની;
સાહિબ શ્રી કનકેશ ભટારક,
તો વપુ રાજે સદા રજધાની,
જૈ હૌં સૂરજ ચન્દ્ર ર અંબર,
તૌં હૌં હૈ તેરે સહાય ભવાની.

અંતમાં કવિશ્રી કનકકુશળજી-રચિત દેવીમહિમાનો એક હંદ અત્રે આપવામાં આવે છે.

હંદ ભતિ જુજંગી

વડી જ્યોત પ્રભાંડ, અંગા વિખ્યાતા,
ગુર્મી આશપૂરા, સદા કમ્બ ભાતા;
રંગા રંગ લાલી, કિષા પાપ રાતા,
બજે શ્રી ભવાની, સદા સુખદાતા.

વગ્ર ધૂમરા, રૂપરાં નાદ બાળે,
 બધા કુંદુભિ, વાદળાં સઘડે માળે;
 રહે પાપ રખતેલ, તાલે સુરાળે,
 ભાભાથી ભવાની સકલ દુઃખ ભાળે. ૨

ભલી પીંડીયું, જીવમા તીરભધી,
 મિતુ જંધ રંભા, બણી સુંઠ હથ્થી;
 નિતંયા પ્રલંબા, રમ્યા ચક્ર રથથી,
 વસે હીય મેં, જીવ જ્યો વીસ હથ્થી. ૩

લાખી લંક સુરાં તણી, સંક આડી,
 વણ્યાવી સુકેસી, મુકેસીય વાડી;
 ભટંગા મુટંગા તણી, લાલ નાડી,
 મહંભાય મોજે, ધયાં આપ આડી ! ૪

વળી મેખલા, લંકવાળી વિશાળી,
 સુહાલી, રૂપાલી, સુકાલી, રસાલી;
 કરી જાતીએ કંચુકી રંજ કાલી,
 ભળે શી ભવાની, બુજી વીસવાલી ૫

જીવ વીસ મેં, જ્યુ ઓવન? ભાળી,
 બણી આંચુલી, વીંટીયાં નમવાળી;
 ઉદે અંબ, નક્ત્ર આભા ઉમ્મળી,
 મહા માય માતુ, ભળે જ્યોતવાળી. ૬

સળેતી ગળે શોભતી, મોતી માળા,
 વણી કંક દંડી, ત્રિરેખા વિશાળા;
 રચી અંબ અંબા, સુઠોરી રસાલા,
 વખાણી પ્રમાણી, મહંભાય બાલા. ૭

રંબા બોલ તંબોલ, મિતં સુરંભા,
 અમે જ્યોત હંતાન, બાહીર નંભા,
 બજે જીભસું, ચાર વેદા અર્ભના,
 ઉમા હસરાણી, વખાણી ઉતંભા. ૮

કલા હેમ પારાં, જસા દો કપોલા,
 અળાજે નથે, નાક મોતી અકોલા,
 અખે રંજ રાતી, સુહાતી કચોલા,
 ભવાં આંખ મોહે, ભવભાથ જોળા. ૯

સુધટ્ટી ભટ્ટી, કળાણું સુધારી,
ભર્મા નંગ મોટા, અકોટા સુધારી;
નવા વેદલા, ખીટલા જ્યોત ન્યારી,
કર્ષ કર્ણ, આભણું કોષા કુમારી. ૧૦

ઉદે ભાલ ચંદં, અમંદં ઉજસં,
પગીચે મધ્ય ટીકી, સુનીકી પ્રકાસં;
ખુલ્લો માંગ^૪ સિદ્ધર, કંદુર પાસં,
વધી તા નિમિ, કાંતિ મોતી વિકાસં. ૧૧

સિરે શીશકૂલં, અમૂલં સુધાટં,
લસે દિવ્ય લાલી, સુલાલં લલાટં,
વણી કશ વેણી, ત્રિવેણી વિરાટં,
ઉમા ધ્યાન ધ્યાવે, સુજવે ઉચ્ચાટં. ૧૨

લસે^૫ દામ^૬ ત્રિધામ જાપું લગાડી,
સુરંગી દુરંગી મુલાતી જુ જાડી,
ખડુ ફલ ફૂલી, અમૂલી જુ વાડી,
મહી મંડિકા, ચંડિકા મુજ ખાડી. ૧૩

સદ્દુ દેવ દંદ્રાદિ, ચંદ્રાદિ આવે,
ધણીયું મળીયું, ધણું રત્ન લાવે;
ભર્મા થાળ મુકતા, રુ કુલે વધાવે,
ગદે ગીત સંગીત, નાચે ર ગાવે. ૧૪

ધરે દુર્ય માથે, લગાવે ધરતી.
વદે મુખ, દુખાં તાણી એ વિનંતી;
સુરાંનાથ—સપાથ કોળે સકતી,
મહીપાં^૭ કરે, ચંદ્ર મુંદાં મસતી. ૧૫

ચુણે દેવ વાણી, કહે ઇસરાણી,
નિચિના રહો ઇન્દ્ર ઔ ઇન્દ્રાણી;
ધખા દૈત ને ત્રેત ધાણું જ ધાણી,
કૃપાણી જગણી^૮, તમે દાથ તાણી. ૧૬

વગલા તંબાલા, તમે નાદ વાળે,
મુંગલા દંતાલા, ઉનાલા મુસાળે,
ચટ્ટી દિવ્ય^૯ સિદ્ધે, ચલી જુદાં કાળે,
ધરા ઓનરા, શેવ પાતાળ કૂળે. ૧૭

- થા બચ્ચ જુટા, બિહુટા દગ્ગા,
ખલાંરા દલાં, ખેલ ખગ્ગા ખગ્ગા;
દગ્ગા સા હેરે, અંડ મુડ દગ્ગા,
બરે ડગ્ગા દિગ્ગા, કરતાં ભગ્ગા. ૧૮
- ધમાધમ ધોએ, બરચ્છી ધમો,
ધમાધમ ધીંગા, ફરસી ધમો,
મુડતાં પડતાં, લડતાં મુજો,
ખગ્ગા સુલગ્ગા, પગાં કંધ ખોડા. ૧૯
- ડમકં ડમકં, બળે રુદ્ર ડાકં,
હળ્યા ચેરીએ, ચંડ મુંડાં સુહાકં,
હુવા સુંભ નિસુંભ, મહિષાં હલાકં,
ખરી ચોં કરી, જૂત પ્રેતાં ખુરાકં. ૨૦
- મસંતા પલાંરા, હલા ઝૂખ માસં,
મહકંત અનં, કરતં તમાસં;
ભાખે^{૧૦} જૂત પ્રેતાં, કરે આગ વાસં,
વડા મુડ ખંડં, કરે ઝૂખ વાસં. ૨૧
- પીએ જૂતણી, પ્રેતણી રકત પ્યાસં
મસે મિહણી, યોગણી મસ માસં;
દુએ ડાકણી સાકણી, હી દુધાસં,
ઉડે સામડી, આંતડી લે અકાસં. ૨૨
- રુદ્રે રુંડ મુંડીય, માલા રચાઈ,
ધસો જુદ, કુદે, કિયો આપ આઈ;
સુરાં ઓ નરાં, શેપ સંપે સુદાઈ,
વધાઈ વધાઈ, સુઆવે વધાઈ. ૨૩
- અલમ્બા નિસન્નુ વૃપાકં^{૧૧} વખાણે,
યતી ઓ સતી, પાર યોગી ન જાણે,
હળ્યા પાય કૈલાસ, વાસા દિકાણે,
મહાદેવ સેવા કરે, સુખ માણે. ૨૪
- પ્રથીપત માહીં, વધાવો પ્રમાણું,
ઓની ફરે, સમુદ્રાં તંત આણું,^{૧૨}
તુમ્હી માદમાઈ, મહી કચ્છ ભાણું,
થપ્પો આસપૂરી, સહી સુચ્છ થાણું. ૨૫
- દીયો સંપદ, સુખ શાન્તિ સદાઈ,
મહી સુખ માણે, ચોં કીજે સુમાઈ;
ભરો કચ્છ મેં સંપદ મન ભાઈ,
લહે કોડ કોમનિ લોકો હુમાઈ. ૨૬
- વડાઈ વડાઈ તુ માતુ વડાઈ!

૧૦ ભક્ષ કરે. ૧૧ કાંકર. ૧૨ અવનિર્મા સમુદ્રપાર લગી તથાની આણું ફરતી રહેલો.

કવિ લાવણ્યસમયકૃત અતુલિશતિ જિનસ્તુતિ

સંપાદક : શિવલાલ જ્વેલપુરા

કવિ લાવણ્યસમય (હયાત વિ. સં. ૧૫૨૧થી ૧૫૮૯) પ્રથમ પંક્તિના જૈન ગુજરાતી કવિઓમાં અગ્રસ્થાન ધરાવે તેવા, સમર્થ ને પ્રતિભાશાળી કવિ છે. તેમણે નાનીમોટી ત્રીસેક કૃતિઓ રચી છે. તેમાંની કેટલીક પ્રસિદ્ધ થઈ છે, જ્યારે મોટા ભાગની અપ્રસિદ્ધ છે.

તેમની કૃતિઓમાં તેમનું પાંડિત્ય ને સામાજિક જીવનનું ઊંડું જ્ઞાન વારંવાર પ્રગટ થાય છે. કોઈ પણ પ્રસંગ, પાત્ર કે ભાવના વર્ણનને રસમય બનાવવાની કળા તેમને સહજ છે. અલંકાર, દૃષ્ટાન્તો અને સામાન્ય વિધાનોથી કોઈ પણ વિષયને તેઓ દામિત્વંત બનાવી શકે છે.

આ બધી કૃતિઓમાં ‘અતુલિશતિ જિનસ્તુતિ’ આપણા મધ્યકાલીન સાહિત્યમાં ભાત પાડે એવી છે. પ્રાચીન-મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યમાં અક્ષરમેળા વૃત્તોમાં રચાયેલી સર્ગગ કૃતિઓ તો મણીમાંની છે; જ્યારે ‘અતુલિશતિ જિનસ્તુતિ’માં પ્રથમ ૨૭ કડીઓ માલિની હંદની અને છેલ્લી કડી હરિગીત હંદની છે. દરેક કડીમાં ક્રમસર એક એક તીર્થંકરના વ્યક્તિત્વને ઉપસાવવામાં આવ્યું છે. કવિનું હંદપ્રભુત્વ ઉત્તમ કોટિનું છે. દરેક કડીમાં વર્ણુસંગાઈ, યમક અને પ્રાસની યોજના પણ આકર્ષક છે.

ધણી વર્ષો પહેલાં ૨૯૦ શ્રી મોહનલાલ દલીચંદ દેશાઈ એ તેમને પ્રાપ્ત થયેલી હસ્તપ્રત પરથી આ કૃતિનું સંપાદન કરેલું અને ‘જૈનયુગ’(પૃ. ૧)માં તે પ્રસિદ્ધ થયેલું. પરંતુ તેથી વધુ શુદ્ધ અને જૂની હસ્તપ્રતો અમદાવાદના લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ મંદિરના ગ્રંથભંડારમાંથી પ્રાપ્ત થઈ છે તે ઉપરથી ફરીથી સંપાદન કરી આ કૃતિ અહીં આપી છે. અને પ્રતમાં લખ્યા સંવત નથી, પણ પ્રતની સ્થિતિ ને લિપિ પરથી વિ. સં. ૧૬૦૦ લગભગ તે લખાયાનો સંભવ છે. એમાંની નં. ૫૨૫૩ની પ્રતને A અને નં. ૪૧૪૩ને પ્રતને B સંજ્ઞા આપી અહીં પાલ્નેદ નોંધ્યા છે. અને પ્રતમાં A પ્રત વધારે જૂની છે.

કનકતિલક જાલે, હાર હીંછ નિહાલે,
રિપદાપથ પપાલે, પાપના પંક ટાલે.
અરબિ નવ-રસાલે, ફટકી ફલખાલે,
નર ભવ અજગ્યાલે, રાગ નઇ રોગ ટાલે. ૧

અખિત કિચિ ન જીતુ, જેહનઇ માન વીતુ,
અવનિવર વહીતુ માનીઇ માનવી તુ.
લહસિ સુખ નિચીતુ, પ્રજિ રે માનવી તુ.
જુ જિન મનિ ચીંતઉ, સુકીઇ માન-વીતુ. ૨

સમવસરજિ બધા, ચીત મોરઇ પધા.
અસુખ અતિ અરીઠા, ઉપમા તે ઉખીઠા.
સુપરિ કરિ મરીઠા સોખ્ય પાખ્યાં અનીઠા.
ભવ હ્ય મઝ મીઠા, સંભવસ્વામિ દીઠા. ૩

લહકે સિરિ ધળતુ, જાન કેતુ ખળતુ,
જિનવર નહો નાકઉ, સામિ સાચઉ પ્રગળઉ,
જસ જમિ વરવાનઉ, છદ્ધ માંહિ ન જાનુ,
સુત સમરથ માનઉ, માત સિદ્ધાર-પાનઉ. ૪

વિપમ વિપયગામી, કેવલજાન પામી
દુરગતિ દુખ દામી, જે હુઆ સિદ્ધિગામી,
હૃદય ધરિ ન ધામી, પૂરવઇ પુરવકામી,
સકલ સુમતિ સામી, સેવીઇ સીસ નામી. ૫

મ કરિ અરથ માહુરુ, લોભના લોઠ વાહુરુ;
ભવિક! ભવ મ હાહુરુ, પિંડ પાપિંઇ મ બાહુરુ.
નરમગતિ નિવાહુરુ, ચીતિ ચેતેસ વાહુરુ.
પદમપ્રભ જુહાહુરુ, સાંજલઉ બોલ સાહુરુ. ૬

કિય શિવપુર વાસો, સામિ લીલાવિલાસો,
જય જગતિ સુપાસો, જેહનઇ દેવ દાસો.
દલિત્ય કરમપાસો, રાગ નાકઉ નિરાસો,
પ્રુચ્ચ-પ્રુચ્ચ નિવાસો, દોષ દોષિઇ ન જાસો. ૭

કી ૧. B જગલ. AB પાવ પપાલે.

કી ૨. A કહિ. B લહેસિ. A મતિ. B ચીંતિ.

કી ૩. B ચીતિ. A સોખ્ય. B હુઆ.

કી ૪. B લહિક. A ધલ તું. B સાચુ; પ્રગળ. B વરવાહુ. A માલે. B માહુ; સિધારવાહુ.

કી ૫. B હુક; સિધિ.

કી ૬. A મહાહુ. B ચીતિ; વહાહુ. A નરમગતિ વાહુ. B સંભલ.

કી ૭. A પ્રુચ્ચ.

મહન-મહ નમાયા, ક્રોધ-ચોધા નમાયા,
ભવભર જમાયા, રોગ-સોગા ગમાયા,
સકલ શુષ્ક સમાયા, લક્ષ્મણા જાસ માયા,
પ્રણમિસુ જિન-પાયા, અગ ચેદ્ર પ્રભાયા. ૮

સુવિધિ સુવિધિ માંડી, પાપનાં પૂર છાંડી,
મવલ-મહ નમાંડી, ચીત ચોપૂં લગાડી,
કુચિતિ મતિ રામાંડી, મુક્તિકન્યા રમાંડી,
સુચિત-સુચિ નમાંડી, દેવવા તે રુલાડી. ૯

કનકવરણિ પીલા, જેણિ જીતી પ્રગીલા,
સિરિ ધરિઅ સુરાંલા, દૂરિ કીધી કુરાંલા,
પ્રગટિત તપરાંલા, શીતલ સ્વામિ શીલા,
મ કરસિ અવહીલા, જેહની લીલ લીલા. ૧૦

ભવિક નર ! ભણીજઇ, સિડે ભમુ ભાગ બીજઇ ?
અહનિશિ સમરીજઇ, સેવ એયાંસ કીજઇ,
વિવિધ સુખ વરીજઇ, પુણ્યપીયૂષ પીજઇ,
અતુલિન પ્રણમીજઇ, લાજિનુ લાહ લીજઇ. ૧૧

જસ મુખ-અરવિંદો, ભગીઠ કઇ દિયુંદો,
કિરિ અભિનવ ચંદો, પુતિમાનહ અમદો,
નયણ અમિઅમિદો, જાસુ સેવઇ સુરિંદો,
પય નમિઅ નરિંદો, વાસુપુજ્યો ગિયુંદો. ૧૨

અસુખ-સુખ હણેવા, સૌખ્યનાં લક્ષ લેવા,
ભવજલધિ તરેવા, પુણ્ય પોતૂં ભરેવા,
મુગતિ-વહ વરેવા, દુર્ગતિઇ દાદ દેવા,
વિમલ વિમલ સેવા, ચિત ચીતિઇ કરેવા. ૧૩

અકલ નવિ કલાયુ, પાર કેણુઇ ન પાયુ,
ત્રિશુવનિ ન સમાયુ, જેહનઇ જ્ઞાન માયુ,
જસ જગિ વર જાયુ, રોગનહિ અંત આયુ,
હૃદયકમલિ ખાયુ, તે અનંતુ સુહાયુ. ૧૪

કઠી ૮. A મહનમહ નમાયા; ભવભરમ.

કઠી ૯. A ચીત ચોપૂં.

કઠી ૧૦. A સિરિ ધરિ સુરાંલા. A કરિસિ.

કઠી ૧૧. ચોપી લીટી—B તિમ તિમ મમ પીજઇ. A લાહુ.

કઠી ૧૨. A અરવંદો. A કરિ. B પુતિમાનહ; વાસુપુજ્યો.

કઠી ૧૩. A અસુખ ગતિ હણેવા. A સૌખ્યનાં લક્ષ A ચીતઇ કરેવા.

કઠી ૧૪. A કલાયુ. ત્રીજી લીટી—A જવ જિનવર જાયુ. B રોગુ.

ધરમ ધરમ આપઇ, મુકિતનહિ માર્ગ દાપઇ,
જમિ જિનવર પાપઇ, પાપ જાઇ ન પાપઇ.
વરસ દિવસ પાપઇ, જે પ્રભો ચિતિ રાપઇ,
પુરુષ અણિઅ આપઇ, સૌખ્ય તે ચંગ આપઇ. ૧૫

અમગલ ધર બારી, નારિ સિગારિ ભારી,
રથણ કનક સારી, કોડિ કેતી વિચારી,
પ્રભુ તમ પરિહારી, જ્ઞાનચારિત્રધારી,
ત્રિભુવનિ જપકારી, સાંતિ સેવુ સધારી. ૧૬

વર કનકિ ધડાયા, હાર હારે જડાયા,
મુગટ સિરિ અડાયા, સૂર તેજિનિ નડાયા,
તિવલ તડતડાયા, પાપ પેહિં પડાયા,
કુસુમચ ચડાયા, કુશુ પૂજંતિ રાયા. ૧૭

કરમ મરમ જાલી, પુણ્યની નીક પાલી,
રતિ-અવિરતિ રાલી, કેવલજ્ઞાન પાલી,
અખમ-મુખ-રસાલી, સિધિ પામી સુંહાલી,
અમર અરચિ સુમાલી, આપિ રે કૂલ ટાલી. ૧૮

સુણિ-ન સુણિ ન હલ્લી, પુણ્યનિદિ પૂરિ ધલ્લી,
ધર તરુઅર-વલ્લી, પુત્રપુત્રોદિ ભલ્લી,
નિતુ નવલ-નવલ્લી, જૂરિ ભોગેદિ કૂલ્લી,
પ્રભુમદ ગિજી મલ્લી, તામ કલ્યાણુવલ્લી. ૧૯

વિગત-કલિ-કુરંગા, પામીઆ પુણ્ય તુંગા,
નવિસિ અવિલ જંગા, દૂષ દોષા કુરંગા,
જવ હૂઅ જિન સંગા, મુદ્રિતર-વામિ ચંગા,
કિરિ તરલ-તરંગા, આલસ આદિ ગંગા. ૨૦

નમિ નરમ નિવારઇ, આન-આમા વિહારઇ,
ભવજલધિ અપારઇ, હેલિ હેલાં ઊતારઇ,
ભગત-જન સધારઇ, લોક નાણુઇ લગારઇ,
જિન જુગતિ જુદારઇ, તે સવે કાજ સારઇ. ૨૧

કડી ૧૫. B મુકિતનહિ. A સાખ.

કડી ૧૬. A અંગારિ. B સંતિ. A સેવુ જુહાવી

કડી ૧૭. B કનક. A ગુરુ; તેજેઇ, તિવલ.

કડી ૧૮. A કરમરમ.

કડી ૧૯. B સુણિ ન પલ્લી. A જિન.

કડી ૨૦. A વિગતિ કલિ કુરંગા. B નવલ ગિવલ જંગા. A કોપા. B કૂઆ. A આદિ.

કુમ્ભતિ કુમ્ભતિ છોડી, પાપની પાલિ છોડી,
દલિઅ સપલ પોડી, મોહની વેલિ મોડી,
ગિણિયિ શિવવહુ છોડી, કો નહી નેમિ નેડી,
પ્રણમધ લક્ષ્ઠ કોડી, નાથ મિ હાથ નેડી. ૨૨

જલ જલણુ વિયોગા, નાગ સંગ્રામ સોગા,
હરિ મયગલ મોગા, વાત ચોરારિ રોગા,
સવિ ભયહર લોગા, પામીઆં પાસ નેગા,
નર નહી કહિ નેગા, પૂજતાં જૂરિ ભોગા. ૨૩

કડિન કરમ મેલ્લી, કાઠીઆ તોર ઠેલી,
વિમલ વિનયવેલી, ભાવિ ભોલધ ગહેલી,
નિસુણિ હરવિ હેલી, જોટિ પામી દુહેલી,
સવિસવિહ્ન પહેલી, વીર વંદૂ વહેલી. ૨૪

દુરિત દલ દુઝાલા, પુણ્ય પામી સુગાલા,
જસુ ગુણવર આલા, રંજિ ગાધ રસાલા,
ભવિક નર ત્રિકાલા, ભાવિ વંદુ મયાલા
જય જિનવર માલા, નામિ લાજ્ઞી વિશાલા. ૨૫

અમિઅરસ સમાણી, દેવદેવે વપાણી,
વયણુરયણુપ્પાણી, પાપવલ્લી-કૃપાણી,
સુણિ-ન સુણિ-ન પ્રાણી ! પુણ્યચી પદરાણી
જગિ જિનવર-વાણી, સેવીધ સાર જાણી. ૨૬

રિમિત્રિમિ ઝમકારા, નેઉરીયા ઉદારા,
કટિ-તાટિ પલકારા, મેપલીયા અપારા,
કમલિ-રમલિ-સારા, દેલ લાવપ્પધારા,
સરસતિ જમકારા, હોઉ મે નાણુધારા. ૨૭

તપગણુ દિણુચર લખિસાચર સોમદેવ સૂરીસરા,
શ્રી સોમજય ગણુધાર સેવીય સમયરત્ન મુણીસરા;
માલિનીઅંદિય ઝમકઅંધિય રતત્ત્યા જિન ઊલટિ ધણુધ,
મિય લલિઉ લાલ અનંત સુખમય, મુનિ લાવપ્પસમય ભણુધ. ૨૮

કડી ૨૨. A પ્રણમધ સુર છોડી, જે.

કડી ૨૪. B મેલ્લી. A ભોરધ ગહેલી.

કડી ૨૫. A જસ ગુણવર; લખી.

કડી ૨૭. B રમઝમ.

કડી ૨૮. A લખિસાચર. A સેવિઅ, પ્રવીસરા. A મલિની, B માલિનીય. A ધમકઅંધિય, B તત્ત્યા.
A મહ. A લાવપ્પસમય સહા ભણુધ.

ગુજરાતી સાહિત્ય માં જૈન ભક્તિકાવ્યો

પંનાલાલ રસિકલાલ શાહ

ભિમિ અને વિચારની પ્રધાનતાને અનુલક્ષીને કાવ્યના બે પ્રકાર પાડવામાં આવ્યા : ભિમિપ્રધાન અને શુદ્ધિપ્રધાન. તત્ત્વજ્ઞાન જેવા ગંભીર વિષય માટે કાવ્યનો પ્રકાર ચિંતનપ્રધાન ગણાય. પરંતુ એથી વાચક કાવ્યનો રસારવાદ ન કરી શકે એ હકીકતને લક્ષમાં લઈ, આપણા પ્રાચીન કવિઓએ તત્ત્વને લગતી બાબતો ભિમિકાવ્યો દ્વારા પીરસી છે કારણ, ભિમિપ્રધાન કાવ્યો હૃદયંગમ હોય છે. પોતાની અનુભૂતિ માત્ર પ્રગટ કરે એટલે કવિ સફળ થતો નથી; પરંતુ તેની સફળતાનો આધાર એની અનુભૂતિ વાચકમાં કેટલે અંશે પ્રગટે છે એના પર રહેલો છે. શ્રી રામપ્રસાદ બક્ષી કહે છે તેમ, “કવિ પોતાની અનુભૂતિને માત્ર વ્યક્ત કરતો નથી, વાચકના હૃદયમાં એવી જ અનુભૂતિ જગાડવાનો એનો પ્રયત્ન હોય છે. વાચકમાં સમભાવ જગાડે એ જ એની કવિશક્તિની અને કલાની સફળતા છે.”^૧

મહાકવિઓથી માંડીને સામાન્ય કવિઓનાં કવન માટે બે વિષયો સનાતન છે : એક તો ઈશ્વર અને બીજું, સમસ્ત સૃષ્ટિ પ્રત્યેનો રોષ. જગતમાં કોઈપણ કવિ એવો નહિ હોય જેણે આ બન્ને વિષયો પર પોતાની કલમ અજમાવી નહિ હોય. આ સનાતન વિષયો ઉપર આટલું રચાયા છતાં, દરેકની અનુભૂતિમાં કોઈકે નવીન તત્ત્વ, કોઈકે રસારવાદ કરવા જેવું આપણને મળી રહે છે. ઈશ્વરભક્તિનાં કાવ્યોમાં પણ સફીવાદીઓની ‘ત્રિષા’ તરીકેની કદંપના સ્વાભાવિક થઈ પડી. ભક્તિરસનો પ્રવાહ ભારતભરમાં અવિરત વહો છે, જેમાં મીરાંબાઈ, નરસિંહ મહેતા, કબીર વગેરે મુખ્ય છે.

જૈનોનાં ભક્તિકાવ્યો અને અન્ય દર્શનોનાં ભક્તિકાવ્યોમાં મૂળભૂત ફરક છે. એનું કારણ જૈન દર્શનની ઈશ્વર પ્રત્યેની દ્રષ્ટિ છે. જૈન દર્શન ઈશ્વરને ઇલ્લહીક વસ્તુથી પર, રાગદેવાદિ બંધનોથી રહિત, પુણ્ય કે પાપ—સોનાની કે લોખંડાની બેડી—થી મુક્ત કરે છે, છતાં એ સામાન્ય માનવમાંથી પ્રગટતું સંપૂર્ણ દેવત્વ છે. જ્યારે અન્ય દર્શનોમાં ઈશ્વરને જગતકર્તા માનવામાં આવ્યો છે, તેમ જ આ બધી પ્રકૃતિની લીલા એમની હોષ, ઈશ્વરલીલાનાં કાવ્યો રચાયાં છે. વૈષ્ણવ સંપ્રદાય અને સૂફીમતમાં આ ભક્તિરસ,

સુંદરસ મિશ્રિત પણુ બન્ધો છે. જૈનો ઇશ્વરને ગ્વામી તરીકે સ્વીકારે છે, પરંતુ સાંસારિક દૃષ્ટિથી નહિ, હૃદયની સાચી ભૂમિથી, આદર્શની ઉચ્ચ ભૂમિકા સાથે. મીરાંબાઈ વગેરેનાં ભજનોમાં આવી ભૂમિકા છે ખરી. એટલે એવા કવિઓની કૃતિઓ જૈન કવિઓની કૃતિ સાથે સરખાવીશું તો વધુ રસદાયક નીવડશે. સૌપ્રથમ આપણે આનંદધનજીના પ્રીતમ જોઈએ.

ઋષભ જિનેશ્વર પ્રીતમ માહરો, ઔર ન ચાહુ રે કંત,
રિચ્યો સાહિબ સગ ન પરિદરે, ભાંજે સાહિ અનંત,
ઋષભ જિનેશ્વર પ્રીતમ માહરો.

—આનંદધનજી ચોવીશી

સરખાવો—

મેરે તો ગિરિધર ગોપાલ, દૂસરા ન કોઈ રે પ્રભુ

—મીરાંબાઈ

જૈન કવિઓની ખૂબી એ છે કે ભક્તિકાવ્યોમાં પ્રિય તરીકેના સંબોધનમાં ઇશ્વર વાચ્યાર્થે નથી હોતો. ખાસ કરીને ચિદાનંદજીનાં પદોમાં આવતાં સંબોધનો વિચારવા જેવાં છે. સાંસારિક સંબંધોનો એમાં ઉપયોગ થયો છે તે આ રીતે : આપણો આત્મા રાગ-દ્વેષાદિથી ઘેરાયેલો છે, એટલે કુમતિના બાહુપાશમાં જકડાયેલો છે. કુમતિને સુમતિની શોક્ય ગણી ચિદાનંદજીએ પોતાની કાવ્યસરિતા વદાવી છે. જુઓ, સુમતિ પોતાના સ્વામીને કેવી વિનંતિ કરે છે :

પિયા ! પરધર મત જાવો રે, કરુણા કરી મહારાજ,
કુળ મરજાદા લોપકે રે, જે જન પરધર જાય.

—ચિદાનંદજીના પદો : ૫૬ પહેલું.

પણ પ્રલોકન વસ્તુ એવી છે કે એમાં પશ્ચા પછી દાય ધસવાના હોય એ જાણુવા છતાં પણુ સુમતિના પિયા—આપણે—પરધર જઈએ છીએ, કુમતિનો સંગ કરીએ છીએ. પણુ ધીરજ અને ક્ષમા-શીલતાની મૂર્તિ, આર્થસત્તારી કંઈ પોતાની સજ્જનતા છોડે ખરી કે ? પરચું જેવા છતાં પણુ હજુ કાંઈ થયું ન હોય એમ સુમતિ યાચના કરે છે :

પિયા ! નિજ મહેલ પધારો રે, કરી કરુણા મહારાજ,
તુમ મિન સુંદર સાદિયા રે, મો મન આતિ દુઃખ ચાપ.

—ચિદાનંદજીના પદો : ૫૬ બીજું.

આપણે તો વિહંગાવલોકન કરવા બેઠાં છીએ, માત્ર દૃષ્ટિપાત કરીએ છીએ, એટલે વચ્ચેની અવજાણીનો આપણને આજો ખ્યાલ આવી ગયો હશે એમ માની, જ્યારે આત્મા સ્વચ્છ પધારે છે, ત્યારે સુમતિ કેવો આહ્વાદ અનુભવે છે તે જોઈએ :

આજ સખી મેરે વાલમાં નિજ મંદિર આપે,
આતિ આનંદ હેરે ધરી, હસી કંઈ લગાયે.

—ચિદાનંદજીના પદો : ૫૬ ત્રીજું.

તો આથી તદ્દન વિરુદ્ધ વિરહિણીની દશા, વિરહવેદના જોવી હોય તો આપણે શ્રી દેવચંદ્રજી વિરચિત ચોવીશીના એકાદ સ્તવનનું અવલોકન કરીએ. ઇશ્વરથી અળગાપણું ખતાવતાં તેઓ કહે છે :

ઋષભ જિણુંદયું પ્રીતડી

કિમ કિજે હો કહો અતુર વિચાર,

પ્રભુજી જઈ અળગા વસ્ત્રા
તિહાં કિણુ નવિ હો કોઈ વચન ઉચ્ચાર,
ઋષભ ગિજુંદશું પ્રીતડી.

ધર્મર સાથે પ્રીતડી બાંધવી છે, પણ કેમ બંધાય? પ્રભુજી તો શિવનગરમાં જઈ વસ્ત્રા. કોઈ કહેશે :
પત્ર દ્વારા અગર યુક્તિ પામતા છવો સાથે સંદેશો મોકલાવીને પ્રીતિ થઈ શકે, તો તેનો પ્રત્યુત્તર પણ
શ્રી દેવચંદ્રજી પાસે હાજર જ છે :

કાગળ પણ પહોંચે નહિ
નવિ પહોંચે હો તિહાં કો પરધાન,
જે પહોંચે તે તુમ સમો
નવિ ભાષે હો કોઈનું વ્યવધાન,
ઋષભ ગિજુંદશું પ્રીતડી.

ઉપરની વેદનામાં આપણે પ્રેમની અધૂરપ જોઈ. એકમાં આત્મા પર-રમણીમાં રમખાણ છે, તો
બીજામાં વિરહ-વેદનાને ઉલટ દર્શાવી છે. પરંતુ જે પ્રેમાનુભવ કરે છે એનું શું? એ માટે તો શ્રી મોહન-
વિજયજીની પંક્તિઓ જુઓ :

પ્રીતલડી બધાળી રે, અગિન ગિજુંદશું...

અમજીવી મનુષ્યનો વિચાર કરો. આખીજી ચિત્ર મન સમક્ષ ખડું કરો. આખા દિવસના પરિશ્રમ
પછી થેર આવતાં ખેડૂત કેટલો પ્રકૃષ્ટિયત થાય છે! આનંદધનજી, વીરવિજયજી, તેમ જ મહોપાધ્યાય
યશોવિજયજી સામાજિક વાતાવરણ, ધર્મની બાબતો, નત્વની નિરર્થક ચર્ચા અને સાંસારિક પાપમય
જીવન—એ બધું છોડી ધર્મવરને નિહાળે છે, સ્વચ્છે આવે છે, ત્યારે કેવા હૃદયંગમ ઉદ્દગારો નીકળે છે ! :

દુઃખ દોહમ દૂરે ટળ્યું રે, સુખ સંપદ શું રે ભેટ,
ધિંગ ધણી માથે કિયો રે, કુણુ નર જંગે ખેટ,
વિમલગિન ! દીહાં હોયણુ આજ.

—આનંદધનજી

એ જ રીતે મહોપાધ્યાય યશોવિજયજી મહારાજ પોતાની આગળી કાવ્યશક્તિ દ્વારા જૂખ્યાને ભોજન
નાહિ, પરંતુ થેવર જેવાં પકવાન મળે અને જે આનંદ થાય એવો જ આનંદ ભગવાનનાં દર્શનથી ભક્તને
થાય છે એ વાતનું યથાર્થ નિરૂપણ કરે છે :

જૂખ્યા હો પ્રભુ, જૂખ્યા મળ્યા ધૂતપૂર
તરસ્યા હો પ્રભુ, તરસ્યા દિવ્ય ઉદક મિલ્યાં જી...દીઠી હો પ્રભુ.

આ સાથે મીરાંબાઈના ઉદ્દગારો પણ સરખાવીએ :

પાયોજી જૈને રામ રતન ધન પાયો.

આગળના યુગમાં લખાતી પ્રણય-ત્રિકોણની વાર્તાઓના વાચકને કદાચ યશો કે આ પણ
પ્રણય-ત્રિકોણને અંતે સર્જતો સુખાંત છે; પણ એવું નથી. વાર્તામાં બનતી વાતો કાદપનિક પાત્રો માટે
બને છે, જ્યારે ઉપરનાં રસદર્શનમાં જણાવેલી દૃષ્ટીકત આપણા સર્વેના જીવનમાં અનુભવાતી ખરી
સંવેદના છે. જ્યારે સાધક નિજ પિયાની (સુખતિની) વિનિતિ અવગણે છે, અને આખરે પસ્તાય છે
ત્યારે શું થાય છે ?

विरथा जन्म शुभायो,
रे भूरभ ! विरथा जन्म शुभायो

—ચિદાનંદજીના પદો : ૫૬ સોળમું

આપણી રોજની રામકહાની કોઈને આજે તાર્કિક સમજણ છે તો સુમતિને મિલાપનો આનંદ અર્પી શકે છે અને પોતે પણ નિર્નંદ માણી શકે છે. જેને પાછળથી સમજણ છે એને પશ્ચાત્તાપરથી ઝરણમાં સ્નાન કરવાનું સહભાગ સાંપડે છે અને તે પવિત્ર થવાનો યોગ પ્રાપ્ત કરે છે, ત્યારે ગત જનનના સંસ્મરણો દિવાસ્વપ્નો જેવા લાગતાં આત્મા પુકારે છે :

રે નર ! જગ સપનેકી માયા

—ચિહ્નનંદજ્ઞનાં પદો : ૫૬ સત્તરમું.

સૌથી વિશેષ કારુણ્ય તો ત્યારે પ્રગટે છે જ્યારે સુખતિની વિનંતિ આપણે અંતરાત્માથી અવગણી શકીએ તેમ ન હોઈએ અને કુખતિના સંકળમાં સપડાયેલા હોઈએ, એટલું જ નહિ પરંતુ તેમાંથી છૂટવાનો અવકાશ જણાતો ન હોય, અને એવી ત્રિશંકુ જેવી દશા હોય ત્યારે ?

પ્રભુ મેરો મનડો હટક્યો ન માને.

ખડત ભાંતરે સમજાયો, યાંકુ ચોડે હું ચરુ છાને,
પણ હવે શિખામણુ કછુ રંચક, ધારત નવિ નિજ કાને,
પ્રભુ ! મેરો મનડો હટકયો ન માને.

—ચિદાનંદજીનાં પદો : ૫૬ એકવચનમ્.

આવી દશા કાંઈ ચિદાનંદજી એકલા જ અનુભવે છે એવું થોડું છે? આનંદજનજી પણ વર્તમાન ઓવીશીના સત્તરમા તીર્થેકર શ્રીકૃષ્ણનાથ ભગવાનના સ્તવનમાં કહે છે :

સુર નર જન પંડિત સમજાવે, સમજે ના માહરો સાળો,^૫

હો કુંથુજિન ! મનહું કિમ હી ન બાળે.

મન કેવું છે તેની વ્યાખ્યા આપી શકાય ખરી? આ પ્રશ્ન આનંદચનનજી જેવા સિદ્ધસ્ત કવિ માટે પલ્લ વિકટ છે. છતાં તેઓ લખે છે :

જો હમ કહું તો હમ તો ના હેયું

સાહુકાર પણ નાહો,

સર્વ માંહે ને સદ્ગુની આગુનું

એ અચરિત મન માંહી,

હો કુંયુજિન ! મનકું કિમ હી ન ખાજે.

મન કામ્યમાં નથી. મન ત્રિપે અયાન પણ હશે. એનો ઉપાય બતાવતાં ખરેખરો સાધક કોણ છે એ દર્શાવે છે ત્યારે ‘મનઃ એવ મનુષ્યાણામ્ કારણં કલ્મષોઽયોઃ ।’ સૂત્ર યાદ આવ્યા વિના રહેતું નથી :

‘मन साध्यं तिष्ठे सद्यं साध्यं.

એક વાત નહીં ખોટી.

—आनंदधनञ्ज

જૈનેતર ભક્ત કવિઓએ ભક્તિરસ વહાવવા ઉપરાંત સામાજિક ટીકાઓ કરી છે અને એમાં અખો મોખરે છે. જૈન કવિઓમાં કોઈએ સામાજિક પ્રહારો કર્યાં છે કે કેમ, એવો પ્રશ્ન સ્વાભાવિક થાય. આનંદધનજીએ સમાજ પર પ્રહારો કર્યાં છે, જે તુલનાદૃષ્ટિએ અખાની જેમ આકરા નથી, પરંતુ હળવા છે. અખો અને આનંદધનજી એવા સમયમાં થયા કે જ્યારે સમાજ અંધાધૂંધીમાં, ધર્મીધતાના મતીધકારમાં સળગતો હતો. લોકોને ભક્તિ તો સદા રુચિ છે, પરંતુ તેની ભાવનાને વિચારે પાડી એટલે માત્ર બાહ્યચરણ રહ્યું. સમસ્ત ભારતના કવિઓની કૃતિઓમાં ભક્તિરસ ક્યાં છે તેનું કારણ કદાચ ઉપર બધાન કયાં યુગ્મખની સામાજિક સ્થિતિ હોય. મીરાંબાઈ, ધીરો, ભોળે ભગત, પીપા ભગત, દયારામ, નરસિંહ મહેતા, કબીર વગેરેનું ઉદ્બોધન આપણે જોઈએ તો ભક્તિભાવનો વિચાર કેન્દ્રસ્થાને છે. અખાએ તો પોતાની તીક્ષ્ણ કલમ વડે સમાજને ચાલ્યા આટકાર્યા છે. શ્રી આનંદધનજીને સમાજ પિછળી થકયો નહિ. એથી તેઓ આત્મલક્ષી બન્યા, અને વનવાસ સેવ્યો. સ્તવનો જંગલમાં રચ્યાં, પરંતુ સમાજની—સાધુસમાજની અસરથી મુક્ત રહ્યા નહિ. એમનાથી કહેવાઈ ગયું :

ગરબા બેઠ બહુ નયણ નિહાળતાં
તત્તવની વાત કરતાં ન લાગે,
ઉદર ભરણુદિ નિજ કાજ કરતાં થકાં
મોહ નડિયા કલિકાલ રાગે.

ભક્તિકાવ્યોની ચર્ચા કરતી વખતે આવા ઉદ્દેશોને એટલા માટે સ્થાન આપ્યું છે કે આપણા પ્રાચીન કવિઓની એક વિશિષ્ટતા છે કે તેઓ પોતાની સામાજિક સ્થિતિને કાવ્યમાં વણી લેતા. આ દૃષ્ટિએ તે સમયના સમાજ દર્શન માટે આવાં કાવ્યો નજર બદાર ન રહેવાં જોઈએ. જૈન સમાજ અનેક દિરકાઓમાં વહેંચાયેલો છે એનું સમર્થન યથાર્થ રીતે થયું છે. જોકે આનું કથન કવચિત જ થયું છે. બાકી એમનાં કાવ્યો ભક્તિરસથી ભરપૂર છે. ઇશ્વરધેલાને લોકો શું કહે ? પાગલ જ ને ? ભક્તિ-ધૂનીને લોકો પાગલ કહે એવો વિચાર તેઓ ભક્ત કરે છે પણ ખરા :

દરિશણુ દરિશણુ રટતો જો દિહું,
તો રણુ રોઝ સમાન.

પણ સમાજના ડરથી બીધા નહિ. તેમને તરત જ ખ્યાલ આવે છે કે ઇશ્વર-રાગીને દુનિયા સાથે શો સંબંધ ? સાચા ભક્તને આવો વિચાર ન હોય. તરત જ ઉમેરી દે છે :

જેહને પિપાસા હો અમૃતપાનની,
કિંમ ભાંગે વિવપાન ?

આભિનંદન જિન દરિશણુ તરસીએ.

જૈન દર્શનમાં દરેક વિષયનું સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ અવલોકન થયું છે. એમાં જોટું સુદ્ધિમાસ છે એટલું જ એ જાણી-પ્રધાન છે. સ્વાદાદ મતથી સામા પક્ષની લાગણીનો વિચાર કરવાનો અવકાશ મળે છે. એટલે એમના પ્રતિ ઉદ્દેશ થવાને બદલે પ્રેમ, મૈત્રી કે કારુણ્ય પ્રગટશે. જેમ જૈન તત્ત્વજ્ઞાન દરેક વિષયને ઊગ્રાણુથી રપશે છે, તેમ જૈન કવિઓએ કાવ્યમાં જિમિને સૂક્ષ્મદૃષ્ટિથી અવલોકી છે. આ સૂક્ષ્મદૃષ્ટિમાં જૈનેતર કવિઓ અને જૈન કવિઓમાં થોડોક ફરક છે. અન્ય કવિઓએ શ્રીકૃષ્ણની લીલાનાં બધાન જિમિ-સભર કર્યાં છે, એમના ગુણગાન ગાયાં છે; જ્યારે જૈન કવિઓએ ગુણગાન કીર્તન કરવા ઉપરાંત, અપ્રતિમ ભક્તિ છતાં, જ્યારે ઇશ્વર ઉપકારક ન થતો હોય ત્યારે મોઠો ઉપાસલ આપતાં કાવ્યો આપ્યાં છે, અમર તો આપણી ભક્તિમાં ક્યાંક ન્યૂનતા છે, એટલે આત્મનિરીક્ષણ કરે છે. મોઠો ઉપાસલ આપવામાં મોહનવિનયજી, ધસોવિનયજી, ચિદાનંદજી વગેરે મોખરે છે; જ્યારે આત્મનિદાના બીજા

૧૪૦ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુવર્ત્તમહોત્સવ ગ્રંથ

પ્રકારમાં દેવચંદ્રણ, કુમારપાળવિરચિત આત્મનિદા વગેરે આમળ છે. આપણે મોહનવિજયજીથી શરૂઆત કરીએ :

શિવ પદ દેવાં જો સમરથ છો,

તો યશ લેતાં શું જાય ?

હો પ્રભુજી ! ઓળંભડે મત ખીજો.

એટલું ખતું કે જૈન સત્તવનો, સજ્જાયાદિ પ્રાચીન હોય કે અખાની મારકે હરપામાં રચાયાં નથી એટલે હાલ લોકજોગ્ય નથી. પરંતુ એવી રીતના રાગ-રાગિણીમાં રચાયેલાં છે કે જે સામાન્ય માણસ પણ ગાઈ શકે—એની પ્રવાહિતાનો આનંદ માણી શકે. હાલ માત્ર જરૂર છે તેવા રાગોને પ્રચલિત કરવાની. આપણા સંગીતકારો પાસેથી આટલી આશા રાખવી અસ્થાને નહિ ગણાય. જોકે ચિત્રપટ સંગીતમાં રચાયેલા રહેતા જૈન યુવકો જ આ વસ્તુને પિળાનતા નથી. ક્ષણિક કર્ણપ્રિયતાને વર્જ્ય ગણી, આમ અંધારામાં રહેલી કૃતિઓને ઓપ આપવાની જરૂર છે નીચેના સત્તવનનો ઢાળ જુઓ :

બાલપણે આપણુ સસનેહી

રમતાં નવ નવ વેશે,

આજ તુમે પામ્યા પ્રભુતાઈ

અમે તો સંસારની વેશે,

હો પ્રભુજી ! ઓળંભડે મત ખીજો.

—મોહનવિજયજી

સત્તયુગમાં, જૈન પરિભાષામાં કહ્યું તો ચતુર્થ આરામાં, લોકો ધણા ભદ્રિક હતા અને અલૌકિક પુરુષો વિષ્ણુમન હોવાથી લોકોદ્ધાર તારકાલિક થતો. જ્યારે આજે કમિયુગ—પાંચમો આરો, અને લોકો મનના મેલાં, એટલે ઇશ્વરની અમોદિષ્ટિ થાય નહિ. આ સામે કવિનું હૃદય બળવો પુકારે છે, અને મીઠાશથી કહે છે :

શ્રી શુભવીર પ્રભુજી મોંધે કાળે રે,

દીર્ઘતા દાન રે શાખારી ધણી.

—આર મતની પૂજા : પં. વીરવિજયજીકૃત

તો કોઈજગ્યાએ હૃદય ભક્તિથી છલકતુ હોય પણ આપણી લાગણી આપણા વાલમના ખ્યાલ બહાર રહેતી હોય એવી આપણને આશંકા થાય ત્યારે વિનિતિરૂપે વીરવિજયજીની પંક્તિઓ જુઓ :

ભક્તિ હૃદયમાં ધારજો રે,

અંતર-ઘેરીને વારજો રે,

તારજો દીનદયાળ.

—નવાણું પ્રકારની પૂજા : પં. વીરવિજયજીકૃત

જેમ શ્રી વીરવિજયજી મોંઘા કાળમાં વરસ્યાની ખરી કિંમત આંકે છે તેમ ચિદાનંદજી પણ આ જ વાતને જરા જુદા રવરૂપે રજૂ કરે છે :

મોહ ગમે જો તારશો,

છંજુ વેળા હો કહાં તુમ ઉપગાર ?

સુખ વેળા સજ્જન આતિ

દુઃખ વેળા હો વિરલા સસાર,

પરમ્પતમ પૂરણુ કળા.

ઉપાલંબ આપતાં જ આપણને સનાતન સત્ત્વ આપ્યું : ‘કુઃખ વેળા હો વિરલા સંસાર !’ તો યશોવિજયજી (સામાન્ય રીતે ‘વાચકજય’ના નામે ઓળખાતા) જ્યારે ભક્તિમાં લીન બને છે ત્યારે પરિણામ સારુ કેવી અધિરાઈ દાખવે છે તે જુઓ :

કરજોડી બિભો રહું
રાત-દિવસ તુમ ખ્યાને રે,
જો મનમાં આણ્યો નહિ
તો શું કહીએ જાનો રે ?
સંભવ જિનવર વિનિતિ.

ચિદાનંદજીનો નીચેનો ઉપાલંબ જુઓ. તેમાં તેઓ પોતાની આજસુધીની પરિસ્થિતિ માટે ઈશ્વરને જ જવાબદાર દેરાવે છે—પોતાની ન્યૂતનાના સ્વીકાર સાથે !

મોહ મહામદ જાકથી
હું છકિયો હો નાહી સ્વં લગાર,
ઉચિત સહી છણુ અવસરે
સેવકની હો કરવી સંભાળ,
પરમાતમ પૂરણુ કળા.

પણ જ્યારે ભક્તને એમ લાગે છે કે અન્યની ભક્તિથી ઈશ્વર રીઝે છે અને કદાચ પોતાની ભક્તિમાં ખામી જોતું જણાતું હોય ત્યારે ઈશ્વરને કેવી ચેતવણી અપાય છે તે જુઓ :

સેવા ગુણુ રંજ્યો ભવિજનને
જો તુમે કરો બાંભાગી,
તો તમે સ્વામી કેમ કહેવાશો
નિર્ભમ ને નિરાગી ?

હો પ્રભુજી ! ઓળંભડે મત ખીજો.

તો આપણો પ્રિયતમ કેવો સ્વાર્થી છે એ જોવા આપણે ફરીથી ચિદાનંદજીનો સમ્પર્ક સાધીએ :

સર્વ દેશ-ધાતી સહુ
અધાતી હો કરી ધાત દયાળ,
વાસ કિયો શિવમંદિરે
મોહે^૧ વિસરી હો ભમતો જગજાળ,
પરમાતમ પૂરણુ કળા.

પણ મનુષ્યની શક્તિને મર્યાદા છે, એ વાત કવિઓ પણ વિસરી ના શકે. આપણાથી ઈશ્વરની સપૂર્ણ કક્ષાએ પહોંચી ન શકાય તો એનો એકાદ અંશ પણ માગી લેવાનો લોભ જતો કેમ કરાય ? (આપણા સ્વભાવની વિરુદ્ધ) :

નાણુ રમણુ પામી એકાંતે
થઈ બેઠાં મેવાસી,
તેહ માંહેલો એક અંશ જો આપો
તે વાતે શાબાશી,
હો પ્રભુજી ! ઓળંભડે મત ખીજો.

૧૪૨ : સ્ત્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુલ્યમહાલેખક ગ્રન્થ

તો એથી જીલકું, મુકિતની—એના એકાદ અંશની પણ પરવા કર્યા વિના ભક્તિ-રંગમાં જ રચાયેલા રહેવાનું મહોપાધ્યાયજીને સૂઝે છે, જેથી ચમકપાયાણીની આફક મુકિત આપોઆપ ખેંચાઈને મળે. જુઓ :

મુકિતથી અધિક તુજ ભક્તિ મુજ મન વસી
જેહશું સગલ પ્રતિબંધ લાગ્યો,
ચમક પાયાણુ જિમ લોહને ખીચશે
મુકિતને સહજ મુજ ભક્તિ રાગો.

ઝડપભ જિનરાજ મુજ૦

આ તો વાત થઈ જેને અપૂર્ણતા સાથે પ્રતીતિ પ્રગટી નથી, પણ જેને અપૂર્ણતા સાથે સંપૂર્ણ મહા હોય તેની શી દશા છે તેની. પણ જેણે ધરિરને નાથ કર્યો છે, જે સનાથ છે, એમનું હૃદય કેવું પુલકિત છે એ આપણે મોહનવિજયજીની પંક્તિમાં જોઈએ :

તારકતા તુજ માહે રે અવણુ સાંભળી
તે ભણી હું આવ્યો છું દીનદયાળ જો,
તુજ કરુણાની લહેરે રે મુજ કારજ સરે
શું થણું કહીએ જાણુ આગળ કૃપાળ જો ?
પ્રીતલડી બંધાણી રે અગિત જિજ્ઞંદશું

આવી જ ભાવનાને ઉપાલંબ સ્વરૂપે ચિદાનંદજીએ નીચેના શબ્દોમાં આલેખી છે :

જગતારક પદવી લહી
તાર્યાં સહી હો અપરાધી અપાર,
તાત કહો મોહે તારતા
કિમ કીની હો ઈણુ અવસર વાર ?
પરમાતમ પૂરણુ કળા.

પં૦ વીરવિજયજી પણ આમ જ કહે છે. કદાચ ધરિર પાસે માગણી તો કરીએ અને ન આપે તો ? તો લાજ—મર્યાદા ગુમાવવી પડે એટલે ઉપાલંબ સ્વરૂપે કહે છે :

દાયક નામ ધરાવો તો સુખ આપો રે
શિવતરુની આગે રે શી બધુ માગણી ?

જ્યારે મહોપાધ્યાય યશોવિજયજી તો ધડીક પણ સંમ ન તજવાનું કહે છે. ગુણીજનને ગુણ ધરાવતી વ્યક્તિ સાથે જ પ્યાર હોય ને ? સંગનો રંગ કેવો લાગ્યો છે તે જુઓ :

કોકિલ કલ ફૂજિત કરે
પામી મંજરી હો પંજરી સહકાર,
ઓછાં તરુવર નવિ ગમે
ગિરઝાં શું હો હોવે ગુણનો પ્યાર,
અગિત જિજ્ઞંદશું પ્રીતડી.

વર્ણાનુપ્રાસ અને ઉપમા અલંકાર કાવ્યની ગુંજાશમાં ઓર વધારો કરે છે.

આવા મીઠા ઉપાલંબ તો જેણે સિદ્ધિ સાધી હોય એવા મહાપુરુષો આપી શકે. પરંતુ આપણી જેવા સામાન્ય આણુસો ગમે તેવા ભક્તિમાં લીન હોઈએ છતાં નિષ્કેળ જઈએ તો ? તો આત્મનિરીક્ષણ જ સંભવે ને ? દેવચંદ્રજી કહે છે :

સ્વામી દર્શન સમો નિમિત્ત લહી નિર્મળો
એ ઉપાધન એ શુચિ ન થારો,
દોષ કો વસ્તુનો અથવા ઉચ્ચ તથો
સ્વામી સેવા સહી નિકટ થારો.

ઉચ્ચની ખામી જોઈ; પણ હજુ આપણે ઝગ પણ માંડ્યું નથી એટલે વિશેષ આત્માવલોકન કરવું જ જોઈએ ને ? આત્મલક્ષી—આત્મનિર્દાના કાવ્ય અનુકૂળ બને. ગુઓ :

રાગ દ્રેષે બપોં, મોહ વૈરી નાથો
લોકની રીતમાં ધણું એ રાતો,
ક્રોધવશ ધમધમ્યો, શુદ્ધ ગુણ નવિ રમ્યો
ભમ્યો ભવમાંહી હું વિધવાતો,

તાર હો તાર પ્રજા, મુજ સેવક બણી.

આત્મનિર્દા માટે તો જૈનોમાં પ્રચલિત ‘રત્નાકર પચ્ચીરી’ જેવી જોઈએ. આખી રચના આપણા હીણપતભયાં કર્તવ્યની નિંદા કરતી છે, એકાદ કડી તપાસીએ : રચના હરિગીત છંદમાં છે.

હું ક્રોધ અગ્નિથી બળ્યો વળી લોક સર્પ ડર્યો મને
જળ્યો માનરૂપી અજગરે હું કેમ કરી ખાતું તને ?
મન માડું ત્રાપાળનમાં મોહન ! મહા મુંઝાય છે,
ચડી ચાર ચોરો હાથમાં ચેતન ધણું ચગદાય છે.

ક્રોધ, લોક અને માનને માટે યોજેલાં અનુક્રમે અગ્નિ, સર્પ અને અજગરનાં રૂપકો તેમ જ વર્ણાનુ-પ્રાસ અલંકારથી રચના વધુ આકર્ષક બની છે.

કદાચ સવાલ થશે કે ધ્રુવર તો સર્વરા છે. એટલે આપણાં દરેક કર્તવ્યોનો હિસાબ તો એની પાસે હોય જ; તો પછી આપણે બયાન કરવાની શી જરૂર ? બયાન કરવાની જરૂર છે કારણ આપણાં આવાં ખોટાં કર્તવ્યોથી આપણું મન ભરાઈ ગયું હોય છે. આપણું દિલ હળવું બને એટલા માટે અજગર તો આપણું મન ભરાઈ આવે ત્યારે આપણા દિલની વાત આપણા નિકટના રત્નોને કહીએ ત્યારે જ નિરાંત થાય એવા માનવસહજ સ્વભાવને ‘રત્નાકર પચ્ચીરી’ની શરૂઆતમાં જ કવિએ આલેખ્યો છે :

‘જાણ્યો છતાં પણ કહી અને હું હ્રદય આ ખાલી કરું’

તદુપરાંત ધ્રુવરને પ્રીતમ તરીકે સ્વીકાર્યો છે. એટલે પ્રેમી તો ખોતાના પ્રિયતમને અથથી ઈંતિ સુધીનું બધું વર્ણન કરે જ ને ? મોહનવિજયજી પણ કહે છે :

અંતર્ગતની પ્રજા આગળ કહું ગુંજ જો,
પ્રીતલક્ષી બંધાણી રૂ અગિત જિયુંદરુ.

ઉપરની આત્મનિર્દામાં તો જૂલનો એકરાર છે. પણ કુમારપાળવિરચિત (અનુ૦ અમૃતસૂત્રી-સ્વરજી મહારાજ) આત્મનિર્દામાં દુર્લભ માનવદેહ બળ્યા પછી સચેતન ન થયા, હાથ ધોઈ નાખ્યા, તેનું આલેખન છે :

બહુ કાળ આ સંસારસાગરમાં પ્રજા હું સંચર્યો,
યથા પુણ્યશાસિ એકઠી ત્યારે જિનેશ્વર તું મળ્યો.
પણ પાપકર્મ કારણ મેં સેવા સરસ નવ આદરી,
શુભ યોગને પામ્યા છતાં મેં શ્રૂર્પતા બહુએ કરી.

૧૪ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય ગુપ્તમહોત્સવ ઝંઝ

જૈનોમાં મનુષ્ય મરણપથારીએ હોય ત્યારે ખાસ કરીને ધાર્મિક રિવાજોમાં 'પુણ્ય-પ્રકાશ'નું સ્તવન સંભળાવાય છે. આ સ્તવનમાં દુર્લભ માનવદેહની સફળતા ક્યારે થાય, આપણે શું કર્યું, વગેરેની સરવાળા-માફબાકી છે. જિંદગીના ધન્ય દિવસો કયા ? એના જવાબ માટે નીચેના ભાવવાહી સ્વરો શુંબો :

ધન ધન તે દિન માદરો
જિહાં કીધો ધર્મ.....

તો શ્રીમદ્ રાજચંદ્ર આપણા જેવા માટે એવો ધન્ય દિવસ ક્યારે આવે એની તીવ્ર ઇચ્છા વ્યક્ત કરે છે :

અપૂર્વ અવસર એવો ક્યારે આવશે ?
ક્યારે અધિષ્ઠિત બાહ્યાંતર નિર્મથ જો ?
સર્વ સંબંધનું બંધન નિક્ષલ્ય છેદીને,
વિચરશું કવ મહત્પુરુષને પંથ જો ?

જીર્મિ વસ્તુ જ એવી છે કે જે અનુભવ વિના સમજાતી નથી. જે હોકો જીર્મિ-વિહીન હોય છે, જેમણે પ્રેમાનુભાવ કયો નથી હોતો. તેઓ સાચી વ્યક્તિની લાગણી સમજી શકતા નથી એટલે લાગણી-વેગ કહી નિરસકાર છે, પણ ખરી વસ્તુ તો અનુભવે જ સમજાય છે. જુઓ :

રહસ્યોનો જ્ઞાતા અનુભવથી ક્યારે અધિષ્ઠિત હું ?

એટલે જ્ઞાતા પણ અનુભવથી થવાની ઇચ્છા વ્યક્ત કરી.

અનુભવથી જ્ઞાતા થવાની વાત રુચિ; પરંતુ અનુભવ કોણ કરી શકે ? ચિદાનંદજી આપણને પ્રત્યુત્તર આપે છે :

પણ તુમ દરિયાણુ યોગથી
થયો હૃદયે હો અનુભવ પરકાશ,
અનુભવ અભ્યાસી કરે
કુઃખદાયી હો સર્વિ કર્મ વિનાશ,
પરમાતમ પૂરણુ કર્યા.

જૈન કવિઓની વિચિષ્ટતા જોયા પછી જૈન અને અન્ય કવિઓ વચ્ચે સમાનતા જોઈએ. જૈન તેમ જ જૈનેતર કવિઓએ અમુક વિષયનું નિરૂપણ બહુ રપષ્ટતાર્થી કર્યું છે, જનાં એક જ દ્રષ્ટિકોણને જુદી જુદી ઢબથી સદુષ્ટે પોતપોતાની આગવી કવિતા-શક્તિથી આલેખી છે. મુસાફિર ધોર નિદ્રામાં છે એ માટે જુઓ :

ઉઃ જગ મુસાફિર ભોર ભઈ, અખ રૈન કહાં જો સોવત હૈ ?
જો સોવત હૈ વહ ખોવત હૈ, જો જાગત હૈ વહ પાવત હૈ.

ચિદાનંદજીનું પદ એની સચે દવે સરખાવો :

રૈન રહી અગ ધોરી.૭
જાગ જાગ તું નિંદ સાગ દે
હોત વસ્તુકી ધોરી,
મંજિલ દૂર ભયો ભવસાગર,
માન ઉર, મતિ મોરી.૮

અનંતકાળથી આ જીવો સંસારસાગરમાં રહ્યો છે છતાં ‘મારું’ ‘મારું’ કરતાં યાકો નથી. આ વાતને લગભગ બધા જ ભક્તકવિઓએ કાવ્યના વિષય તરીકે અપનાવી છે.

નથી જીવ તારી રે સુંદર કાયા,
છોડીને આત્મો વણુદારા રે હોજી.

—કબીર

*

મેલી દે મનથી મારું-તારું રે મનવા
પ્રભુ વિના કોઈ નથી તારું,
સ્મશાન સુધી તારાં સગાં સંબંધી વાલાં
આવીને બાળે તન પ્યારું,
રે માનવી ! પ્રભુ વિના કોઈ નથી તારું.

—પીપા ભગત

વાલાં તે વાલાં શું કરો, વાલાં વોળાવીજ વળશે
વાલા તે વનના લાકડાં તે તો સાથે જ બળશે
એક રે દિવસ એવો આવશે...

—વૈરાખની સ્તોત્રાય : ઉદયરત્નકૃત

અભિમાન એક ભયાનક રોગ છે. વ્યક્તિવવાદના આ જખાનામાં એ રોગ જ્યાંત્યાં નજરે પડે છે. એને મહામદ કહ્યો છે. મદનું સ્વરૂપ સમજવા માટે તો જૈનોની ભરતગ્યાહુઅલીની કથા જ તપાસવી પડી. ગ્યાહુઅલીએ રાજપાટનો ત્યાગ કરી દીક્ષા અંગીકાર કરી, પશુ અહમ્ ભાવના ત્યાગી નહિ. ધોર તપસ્યા કરવા છતાં મહામદને કારણે સર્વજન થઈ શકતા નથી. આ વસ્તુ સમજાવવા માટે જો કોઈ શક્તિમાન હોય તો ભાઈને માટે એમની અતુલ સ્નેહલ બહેનો જ. આ વસ્તુનો આશરો લઈ કવિ એમની બહેનોના મુખમાં આ શબ્દો મૂકે છે :

વીરા ! મજ થયી હેમ જિતરો

અભિમાનરૂપી હાથી પરથી રીચે જિતરવાનું કહે છે. ‘માન-અભિમાન ન કરો’ એનું કારણ આપણને યથાર્થ રીતે, માર્ગદર્શનરૂપે માનની સ્તોત્રાયમાં ઉદયરત્ન સમજાવે છે :

રે જીવ ! માન ન કાઠિયે
માને વિનય ન આવે,
વિનય વિના વિદ્યા નહિ
તો કિમ સમકિત પાવે ...રે જીવ ! માન ન કાઠિયે.

આ પ્રસંગે ગીતાનો ઉપદેશ જરા જોઈએ તો ઠીક પડશે. સાધકને માટે ગીતાજીમાં ત્રણ વસ્તુ પર ખાસ ભાર મૂક્યો છે : પ્રણિપાત, પરિબ્રથ અને સેવા. આ યુગમાં પ્રણિપાત એટલે નમ્રતા, વિવેક ખાસ ખ્યાલમાં રાખવા યોગ્ય છે. પરિબ્રથ એટલે ફરી પૂછવું. ગિરણસાદૃતિ એ આવશ્યક અંગ છે. જૈનોમાં ભગવાન મહાવીરના મુખ્ય અણુધર ચૌતમસ્વામી શાતા હોવા છતાં ય કોઈપણ બાબત સંસય થતાં ભગવાન મહાવીરને પ્રશ્નો પૂછતા એ રીતે નમ્રતા દાખવવી. સેવા વિનાની નમ્રતા ખુશામતમાં ખપે છે. એટલે સેવા આવશ્યક છે. આ બધા માટે માન-અભિમાન છોડવાની જરૂર છે.

૧૪૧ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્ધ

માનનો ભક્ષ છે દેહ. આચાર અને વિચારમાં એથી સંવાદિતા નથી રહેતી. ચિદાનંદજીની અનુભૂતિ આપણને ઉપકારક થઈ પડશે.

કચણી કચે સહુ કોઈ, રહણી અતિ દુર્લભ કોઈ
શુક રામકો નામ વખાણું, નવિ પરમારથ તસ જાણું
યા વિષ ભણી વેદ સુણાવે, પાગ અકળ કળા નહિ પાવે.

—ચિદાનંદજીનાં પદો : ૫૬ અઢ્યાવીશમું

અખો પણ કહે છે :

તિલક કરતાં ત્રેપન ગયાં, જપમાળાનાં નાકાં ગયાં.

અખાની શૈલી બંગમય-કટાક્ષમય છે, જ્યારે આનંદધનજી પ્રત્યક્ષ કહે છે તે જુઓ :

શુદ્ધ શ્રદ્ધાન વિણ સર્વ કિરિયા કરી
હાર પર લીપણું તેહ જાણ્યો.

જૈન સંસ્કૃત સાહિત્યની જેમ જૈન ગુજરાતી સાહિત્ય પણ વિશાળ છે. આ અવલોકન તો બે-ચાર ખ્યાતનામ કવિઓ પૂરતું મર્યાદિત રહ્યું છે, એટલે વિશેષ જિજ્ઞાસુઓએ તો પરિશ્રમ લેવો પડશે. એક યા બીજા કારણોથી આ સાહિત્ય અજ્ઞાત રહ્યું છે અમર જૈન સમાજ પૂરતું મર્યાદિત રહ્યું છે તેને આપણા સાહિત્યકારો-સંશોધકો વિશેષ પ્રકાશમાં લાવશે એવી શ્રદ્ધા સાથે વિરમું છું.



સ્થૂલિલદ્રવિપયક તથા ફાગુકાવ્યો

જ્યંત કોઠારી

પ્રાચીન ગુજરાતીના વિપુલ જૈન સાહિત્યનો, એ સાંપ્રદાયિક છે એમ કહીને, કાંકરો કાઢી નાખી શકાશે નહિ. મધ્યકાળમાં નિરુદ્ધેશ નિર્ભેજ કવિતા ક્યાં હતી ? જૈનોનો વર્ગ સામાન્ય હિંદુ વર્ગને મુકાબલે નાનો અને એની પરંપરામાં દીક્ષાના મહિમાનું તત્ત્વ જરા પ્રમળ (જૈન કવિઓ—જે મોટે ભાગે મુનિઓ જ હતા—તેમણે અદુધા દીક્ષાનો મહિમા ગાઈ શકાય એવું જ વસ્તુ પસંદ કર્યું છે; અથવા વાર્તાનાપકને દીક્ષા આપ્યા વિના એમને એન પડ્યું નથી), તેથી એમનું સાહિત્ય વધારે સાંપ્રદાયિક લાગે છે. જૈનેતર હિંદુ પરંપરા વધારે પરિચિત, તેથી એમાં સાંપ્રદાયિકતા દેખાતી નથી. પણ એ પરંપરાનું સાહિત્ય પણ ધાર્મિક પ્રયોગનવાળું તો છે જ. જૈન કવિઓ જૈનેતર કવિઓને મુકાબલે બહુ વિત્ત નથી દેખાડતા એ સાચું છે છતાં જૈન કવિઓ જૂની ભાષા વાપરતા હોવાને કારણે, કે પેલા સાંપ્રદાયિકતાના પૂર્વગ્રહને કીધે એમનું યોગ્ય મૂલ્યાંકન થવામાં અંતરાય આવતો હોય એવું તો થતું નથી ને, એ તપાસવા જેવું છે. ધાર્મિકતા અને સાંપ્રદાયિકતાને ઉત્સંહીને પણ કવિત્વ પ્રગટ થઈ શકે—જેમ મધ્યકાળના ધણા કવિઓની બાબતમાં બન્યું છે. નરસિંહ, મીરાં, અખો, પ્રેમાનંદ, દયારામ જેવી પ્રતિભાવાળો કોઈ જૈન કવિ નજરે ચડતો નથી (જૈનેતર સાહિત્યમાં પણ છઠ્ઠો કોઈ ક્યાં છે ?) પણ નાકર, ધીરો, ભોજે, પ્રીતમ કે સ્વામીનારાયણ સંપ્રદાયના કવિઓ જેટલું વિત્ત બતાવનાર જૈન કવિઓ નહિ હોય એ માનવા જેવું જણાતું નથી. છતાં આપણા સાહિત્યના અભ્યયનમાં જૈન કવિઓ અને સાહિત્ય ઉપેક્ષિત રહ્યાં છે એ હકીકત છે. પ્રથમ પંક્તિના વિદ્વાનોના વિવેચનનો જે લાભ અખો, પ્રેમાનંદ, દયારામ જેવાને મળ્યો છે તે કોઈ જૈન કવિને મળ્યો જણાતો નથી. ભાલજી, નાકર, નરપતિ, શામળ વગેરેને આપણા અભ્યાસમાં જે સ્થાન મળતું રહ્યું છે તેવું કોઈ જૈન કવિને ભાગ્યે જ મળ્યું છે. વિપુલ પ્રમાણમાં સાહિત્યસર્જન કરનાર લાવણ્યસમય તથા સમયસુન્દર જેવા કવિઓનો સાંગોપાંગ અભ્યાસ થવો હજી બાકી છે. સાહિત્યના ઇતિહાસોમાં પણ વિશિષ્ટ જૈન કૃતિઓ અને કવિઓનો પૂરતો પરિચય કરાવવામાં આવતો નથી. હા, નરસિંહ પૂર્વેના જૈન સાહિત્યનો કંઈક વિગતે પરિચય કરાવવામાં આવે છે, કેમકે એ વખતનું જૈનેતર સાહિત્ય અદ્ય પ્રમાણમાં છે । ધણું જૈન સાહિત્ય હજી સુધી અપ્રકાશિત છે. દયારામે પણ સાંપ્રદાયિક સાહિત્ય ધણું

લખ્યું હતું, પરંતુ એની સાચી કવિતા લોકોએ ઝીલી લીધી અને અભ્યાસીઓએ એને લક્ષમાં રાખી દયારામનું મૂલ્યાંકન કર્યું. જૈન કવિતા સંપ્રદાય બહાર ઝિલાય નહિ એ સમજાય એવું છે, પણ અખટ જૈન સાહિત્ય ભંડારમાંથી સાચી કવિતાની વીણણી કરી, એનું યોગ્ય મૂલ્યાંકન કરવાનું કામ આપણે કર્યું નથી. જૈન સાહિત્યનું આ રીતે સંશોધન-સંપાદન થશે ત્યારે, સંભવ છે કે, બીજા હરોળના કેટલાક સારા કવિઓ અને તેમનાં કાવ્યો આપણને મળશે.

જૈન કવિઓનો હેતુ ધર્મપ્રચારનો હોવા છતાં એમણે એ પ્રચારના સાધનની પસંદગી વિશાળ ક્ષેત્રમાંથી કરી છે. એમણે માત્ર જૈન પૌરાણિક કથાઓનો જ આશ્રય લીધો છે એવું નથી, લોકવાર્તાના અખટ ખગ્નનાને એમણે ઉપયોગમાં લીધો છે. વળી, જૈનેતર પૌરાણિક આખ્યાન-વસ્તુનો ઉપયોગ કરવાનું પણ એ ચૂક્યા નથી. જ્યારે જૈનેતર કવિઓએ જૈન કથાવસ્તુને હાથે ૫ આડાઓ નથી. જૈન સંપ્રદાય તો નવીન હતો. એણે લોકસમુદાયને આકર્ષવા માટે લોકસમુદાયમાં પ્રચલિત કથાવાર્તાસાહિત્યનો ઉપયોગ કરવો રહ્યો. જૈનેતર કવિઓને આવી જરૂર ન પડે તે સમજાય એવું છે.

અર્વાચીન યુગમાં આપણા કવિઓએ પ્રાચીન કથાવસ્તુનો આશ્રય લઈને એમાંના રહસ્યબીજને સ્વતંત્ર દૃષ્ટિથી જોઈ વિકસાવ્યું હોય એવું ધણીયાર બન્યું છે, પણ અહીં પણ એમનું લક્ષ મોટે ભાગે હિંદુ કથાસાહિત્ય તરફ જ ગયું છે. ક્યારેક એમની દૃષ્ટિ બૌદ્ધ કથાસાહિત્ય તરફ ગયેલી પણ જોવા મળે છે. પરંતુ વિશિષ્ટ જૈન કથાઓને સારા કવિનો પ્રતિભાસ્પર્શ મળ્યો હોય એવું જણવામાં નથી.^૧ કેટલીક જૈન કથાઓની ક્ષમતા આ દૃષ્ટિએ તપાસવા જેવી ગણાય.

૨

આવી ક્ષમતાવાળી એક કથા સ્થૂલભદ્રની છે. સ્નેહનાં બધનમાં બંધાઈ જમા બાર વર્ષ માળ્યાં હતાં એ કોશા વેશ્યાના આવાસમાં સ્થૂલભદ્ર, સુનિવેશે, ચાતુર્માસ માળવા આવે છે. સ્થૂલભદ્રને માટે આ કેવો નાજુક અને કટોકટીભર્યો કાળ હશે! પ્રિયતમનું સ્વાગત કરવા ચનમની ઊકેલી કોશાએ કેવાં અણુધાર્યાં સંવેદનો અનુભવ્યાં હશે! રાગ-વિરાગના સંઘર્ષે કેવાં કેવાં રહસ્યમય રૂપ ધારણ કર્યો હશે! આવી બીજી બે કથાઓ-અલબત્ત જૈનેતર-જાણીતી છે. એક રાગ ભર્તૃહરિની, જેમણે હૃદયરાણી પિંગલાનો, ‘મયિ સા વિરક્તા’ એવું કડુણ જ્ઞાન ચતાં, લાગ કર્યો અને એક દિવસ એને જ બારણે કિશુક બનીને આવી જોયા. બીજી ભગવાન શુદ્ધની, જેમણે જગતના દુઃખની જડીભુટ્ટી શોધવા પ્રિય યશોધરાને સૂતી મૂકી મહાભિનિષ્ક્રમણ આદર્યું અને એક દિવસ જગતના બનીને એની સામે આવી જોયા. આ કથાઓમાં લાગ કરતાં પુનર્મિલનની ક્ષણ વધારે રોમાંચક, આર્થિક અને રહસ્યમય છે; કેમકે ત્યારે વૃત્તન જીવનદિશા, વૃત્તન અભિજ્ઞાન અને વૃત્તન સંબંધનાં દ્વાર ખૂલે છે. આ ક્ષણ ભારે શક્તતાવાળી હોય છે પણ એની શક્તતાને મૌલિક રીતે જોવી-ખીલવવી એ બાણ જ દુકર કર્યું છે.

કોશાની જ સામે, કોશાના જ આવાસમાં, પદ્મસાહાર કરીને કામવિજય સિદ્ધ કરનાર સ્થૂલભદ્ર જૈનોના એક અત્યંત આદરણીય આચાર્ય છે. એમના વિષે પ્રાચીન ગુજરાતીમાં બહુમાં કાવ્યો લખાયાં છે. કદાચ નેમરાજલવિષયક કાવ્યો પછી સંખ્યાની દૃષ્ટિએ સ્થૂલભદ્રલવિષયક કાવ્યો આવતાં હશે. પણ દેખીતી રીતે જ નેમિનાથના કરતાં સ્થૂલભદ્રના જીવનની ઘટનાઓ વધારે ભાવકામ છે. સ્થૂલભદ્ર

૧ શ્રી જ્ઞાનિપ્રજ્ઞે જૈન પૌરાણિક સાહિત્યમાંથી વસ્તુ લઈ નવલકથાઓ લખી છે. શ્રી મદિયાની એકએ વાર્તાઓમાં જૈન કથા-પ્રસંગોનો ઉપયોગ થયો છે. પણ આ બન્ને લેખકો જૈનમતી છે. આ વિચાર પણ થોડું લખાયું હશે કદાચ, પણ વિશિષ્ટ સર્વકથાવાળી કોઈ કૃતિ ખરી !

રામીમાંથી વિરાગી અને છે; નેમિનાથને રામયુક્ત જીવન જીવવાનો અવસર આવતો નથી. સ્થૂલિકાદ્રને રામચરી કોશાનો સામનો કરવો પડે છે; આપો સામનો નેમિનાથને કરવો પડતો નથી. રાજુશને નેમિનાથ પ્રત્યે એકનિષ્ઠ—કદાચ ભક્તિભાવની હદે પહોંચતો—રનેહ છે પણ એનામા કોશાના જેવી પ્રગલ્ભતા, વિદગ્ધતા, તરવરાટ કે આવેશ નથી. ઉપરાંત, સ્થૂલિકાદ્રજ્ઞતાતે એના પિતાનાં જીવનની અદ્ભુત, રસિક અને રોમાંચક પ્રસંગોની જૂનિકા પણ મળી રહે છે. આમ જ્ઞાતાન્તના જુદા જુદા અંશને ઉકાવ આપીને રચનાવૈવિધ્ય દર્શાવી શકાય. એવી સામગ્રી સ્થૂલિકાદ્રજ્ઞતાંતમાં રહેલી છે. થયું છે પણ એવું જ. મધ્યકાલીન ગુજરાતીનાં સ્થૂલિકાદ્રવિષયક કાવ્યોમાં કેટલું બધું સ્વરૂપવૈવિધ્ય દેખાય છે! એમાં કોશાના ઉદ્ધારો રૂપે નાનકડાં ઊભિગીતો છે, સ્થૂલિકાદ્રની પ્રશસ્તિરૂપ, કે વેરાગ્યબોધની સંજ્ઞા છે, કોશાના વિપ્રલંબશુંગારના વર્ણનનાં બારમાસી કાવ્ય અને નવરસ કાવ્યો છે, ધ્વિત કથાંતરુનો ઉપયોગ કરતાં ફાંચુઓ અને શીમળવેલીઓ છે તથા વિસ્તૃત કથાપ્રસંગવાળા રાસ પણ છે.^૧ એક જ વસ્તુને અનેક કવિઓ હાથમાં લે ત્યારે દરેક કવિની નજર એ વસ્તુનાં ક્યાં બિંદુઓ પર ફરે છે અને એને એ કેવી રીતે ચિત્રસાધે છે એનું સમાંતર અવલોકન કરવું રસપ્રદ થઈ પડે. પછી પ્રતિનિધિરૂપ કૃતિઓ પ્રગટ ન થઈ હોય ત્યાંસુધી આનું અવલોકન અધૂરું જ રહે. તેથી આપણે અહીં નામે એક જ કાવ્ય-પ્રકારની, પણ રચનાનું વિશ્લેષણ વૈવિધ્ય દર્શાવતી ત્રણ જ કૃતિઓનું તુલનાત્મક નિરીક્ષણ કરીશું. એ ત્રણ કૃતિઓ છે : (૧) જિનપદ્મસૂરિકૃત સ્થૂલિકાદ્ર ફાંચુ (સં ૧૩૬૦-૧૪૦૦), (૨) જયવંતસૂરિકૃત સ્થૂલિકાદ્ર-કોશા પ્રેમવિલાસ ફાંચ (સં ૧૬૧૪ આસપાસ), (૩) માલદેવકૃત સ્થૂલિકાદ્ર ફાંચ (વિક્રમના ૧૭મા શતકનો પૂર્વાર્ધ).^૨

૩

ફાંચુને આપણે જ્ઞાતાન્તનો સ્વરૂપ આધાર લઈ પ્રકૃતિની—ખાસ કરીને વસંતઋતુની—જૂનિકામાં માનવપ્રણયનું આલેખન કરનાર કાવ્યપ્રકાર કહી શકીએ. આ વ્યાખ્યામાં ન આવી શકે એવી ‘ફાંચુ’ નામની સંખ્યાબંધ કૃતિઓ મળતી હોવા છતાં, શિષ્ટ નમૂનારૂપ ફાંચુકાવ્યોનું આંતરસ્વરૂપ આ વ્યાખ્યાની નિકટનું હોય છે એમ જરૂર કહી શકાય. જૈન ફાંચુઓ, આ વ્યાખ્યાની અંદર રહીને કે બહાર જઈને પણ, કેટલીક આગવી લાક્ષણિકતાઓ ઉપજાવે છે એ નોંધવા જેવી છે. એક તો, જૈન ફાંચુઓનો અંતિમ ઉદ્દેશ, એમાં રતિનું આલેખન કેટલીકવાર તો ઘેરા રંગે થતું હોવા છતાં, આપણને વિરતિ તરફ લઈ જવાનો હોય છે. આથી જૈન ફાંચુઓ શુદ્ધ શુંંગારકાવ્યો બની શકતાં નથી. કાવ્યનો વિષય કે એમાંની ઘટના જ સંપ્રમધર્મની બોધક હોય છે, જેમ અહીં સ્થૂલિકાદ્રનું ચરિત્ર સંપ્રમધર્મનું બોધક છે. છતાં જિનપદ્મસૂરિ જેવા સ્થૂલિકાદ્રના કામવિજયની સંસ્થેપમાં પ્રશસ્તિ કરી, કે એને મુખે સંપ્રમધર્મનો મહિમા પ્રગટ કરી અટકી જાય છે; ત્યારે માલદેવ જેવા ‘નારીસંગતિ ટાળો’ એવો સીધો ઉપદેશ આપવા સુધી પણ પહોંચી જાય છે. તો વળી જયવંતસૂરિ જેવા આ બાબતમાં અસંત નોંધપાત્ર રીતે જુદા તરી આવે છે. એમનું કાવ્ય સ્થૂલિકાદ્ર-કોશાના મિશન આમળ અટકી જાય છે એટલે કામવિજય દર્શાવવા સુધી તો એ

જુઓ, “જૈન મૂર્તિ કવિઓ” શાં ૧, ૨, ૩માં પાછળ કૃતિઓની સૂચિમાં. એ માહિતી એકે અપૂરતી અને અશુદ્ધ પણ છે.

૩ ત્રણે કાવ્યો ‘પ્રાચીન ફાંચુ સંગ્રહ’ (સંપાં ૯૦ ભોમીશાલ ચાંડિસરા અને સોમાલાલ પારેખ)માં કથાંક (૧), (૨૧), (૨૮)થી છપાયેલાં છે. અહીં એ સંપાદનનો જ, પાઠાંતરો સાથે, ઉપયોગ કર્યો છે. અનુવાદ કથાંક મુકા પછી કર્યો છે.

પહોંચ્યા જ નથી. આખું કાવ્ય કોશાના વિરહોદ્ગાર રૂપે હોઈ ત્યાં પણ વૈરાગ્યબોધને અવકાશ નથી. અહીં સુધી તો ઠીક, પણ આશ્ચર્યકારક વાત એ છે કે આ જૈન મુનિ કાવ્યને અંતે ક્ષણભૂતિ દર્શાવતાં ‘આ કાવ્ય ગાતાં પ્રતિદિન સ્વજનમિલનનું સુખ મળશે’ એવો આશીર્વાદ પણ આપે છે ! ‘વસંતવિલાસ’ને જેનેતર કૃતિ ગણવા માટે એમાંના વિરતિભાવના અભાવને આપણે મહત્ત્વ આપીએ છીએ. પણ કોઈક જૈન કવિ, ક્યારેક તો, વિરતિભાવની વળગણુમાંથી મુક્ત થઈ શકે છે એનું આ કેવું જ્વલંત દર્શાવ છે ! આ કવિ આરંભમાં માત્ર સરસ્વતીની જ સ્તુતિ કરે છે (ખીજાં બન્ને કાવ્યોમાં સરસ્વતીની સાથેસાથે પાર્શ્વજિનેન્દ્રની પણ સ્તુતિ થયેલી છે) એ પણ જૈન કવિ સાંપ્રદાયિકતામાંથી કેટલી હદે મુક્ત થઈ શકે છે એનું એક સરસ દર્શાવ છે. સ્થૂલિભદ્ર-કોશા નામની વ્યક્તિઓને એમણે વિપ્રલંબશૃંગારના આલેખન માટે આધાર રૂપે લીધી એટલી એમની સાંપ્રદાયિકતા ગણવી હોય તો ગણી શકાય.

વૈરાગ્યભાવ દર્શાવવા માટે કાવ્યકાવ્યના નામક તરીકે કોઈ જૈન મુનિની જ પસંદગી કરવી જૈન કવિઓને વધારે અનુકૂળ પડે છે. આમાંથી જ જૈન કાવ્યોની એક ખીજ સાક્ષ્યલિપ્તતા જન્મે છે. જૈન મુનિઓ તો રહ્યા વિરક્તભાવવાળા. એમનો વસંતવિહાર કેમ આલેખી શકાય ? આથી જૈન કાવ્યોમાં વસંતવર્ણન આવે ત્યારે એ કાવ્યની મુખ્ય ઘટનાની બહાર હોય છે; જેમકે નેમ-રાજુલનાં કાવ્યકાવ્યોમાં વસંતવિહાર નેમ-રાજુલનો નહિ પણ કૃષ્ણ અને એની પટરાણીઓનો આલેખાય છે ! કેટલીકવાર તો વસંતઋતુને બદલે વર્ષાઋતુની ભૂમિકા સ્વીકારવામાં આવે છે, કેમકે જૈન મુનિઓ યાતુર્માસ એક જ સ્થળે ગાળતા હોય છે. અહીં ગિનપદ્મસુરિ અને માલહેવની કૃતિઓમાં પ્રસંગ વર્ષાઋતુમાં જ મુકાયેલો છે. જ્વલંતસુરિએ વસંતઋતુની પીઠિકા લીધી છે, પણ એ એમ કરી શક્યા એનું કારણ એ છે કે એમણે સ્થૂલિભદ્રના આગમન પહેલાંની કોશાની વિરહાવસ્થાનું જ વર્ણન કરવા ધાઈ છે.

જૈન કાવ્યોની ત્રીજી સાક્ષ્યલિપ્તતા કાવ્યમાં શૃંગારના સ્થાન અને સ્વરૂપમાં રહેલી છે. જૈન કાવ્યકાવ્યોનો શૃંગાર બુદ્ધિ વિપ્રલંબશૃંગારના સ્વરૂપનો હોય છે. નામિકા પ્રેમયેલી હોય પણ નાયક બે સંસ્કારવિરક્ત હોય તો સંયોગશૃંગાર કેમ સંભવે ? પરિણામે એકપક્ષી પ્રેમ અને એમાંથી રક્તરતી અભિલાષનિમિત્તક વિપ્રલંબશૃંગાર જૈન કાવ્યકાવ્યોમાં જોવા મળે છે. ઘણીવાર તો આવા પ્રેમભાવનીયે અભિવ્યક્તિ દ્વારા શૃંગારરસ સ્ફુટ કરવાને બદલે અંગસૌન્દર્યનાં અને વસ્ત્રાભૂષણોનાં વર્ણનોમાં જ જૈન કવિઓએ શૃંગારરસની પર્ચાઈ માની લીધી છે. સંયોગશૃંગાર ક્યારેક જૈન કાવ્યોમાં આવે છે, પણ ત્યારે એ પણ વસંતવર્ણનની પેઠે કાવ્યના મુખ્ય પ્રસંગની બહાર હોય છે. નેમરાજુલના કાવ્યોમાં, આગળ કથું તેમ, કૃષ્ણ અને એની પટરાણીઓનાં સંયોગશૃંગારનાં ચિત્રો આવતાં હોય છે, પણ રાજુલનું તો માત્ર સૌન્દર્યવર્ણન જ ! સ્થૂલિભદ્ર તો કોશાને ત્યાં બાર વર્ષ રહ્યા હતાં છતાં, એ વેળાના સંયોગશૃંગારને કેન્દ્રમાં રાખી કાવ્યકાવ્ય લખવાની કોઈ જૈન કવિએ હિંમત કરી નથી ! એટલે સ્થૂલિભદ્ર વિષેનાં કાવ્યોમાં તો નિરપવાદ રીતે વિપ્રલંબશૃંગાર જ આવે છે. પ્રસ્તુત ત્રણ કાવ્યોમાં પણ એવું જ થયું છે. ફેર એટલો છે કે જ્વલંતસુરિ કોશાના હૃદયભાવોને જ વ્યક્ત કરે છે, બ્યારે બાકીના બંને કવિઓનાં કાવ્યોમાં ભાવનિરૂપણ કરતાં સૌન્દર્યવર્ણન ધણું વધારે સ્થાન રોકે છે.

મધ્યકાળમાં કાવ્યનો પ્રકાર ઘણીવાર એના આંતરસ્વરૂપ ઉપરથી નહિ, પણ એકાદ બાહ્ય લક્ષણ ઉપરથી નિશ્ચિત થતો. કાવ્યકાવ્યને નામે બોધાત્મક, માહિતીદર્શક કે સ્તોત્રરૂપ રચનાઓ પણ આપણને મળે છે, કેમકે એમાં કાવ્યની દેશીને નામે જોળખાતો કુદાબંધ પ્રમોજનયેલો હોય છે. આંતર-સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ કાવ્ય કથનાત્મક કરતાં વિશેષ તો વર્ણનાત્મક અને ભાવનિરૂપણાત્મક હોવું જોઈએ. છતાં

કથન, વર્ણન અને ભાવનિરૂપણનું આ તારતમ્ય અર્થાં ફાગુઓમાં એકસરખું રહેલું જોવા મળતું નથી. ન્યાયકાં ઊર્મિકાવ્યથી માંડીને વિસ્તૃત લોકવાર્તા કે રાસના વસ્તુને વ્યાપતી રચનાઓ સુધીનું વૈવિધ્ય ફાગુકાવ્યો ધરાવે છે. આપણા અવલોકનવિષય ત્રણ ફાગુઓ આ પ્રકારના વૈવિધ્યના લાક્ષણિક નમૂનારૂપ છે. દૂકમાં કહેવું હોય તો એમ કહેવાય કે માલદેવનું કાવ્ય મુખ્યત્વે કથનાત્મક છે, ગિનપદસરિનું મુખ્યત્વે વર્ણનાત્મક છે અને જયવંતસરિનું મુખ્યત્વે ભાવનિરૂપણાત્મક છે. આ ત્રણે કાવ્યોની વસ્તુપસંદગીને અને એથી કાવ્યની સંપટના પર પડેલી અસરને આપણે જરા વિગતે જોઈએ.

સ્થલિભદ્રના જીવનની મુખ્ય ઘટનાની આસપાસનો કથાસંદર્ભ ધણો વિસ્તૃત છે એ વાત આગળ થઈ ચૂકી છે. સ્થલિભદ્રના પિતા મહામાલ શકટાલ અને પંડિત વરુણિ વચ્ચે ખટપટ થાય છે; એને પરિણામે કુટુંબને બચાવવા શકટાલ જાતે પોતાના પુત્ર શ્રીયકને હાથે હલા વહોરી લે છે; કોશાને લાંબા પાર વર્ષથી રહેતા સ્થલિભદ્ર પિતાને સ્થાને મંત્રીપદ સ્વીકારવાને બદલે આ બનાવોને કારણે સંસારથી વિરક્ત થઈ દીક્ષા લે છે; એક ચાતુર્માસ કોશાને લાંબા ગાળા, સંયમધર્મે પાળી, કોશાને ઉપદેશી પાછા વળે છે; સિંહગૂંદાચુને સ્થલિભદ્ર પ્રત્યેની પ્રખ્યાતી કોશાને લાંબા ચાતુર્માસ માળવા જાય છે અને કોશાને લાંબા જ સંયમધર્મથી પડતા બધી જાય છે; કોશાને રાજા એક રથિકને સોંપે છે અને કોશા એને સ્થલિભદ્રના અપ્રતિમ કામવિજયનું ભાન કરાવે છે; દુષ્કાળ પડતાં સંધની આઘાતી સ્થલિભદ્ર ભદ્રબાહુ પાસેથી વાચનાઓ મેળવે છે અને બહેનોને સિંહરૂપ દેખાડવાનો દોષધુક્ત આચાર એ કરી ખેસે છે—કેટલો બધો અવાંતર કથારસ સ્થલિભદ્રના સમગ્ર જીવન-તત્ત્વમાં રહેલો છે ! પરંતુ આ તો રાસને યોગ્ય વસ્તુ છે, એને ફાગુના મર્યાદિત પાત્રમાં કેવી રીતે સમાવી શકાય ? છતાં માલદેવે પોતાના ફાગુમાં આ પ્રયત્ન કર્યો છે. આવી પ્રયત્ન નિષ્ફળતાને વરે તો એમાં કંઈ નવાઈ નથી. માલદેવે ૧૦૭ કડી સુધી કાવ્ય વિસ્તાર્યું હોવા છતાં એમાં ક્યાંય કથારસ જમતો નથી, પ્રસંગોનો કેવળ ઉલ્લેખ કરીને એમને ચાલવું પડે છે, અધૂરી વિગતોને કારણે પ્રસંગો ઊભાડ અને અરપણ લાગે છે અને સ્થલિભદ્રની કથાથી જે પરિચિત હોય તેઓ જ આમાંથી કથાનો બધો તંતુ પકડી શકે એવું બન્યું છે. એક દૃષ્ટાંતથી કવિની પ્રસંગનિરૂપણની શૈલીનો ખ્યાલ આવી જશે. રાજના અવિશ્વાસથી કુટુંબનો વિનાશ થશે એવી આશંકાથી શકટાલ પોતાના પુત્ર શ્રીયકને (શ્રીયક રાજનો અંગરક્ષક હતો) રાજની સામે જ પોતાની હલા કરી, રાજની પ્રીતિ મેળવવા અને કુટુંબને બચાવી લેવા સમજાવે છે. શ્રીયકને પિતૃહલાનું પાતક ન લાગે માટે શકટાલ એર લઈને રાજદરબારમાં જાય છે. લાંબા શ્રીયક એની હલા કરે છે. માલદેવ આ પ્રસંગને શકટાલની ‘કુડિત’નો મોખમ ઉલ્લેખ કરી શ્રીયકના કાર્ય વિષે એરસમજ થાય એવી રીતે સંક્ષેપથી પતાવી દે છે :

પોતાના કુલને બચાવવા મંત્રીએ એક કુડિત કરી,

એ રાજસભામાં આઘાત્યારે શ્રીયકે એમની હલા કરી. ૪

પ્રસંગોને કાવ્યમાં લેવા, અને એમને યોગ્ય ન્યાય આપવો નહિ એનું પરિણામ શું આવે ? કાવ્ય નિર્ણયકતામાં અને નિઃસારતામાં અટવાઈ જાય.

છતાં માલદેવનું કાવ્ય સાવ નિઃસાર છે એવું નથી. કોશાને ધરે સ્થલિભદ્રનું આમંત્રન થાય છે એ ભાગમાં આ કૃતિ કાવ્યસૌન્દર્ય ધારણ કરતી દેખાય છે. વર્ણન અને કોશાના સૌન્દર્યનું વર્ણન કવિ જરા નિરાંતથી કરે છે અને કોશાના ઉત્કટ અનુરાગને વ્યક્ત કરવાની થોડી તક પણ લે છે પણ આથી તો કાવ્યના બાકીના કથનાત્મક ભાગોથી આ ભાગ જુદો પડી જાય છે અને કાવ્યનું સંયોજન વિસંવાદી બની

નય છે. સ્થૂલિભદ્રના કામવિભવનો મહિમા પણ કવિ પાંચસાત કડીમાં વિસ્તારીને આપ છે. આમ, કાવ્ય એકસરખી કે સપ્રમાણ્ય અતિએ ચાલતું નથી અને કાવ્યના રસાત્મક ભાગને છાંદ દેનાર નીરસ કથનનું પ્રાસુર્ય કાવ્યના પોતને દીકું બનાવી દે છે.

પણ આ પરથી એક વાત સમજાય છે, અને તે એ કે, આવડી મોટી કથાને આખી ને આખી કાવ્યકાવ્યમાં ઉતારવાનો કોષપણ પ્રધન બેઠ્ઠો બની નય. એને બદલે સ્થૂલિભદ્ર-કોશાના મિલનપ્રસંગ ઉપર જ ખ્યાન કેન્દ્રિત કરવું જોઈતું હતું. જિનપદ્મસુરિએ આ સાદી સમજ બતાવી છે. કોશાને ત્ય સ્થૂલિભદ્ર આવે છે ત્યાંથી જ એમણે કાવ્યનો આરંભ કર્યો છે અને સ્થૂલિભદ્ર ચાતુર્માસ માળી, સંયમ-ધર્મેમાં આગ રહી, પાછા ફરે છે ત્યાં કાવ્યને પૂરું કર્યું છે. પૂર્વવ્રતાન્તને અમે તેમ વાચકને માથે મારવાની નહિ પણ એનો કલાપૂર્ણ ઉપયોગ કરી લેવાની આવડત પણ કવિ પાસે છે. કોશા-સ્થૂલિભદ્રના બાર વર્ષના રતેહની વાત કવિ છેક સ્થૂલિભદ્ર સાથેના સંવાદમાં કોશાને મુખે મૂકે છે ! કથાતત્ત્વનો આવો સંકોચ કરી નાખ્યા પછી વર્ણન અને ભાવનિરૂપણ માટે આ ૨૭ કડીના કાવ્યમાં પણ કવિને પૂરતી મોકળાશ રહી છે. આખું કાવ્ય સરસતાની એક જ કક્ષાએ—બલે મધ્યમ કક્ષાએ—ચાલે છે. કાવ્યનાં બધાં જ અંગો—પ્રારંભિક ભૂમિકા, વર્ધવર્ણન, કોશાના સૌંદર્યનું અને અંગપ્રસાધનનું વર્ણન, સ્થૂલિભદ્ર સાથેનો એનો વાર્તાલાપ, સ્થૂલિભદ્રની અમરતા અને એનો મહિમા—સપ્રમાણ્ય છે. રસ પાંખો પડી નય એવો વિસ્તાર નહિ કે રસ પેદા જ ન થાય એવો સંક્ષેપ પણ નહિ. કોશાનું સૌન્દર્યવર્ણન જરા લંબાયેલું લાગે પણ એથી કાવ્ય પાંખું પડતું નથી. કોશા-સ્થૂલિભદ્રનો સંવાદ દૂકો લાગે, પણ જેવો છે તેવોયે એ વ્યક્તિત્વલોક છે. એકંદરે કવિની વિવેકદષ્ટિનો આ કાવ્ય એક સુંદર નમૂનો બની રહે છે. ધીમી, પણ દૃઢ ગતિએ આખું કાવ્ય ચાલે છે અને આપણા ચિત્ત પર એક સુમિલિટ છાપ મૂકી નય છે. મધ્યકાળમાં માત્ર કાવ્યોમાં જ નહિ પણ સર્વ કાવ્યપ્રકારોમાં કાવ્યનાં અંગોની પરસ્પર સમુચિત સંબંધના પ્રયે જવલે જ ખ્યાન આપણું છે, ત્યારે આપણા પહેલા કાવ્યકાવ્યના કવિએ બતાવેલી આ સહજ સજ આદરપાત્ર બની રહે છે.

જિનપદ્મસુરિએ વ્રતાન્તને સંકોચ્યું, તો જયવંતસુરિએ વ્રતાન્તનો લોપ જ કર્યો એમ કહી શકાય. વિરહિણી કોશાને સ્થૂલિભદ્ર મળ્યા એટલું જ વ્રતાન્ત આ કાવ્યમાં—અને તે પણ ઉવટના ભાગમાં—આવે છે. કોશાની વિરહાવસ્થાના એક જ બિંદુ ઉપર કવિની કલ્પના કરી છે. મોટા વિસ્તારને બદલે એક જ બિંદુ ઉપર પ્રવર્તવાનું આખું હોવાથી એ એના જગ્યાલુનો તાગ પણ લઈ શકી છે. પરિણામે આ કાવ્યની આકૃતિ આગળનાં બન્ને કાવ્યો કરતાં બદલાઈ ગઈ છે. કાંઈ વનરાજિનો વૈભવ અને માંહે શપાળા રાગ-હેસો અને મનોહર કમળી—એવા સુંદર સરોવરના જેવી રચના આગળનાં બન્ને કાવ્યોની હતી. આ કાવ્યની રચના પાતાળકૂવા જેવી છે—એકલક્ષી છે. પણ એનો અર્થ એમાં એકવિધતા છે એવો નથી. પાતાળકૂવામાં અનેક સરવાણીઓ ફૂટતી હોય છે. કવિ કોશાના હૃદયની અનેક ભાવ-સરવાણીઓનું આપણને દર્શન કરાવે છે. બધી સરવાણીઓ જેમ પાતાળકૂવાના પાણીભંડારને પોષે છે તેમ આ બધા સંચારિભાવો પણ કોશાના સ્થાયી વિરહભાવને સમૃદ્ધ કરે છે.

આખું કાવ્ય કોશાના ઉદ્દારારૂપે લખાયેલું છે તેથી એમાં કશુંયે ‘બહારનું’ પણ રહેતું નથી. સ્વપ્રિયનો આવે છે, પણ કોશાના વિપ્રલંબશૃંગારની સાથે વણાઈ ગયેલાં છે. કોશાના દેહસૌન્દર્યનાં કે શૃંગારપ્રસાધનનાં ‘બાહ્ય’ વર્ણનોને તો અહીં અવકાશ જ ક્યાં રહ્યો ? કાવ્ય કેવળ આત્મસંવેદનાત્મક હોઈ, કથન, વર્ણન અને ભાવનિરૂપણનું સંતુલન જળવવાની ચિંતા પણ કવિને રહી નથી. પણ એથી આ કવિને કંઈ રચનાશક્તિ બતાવવાની નથી એવું નથી. ભાવને પૂંડી પૂંડીને કવિ ઉગ્ર બનાવે છે અને બધા ભાવોને વિરહશૃંગારને સમુપકારક રીતે સંયોજી સરસ પરિપાક તૈયાર કરે છે.

કવિત્વ કવિના સંપ્રતાત પ્રયોજનથી સ્વતંત્ર વસ્તુ છે. કવિતાસર્જન સિવાયનું હેતુ હોય ત્યાં કવિતા ન જ સર્જાય, કે કવિતાસર્જનનો હેતુ હોય તેથી કવિતા સર્જાય જ એવું કંઈ નથી. ખરી વસ્તુ તો અંદર પડેલી સર્જકતા છે. મધ્યકાળમાં કવો કવિ કાવ્ય સર્જવાના પ્રયોજનથી પ્રવૃત્ત થયો હતો ? છતાં એ અંદર પડેલી સર્જકતાએ જ એમની રચનાઓમાં કવિતા આપી છે. આ ત્રણે જૈન મુનિઓએ સ્થૂલકાવ્યના વૃત્તાંતને ધાર્મિક હેતુથી જ હાથમાં લીધું હશે એમાં બહુ શંકા કરવા જેવું નથી, છતાં એથી એમની કૃતિઓમાં કવિતાની શોધ કરવી વૃથા છે એવા ભ્રમમાં પડવાની પણ જરૂર નથી.

વૃત્તાંતની પસંદગી અને એના સંયોજનમાં આ કવિઓ જે કંઈ સર્જકતા બતાવે છે એ આપણે જોયું, એટલે હવે કાવ્યમાં અભિવ્યક્તિની કલા એ કેવી બતાવે છે તે જોઈએ.

મધ્યકાળના કવિઓ વસ્તુપસંદગીમાં, પ્રસંગવર્ણનમાં, અલંકારોમાં અને ભાવનિરૂપણની લઘુત્વમાં પરંપરાનો ધણો લાભ ઉઠાવે છે—એટલો બધો કે કેટલીકવાર એમની મૌલિકતા વિવાદાસ્પદ બની જાય છે. પણ પરંપરાનો ઉપયોગ કરવામાં વિવેકની અને રસદષ્ટિની જરૂર પડે છે અને પરંપરાનો ઉપયોગ કરવા છતાંયે સાચા કવિની કલ્પનાશક્તિ અછતી રહેતી નથી. આ કવિઓને પણ પરંપરાનો લાભ મળ્યો હોય એ પૂરતું સંભવિત છે. ખાસદેવનાં અને જિનપદ્મસૂરિનાં વર્ણનોમાં સંસ્કૃત કાવ્યની આલંકારિક છટા દેખાય છે અને જયવંતસૂરિના કાવ્યમાં ક્યાંક ‘વસંતવિલાસ’ના તો ક્યાંક મીરાંની કવિતાના ભણકારા સંભળાય છે. છતાં આ ત્રણે કવિઓ પરંપરાને સ્વક્રીય બનાવીને પ્રગટ કરે છે; કેટલાક મૌલિક ઉન્મેષો પણ બતાવે છે. રસદષ્ટિએ એમની કૃતિઓને તપાસવાનો શ્રમ એણે જાય તેમ નથી.

ખાસદેવની પાસે કથનકલા નથી, પણ કવિત્વ છે. વર્ષાઋતુનું દૂર્ક પણ સુરેખ અને સ્વચ્છ વર્ણન, કોશાના સૌન્દર્યવર્ણનમાં ઝખકતી કેટલીક રમણીય તાજગીભરી કલ્પનાઓ અને કોશાની પ્રતિજંખનાની કાવ્યમય અભિવ્યક્તિ આની સાક્ષી પૂરે છે. કોશાના સૌન્દર્યવર્ણનમાં ૩૬ ઉપમા-ઉપમેષાઓ ફીકફીક છે; છતાં કલ્પનાનું અને ઉકિતનું જે ધૈવિખ્ય કવિ લાવી શક્યા છે તે નોંધપાત્ર છે. કવિની ચિત્રશક્તિ અને વાગ્વિદગ્ધતાની પ્રતીતિ કેટલીક પંક્તિઓ કરાવે છે જ :

એના સ્યામ કેશ શોભી રહ્યા છે અને માંહી અપાર
ફૂલો એણે ગુંથ્યાં છે : જાણે કે સ્યામ રજનીમાં નાના
તેજસ્વી તારકો ચમકી ન રહ્યા હોય ।^૫

એનો ચોટલો તો જાણે એના ધૌવનધનની રખેવાળી
કરતી કાળી નાગણી !^૬

આંખમાં એણે કાળજી સાચી અને ઉજવળતાને
અંધારધેરી કરી નાખી : જે પારકાના ચિત્તને કુઝા
આપે તેનું મોઢું કાળું જ કરવું જોઈએ. ^૭

પોતાનું હૃદય પ્રેમથી ડહાકોટ રહ્યું છે પણ સ્થૂલકાવ્ય તો પર્યંત જેવા અચલ છે— આવા એકપક્ષી

૫ સ્યામ કેશ અતિ સોહવા, ગુંથે ફૂલ અપારા રે,
સ્યામ રમણમાર્દિ ચમકતા, ચોક્કિ સન્નિલ લતુ વારિ રે. ૩૧.

૬ સ્યામ કુચંગી ચું વેણી, ધૌવનધન રખવાલી રે. ૪૦

૭ નચનિલિ કલ્પલ સાવિત્રી, માને અપેરુ ઉજવાલો રે,
ચિત્ત પશંઈ એ દુખ રેખાં, તિન્ન કુચ કાંઈ કાલો રે. ૪૮

પ્રેમની વ્યર્થતાનું દુઃખ કેવું અસાધારણ હોય ! કોશાના ઉદ્દગારોમાં દર્શાવતપરંપરા યોજીને કવિએ એના અનુરાગને અને એ અનુરાગની વ્યર્થતાના દુઃખને કેવી સચોટ અભિવ્યક્તિ આપી છે ! —

એકાંગી સ્નેહથી કંઈ રંગ જાને નહિ, દીવાના ચિત્તમાં

સ્નેહ નહિ અને પતંગ બળી બળીને મરે. ૮

મૂર્ખ મધુકરે એકપક્ષી સ્નેહ કર્યો, કેતકીના મનમાં

સ્નેહ નહિ ને ભર રસલીન થઈ ને મર્યો. ૯

આતક અને ધનનીરના જેવી એકાંગી પ્રીતિ કોઈ

ન કરસો. સારંચ મુખથી પિયુ પિયુ બોલ્યા કરે છે

પણ મેઘ કંઈ એની પીઝ જાણતો નથી. ૧૦

કોશાની અવસ્થામાં ધણી લાવશ્વમતા છે. પણ કયા કરવાની અને સંયમધર્મનો મહિમા આવ્યાની ઉતાવળમાં કવિએ આથી વધારે લક્ષ એના તરફ આપ્યું નહિ. કોશા રાજવારંમના હતી. એનામાં વારાંગનાને સહજ એવું વાણીનું અને વ્યવહારનું આતુર્ય હોય. આ કવિ જ, સિંહગૃહાશ્રુતિ કોશાના સૌન્દર્યથી લુપ્ત બને છે એ વખતે, કોશાના વ્યક્તિત્વના એ અંશને ઉક્તિ આપે છે. કામાસકન મુનિની એ કેવી મરકરી ઉઠાવે છે — ‘ધર્મલાભથી અહીં કંઈ કામ થતું નથી; અહીં તો અર્થલાભ જોઈએ,’ પોતાની પ્રીતિને છેલ્લે દેનાર સ્થુલિભદ્ર પ્રત્યે આ કોશાએ કંઈ વ્યંગબાણ ફૂક્યાં નહિ હોય ? એને ફોસલાવવા-પટાવવાનો પ્રયત્ન નહિ કર્યો હોય ? પરંતુ આ કવિ તો કોશાના હૃદયના એક જ ભાવને વ્યક્ત કરીને અટકી ગયા છે.

માનવસહજ સંવેદનો કે કોઈ આંતરસંઘર્ષ વંદનીય જૈન સાધુમાં જૈન મુનિ-કવિઓ ન આવેખે એ સમજી શકાય એવી વાત છે. પણ સ્થુલિભદ્ર તો કેવું સાહસ કરવા નીકળ્યા હતા ! એમની સાહસજ્વલિતને, એમની ખુમારીને, એમની નિશ્ચલતાને મૂર્તિ રૂપ આપી શકાય. કોશા પ્રત્યે એમનું હૃદય સહેજ બીનું હોય અને એમનામાં સાધુસહજ દયા અને કોમળતા પણ હોય. સ્થુલિભદ્રનું ચરિત્રાલેખન આ રીતે જીવંત બનાવી શકાય. પણ આ કવિની કરૂપના ત્યાગધી ગતિ કરી શકતી નથી. કોશાની મોહિનીમાં અડોલ અજેય રહેનાર સ્થુલિભદ્રની મૂર્તિ જ એમના ચિત્તમાં વસી છે, અને કોઈપણ પ્રકારના નાટ્યાત્મક રૂપને અભાવે (કવિએ સ્થુલિભદ્રને જીલ પણ નથી આપી !) સ્થુલિભદ્ર સામે જ અહીં એક મૂર્તિ જેવા — પૂતળા જેવા લાગે છે.

અવાતર પ્રયોગનો કાવ્યને અગ્રદ થવામાં કેવાં વિઘ્નરૂપ થતાં હોય છે એનું આ કાવ્ય એક ઉદાહરણ છે.

*

પથાર્થતા, ઔચિત્ય અને પ્રમાણભાન કે સંયમ એ કવિ જિનપદ્યસરિના મુખ્ય ગુણો છે. પદાર્થને ચિત્રરૂપે અને પ્રસંગને નાટ્યાત્મક રૂપે કલ્પવાની એમનામાં દૃષ્ટિ છે અને શબ્દની સૂક્ષ્મ શક્તિ તરફ

૮ એક અંચકઈ નેહરઈ, કઈ ન હોવઈ રંગો રે,
દીવા કે ચિત્તિમાંહે નહીં, જલિ જલિ મરિ પતંગો રે, ૫૫

૯ એક અંચક નેહર, મુરખ મધુકરિ કીડ રે,
કેતકી કે મનહીં નહીં, ભમર મરિ રસ-લીલુ રે. ૫૭.

૧૦ નેહ એકંચ ન કીલઈ, ત્રિઉ આતક ધનનીરો રે,
સારંચ પીઠ પીઠ મુખિ બોલિ, મેઘ ન ભવઈ પીરો રે. ૧૬.

એમનું લક્ષ છે. સાદા અકૃત્રિમ રવાનુકરણથી પણ આપણાં આખકાનને વર્ણનું વાતાવરણ કવિ કેવું પ્રત્યક્ષ કરાવી દે છે !—

ઝરઝર ઝરઝર ઝરઝર મેધ વરસે છે,
ખળખળ ખળખળ ખળખળ પ્રવાહો વહે છે,
ઝમઝમ ઝમઝમ ઝમઝમ વીજળી ઝળકે છે,
થરથર થરથર થરથર વિરહિણીનું મન કંપે છે. ૧૧

રવાનુકારી શબ્દપ્રયોગ અદ્ભુત માત્રામાં હોય તો જ મધુર લાગે, કવિએ એ મર્યાદા ભળવી છે. ઉપરાંત, કવિના પ્રકૃતિચિત્રની એક બીજી લક્ષણિકતા અહીં ખ્યાન એવું છે. ત્રણ પંક્તિમાં વર્ણનું વાતાવરણ આલેખી ચોથી પંક્તિમાં કવિ એ વાતાવરણમાં વિરહિણીના ચિત્તની જે અવસ્થા થાય છે એને આલેખે છે. એટલે કે પ્રકૃતિચિત્રની અહીં કશી સ્વતંત્ર સાર્થકતા નથી; માનવભાવને અર્થે જ કવિ પ્રકૃતિ-ચિત્રને યોગે છે. આખું એ વર્ણવણું વિપ્રલંબસુંગારની સરસ પીઠિકા બની રહે છે :

જેમ જેમ મેધ મધુર ગંભીર સ્વરે ગાગે છે તેમ તેમ
કામદેવ જાણે કે પોતાનું કુસુમબાણ સજ્જ કરી રહ્યા
હોય તેમ લાગે છે ; જેમ જેમ કેતકી મધમધતો પરિમલ
પ્રસરાવે છે તેમ તેમ કામી પુરુષ પોતાની પ્રિયતમાને
પગે પડીને મનાવે છે. ૧૨

જેમ જેમ શીતલ કોમલ સુરભિયુક્ત વાયુ વાય છે
તેમ તેમ ગર્ભમંડિતા માનિની નાચી ઊઠે છે ; જેમ જેમ
જલભર્યા વાદળ આકાશમાં એકાંત મળે છે તેમતેમ
કામીજનનાં નયનમાં નીર ઝળહળી ઊઠે છે. ૧૩

કેવું સંક્ષિપ્ત છતાં સર્વગ્રાહી નિરાકરણ અને સહજસુંદર આ પ્રકૃતિચિત્ર છે અને કવિએ માનવ-હૃદય સાથે એનો કેવો કાવ્યમય સંબંધ પ્રસ્થાપિત કરી આપ્યો છે !

કોશાના અંગસૌંદર્યના અને વસ્ત્રાભૂષણોના વર્ણનમાં કવિએ આવી જ યથાર્થ શૈલીમાં આદંભ કયો છે. કોશાના હૃદયહારના લક્ષગ્રાહનો, પાલનના રણકારનો, કુંડલના ઝગમગાટનો અને આભૂષણોનું ઝળહળાટનો કવિ એક કદીમાં રવાનુકારી શબ્દપ્રયોગથી આપણાં આખ-કાનને અનુભવ કરાવી દે છે,

૧૧ ઝરિઝરિ ઝરિઝરિ ઝરિઝરિ એ મેઢા વરિસંતિ,
ખલહલ ખલહલ ખલહલ એ વાહલા વહલિ,
ઝમઝમ ઝમઝમ ઝમઝમ એ વીજુલિમ ઝળકઈ,
થરહર થરહર થરહર એ વિરહિણિયણ કંપઈ. ૧.

૧૨ મહુરગંભીરસરેણ એક જિમજિમ માનંતે,
પંચબાણ નિમ કુસુમબાણ તિમતિમ સામંતે,
નિમજિમ કેતકી મહમહંત પરિમલ લિહસાવઈ,
તિમતિમ કામિ ચ થરણ લાગિ નિયરમણિ મનાવઈ. ૭.

૧૩ શીથલકોમલસુરલિ વાય જિમ જિમ વાયંતે,
માણમહાર માણલિ ચ લિમ લિમ માખંતે,
નિમ જિમ જલભરણરિચ એક અણજિમણિ મિલિયા
લિમ લિમ કામી તણા નમણ નીરિલિ અલહલિયા. ૮.

પણ પછી તેઓ હળવેથી અલંકારગ્રંથિત વાણીમાં સરી જાય છે. કવિએ યોજેલા અલંકારોમાં અનુરૂપતા છે પણ અવનવીનતા નથી. કેટલાક અલંકારો સામાન્ય પણ હાલે. છતાં કવિનું સતત ધ્યાન કોશાને મનરસની મૂર્તિ તરીકે નિરૂપવા તરફ રહ્યું છે એ એક નોંધપાત્ર હકીકત છે. કોશાના વર્ણનમાં અવારનવાર ફરફી જતી ઉપમા-ઉપમેશાઓ જુઓ : એનો વેણીદંડ તે જાણે મદનખડ્ગ, એના પયોધર તે જાણે કુસુમશાણે મૂકેલા અમૃતકુંભ, એના કણ્ઠયુગ્મ તે જાણે મદનના દિંડોળા, એના ભીરુ તે જાણે મદનરાજના વિજયસ્તંભ, એના નખપદ્મલય તે જાણે કામદેવના અંકુશ ! આ અલંકારોનો એક કેશાણે ખમકેલો નહિ કરતાં આખા વર્ણનમાં વેરી દર્ધને કવિએ એકવિધતાનો કે કૃત્રિમતાનો ભાસ થવા દીધો નથી.

સ્થલિભદ્ર-કોશાના મિલનનો પ્રસંગ નાટ્યોચિત છે. આ કવિની નજરે એ નાટ્યોચિતતાને કંઈક પારખી છે. કોશા-સ્થલિભદ્રના ટૂંકા પણ અત્યંત ગાર્ભિક સંવાદ દ્વારા એમણે રાગ-વિરાગની આંધી અથકશબ્દ રજૂ કરી છે. એક બાજુ પ્રેમધેરી વિદગ્ધ નારી છે, બીજી બાજુ છે સંયમધર્મી, પણ કોશાની સાથે વિવાદમાં જીતરવા તત્પર સુનિવર. આ નાટ્યાત્મક રજૂઆતને કારણે કોશાનું ચરિત્ર આપણી હૃદયનામાં મૂર્ત આકાર લે એવું બની જાય છે, તો સ્થલિભદ્રમાં પણ કંઈક સળવતા હાલે છે. પહેલાં કોશા પોતાની કામાર્તિને પ્રગટ કરે છે : ‘હે નાથ ! સૂર્ય સમાન તમારો દેહ મારા દેહને સતાવે છે’ અને પૂર્વરનેહની યાદ આપી સ્થલિભદ્રને ઉપાલંબ આપે છે : ‘બાર વર્ષનો સ્નેહ તમે શા કારણે છોડી દીધો ? આતું નિહંરપણું મારી સાથે કેમ આવ્યું ?’ સ્થલિભદ્ર જ્યારે કહે છે કે, લોટે ધણું માતું હૈયું તારાં વચનોથી બીજાં નહિ (લોટે ધડેલું પણ હૈયું તો છે !), ત્યારે કોશા પોતાની દુઃખિત દશા આગળ કરીને દીનભાવે અનુરાગની ચાચના કરે છે. પણ સ્થલિભદ્ર તો નિશ્ચય રહે છે. એમનું ચિત્ત તો, એ પોતે કહે છે તેમ સંયમશ્રી સાથે ભોગ રમવામાં હાલેલું છે. આ છેલ્લી વાત સાંભળી કોશા પ્રત્યુત્પન્ન મતિથી એક તીક્ષ્ણ વ્યંગ કરે છે : ‘અહીં, લોકો નવી નવી વસ્તુમાં રાત્રે છે એમ કહેવાય છે તે સાચું હોયું. જુઓને, તમારા જેવા સુનિવર પણ મને મૂકીને સંયમશ્રીમાં આસક્ત થઈ ગયા !’ સુનિવરના જ રૂપકને કોશાએ સુનિવર પ્રત્યે જ કેવી અતુરાધર્મી ફેંક્યું ! પછી પણ કોશા જે પ્રલોભન આપે છે એમાં પણ એની અતુરાધર્મી દેખાઈ આવે છે. એ કહે છે : ‘પહેલાં યૌવનના કળ રૂપ ઉપભોગનો આનંદ ભોગવી લો; પછી સુખેથી સંયમશ્રી સાથેનું સુખ માણજો. એનો અવસર તો યૌવન ગયા પછી પણ રહેશે ને !’ કોશાનું વ્યક્તિત્વ કેવું પ્રાણવાન છે !

કવિ વાણીની સૂક્ષ્મ શક્તિના શાતા છે એમ આપણે આરંભમાં કહ્યું હતું. નિરાકરણ કે આલંકરિક વર્ણનોમાં, નાદવ્યંજનામાં કે ભાવવ્યંજનામાં કવિની વાણી કેવી સરળતાથી અને સમર્થતાથી પ્રવર્તે છે ને હવે પ્રતીત થયું હશે. અંતમાં સ્થલિભદ્રના કામવિજયને મુદ્દના રૂપકથી કવિ આલેખે છે ત્યાં એમની વાણીનું ઓજસ્ય પણ પ્રગટ થાય છે.

કવિનું ધાર્મિક પ્રયોજન અહીં રૂપક અને પ્રગટ છે જ. છતાં એની સાથે કાવ્ય કેવું નિર્વિદ્ધને પ્રગટ થઈ શકે છે એ આ કૃતિ આપણને બતાવે છે.

*

જયવંતસરિનું એકમાત્ર લક્ષ્ય કોશાનો હૃદયભાવ છે. જયવંતસરિની કોશા પ્રિયતમને માટે મૂરતી એક સામાન્ય વિરહિણી સ્ત્રી છે. એની વિશિષ્ટ વ્યક્તિતાનો કવિએ લોપ કરી નાખ્યો છે. પણ એ વિરહિણી સ્ત્રીના ઉત્કટ પ્રેમાનુબંધને કવિએ વિશિષ્ટ વ્યક્તિતા અર્પી છે ખરી—એ ઉત્કટ પ્રેમાનુબંધરૂપી હીરદોરમાં ઔત્સુક્ય, ઉન્મત્તતા, આશાલંઘ, આત્મનિવેદ, રોષ, બ્રાહ્મણતા આદિ ભાવોના મોતી ગૂંથીને. આ સર્વ ભાવોને વળી લિન-લિન સંદર્ભો, નિમિત્તો, વિભાવો, પ્રતીકો અને ઉક્તિલક્ષણોથી વ્યક્ત કરી એમણે પોતાના કવિકર્મનો પણ પરિચય આપ્યો છે. એ પરિચય જ અહીં કરવા જેવો છે.

વસંત આવે છે અને વિરહિણી સ્ત્રીનું આત્મસૂચન જાગી ઊઠે છે. આ ઉત્સુકતાને કવિ કેવી વાણીભંગીથી વ્યક્ત કરે છે અને એને કેવા કેવા અનુરૂપ પ્રકૃતિસંદર્ભમાં મૂકી આપે છે તે જુઓ :

વનમાં વસંતઋતુ મહામહતી આવી,
કુસુમાવલિ પરિમલથી મહેકી ઊઠી,
મનોહર મલયપવન વહેતા લાઝો અને પ્રિયને જાણે જીડીને
મળું એમ થવા લાઝું^{૧૪}.

જીડીને પ્રિયને મળવાની આકાંક્ષાને ખાટે પ્રસરતા પરિમલ અને વહેતા મલયપવનનો સંદર્ભ કેવો કાવ્યમય અને પ્રતીકાત્મક બની રહે છે !

આત્મસૂચનનો ભાવ કવિ ભેતણુવાર હાથમાં લે છે પણ એને ધૂંટીને ઘેરો બનાવતા જાય છે. એક વખત એ વિરહિણીને લોકલજ્ઞાનનો સ્વાગ કરીને પ્રિયની પાછળ પાછળ ભ્રમવાનું મન થાય છે, તો બીજી વખતે એની કલ્પના ઉન્મત્ત બનીને પેલા પોપટને પુકારી રહે છે :

પોપટ, રસ્તે જતાં ઢૂંડે તને લાખલાખ કેસડાં આપીશ,
જે એકવાર તું મને તારી પાંખ પ્રસારીને
મારા સજનની પાસે પહોંચાડી દે !^{૧૫}

ધૂળતા અને લેલજાના ભાવો આત્મસૂચનની સાથે કેવા મૂંઝાતા આવે છે !

આ તો નવયૌવના છે. એ જાણે છે કે :

વેલ ઉપર કુંપળ ફરીને આવે છે, ફરીફરીને ચંદ્ર પણ
ઊગે છે, પણ પ્રેમલતાના કન્દ સખાન યૌવન ફરીને
આવતું નથી.^{૧૬}

યૌવનકાળે એને વિરહ કેટલો વસખો લાગતો હશે ! કવિ પ્રકૃતિની સંમોગાવસ્થાના વિરોધમાં એના આ વિરહને મૂકીને એની વિષમ વેદના પ્રગટ કરે છે :

તરુવર અને વેલીને આશિર્વાદ દેતાં જોઈને ચિત
ક્ષુભિત થઈ જાય છે. ભરયૌવને પ્રિયતમ વેગળો છે
અને એને ક્ષણ પણ વીસરી શકાતો નથી.^{૧૭}

બીજી વખતે જાગ્રત અવસ્થાના આ વિયોગને કવિ સ્વપ્નાવસ્થાના સંયોગને પણ મૂકે છે. જાગ્રત સસ છે, અને સ્વપ્ન તો છે મિથ્યા. આ મિથ્યાની જાળમાં ફસાતી સ્ત્રીનું વિરહદર્દે કિલદાનું ઘેરું બની જાય છે. મિથ્યા મિથલ રચાવી આપતાં સ્વપ્નોને એ રોષપૂર્વક કહે છે :

૧૪ વસંત ઋતુ બનિ આનુ મહામહી,
પરિમલઈ કુસુમાવલિ મહામહી,
મલયા વાય મનોહર વાઈ,
પ્રિયનઈ જીડી મલઈ કમ વાઈ, ૩

૧૫ કેસડાં પંખિ પાલવે, સદા દિઈં તુઝ લાખ,
એક વાર મુઝ મેલિ ન સજન પસારી પાંખ. ૩૬

૧૬ જાલી દે કુંપલણિય વેલડી, વલી વલી જિગઈં ચંદ્ર,
પલ્લિ ન વલે મધુ યૌવન, પ્રેમલતાનું કંદ. ૭

૧૭ તરુ અરવેલિ આશિર્વાદ દેખિય સીલ સલામ,
ભરયૌવન પ્રિય વેગળ, ખિજુ ન લિસાવિઓ ભઈ. ૫

રે પાપી પુતારાં સ્વપ્નો, મારી મરકરી ન કરો.

સૂતાં તમે મને સંયોગ કરાવો છો પણ જાણું છું ત્યારે તો
વિયોગનો વિયોગ જ ! ૧૮

સ્વપ્નનો વિભાવ આ કવિની કલ્પનાનો કેવો મૌલિક ઉન્મેષ છે !

કોશ્યએ તો સ્નેહજ્વળ માણુંછું છે. એના ચિત્તમાં આજે એનાં સ્મરણો ઊભરાય છે. એ દિવસો કેવી રીતે જતા હતા ? પ્રિયતમની સાથે રૂસણાં અને મનામણાં, લાડ અને રીસ, અને સદાનો સંયોગ. એ ભર્યાભર્યા સ્નેહજ્વળને સ્થાને આજે નરી શૂન્યતા અંતરને ફોવી રહી છે. સ્વીસહજ ઉપમાનથી આ કરુણ સ્થિતિવિપર્યયને એ નારી વાચ્યા આપે છે :

વિવાહ વીત્યે જેવો માંડવો તેવી કંથ વિના

હું સૂતી થઈ ગઈ છું. ૧૯

ફેરવી પથટાવીને, ભિભભિભ સંદર્ભો અને વિભાવોથી વિરહાવસ્થાને કવિ કેવી ચિત્રમય વિચિત્રમય અભિવ્યક્તિ આપે છે !

કોશ્યને એક વાત સમજતી નથી :

પાણી વિના સરોવર મુકાઈ જાય ત્યારે

હંસો મિત્યારા શું કરે ? પણ જેના ઘરે મનમગની

મોરી છે એને વિદેશમાં કેમ ગમતું હશે ? ૨૦

પ્રિયતમની આ ઉદાસીનતા એનાથી સહન થતી નથી; અને તેથી તે ક્રોધની મારી ફૂર લાગે એવું અભિશાપવચન ઉચ્ચારી એણે છે કે, ‘જે સ્નેહ કરીને એનો લાગ કરે એના પર વીજળી પડજો.’ પણ અંતે એને આ પરિણામને માટે પ્રેમ અને પ્રેમ કરનાર હૃદય જ ગુનેગાર લાગે છે : ‘હૃદય, પરદરેડી સાથે પ્રીતિ તેં શું બોધે ને માંડી ?’ છતાં પ્રીતિ કંઈ એના હૃદયમાંથી પસતી નથી. આ અવતાર તો એજે ગયો એવી હતાશા એને ઘેરી વળે છે, અને સદા સંયોગસુખ આપે એવા અવતારનું એનું ચિત્ત કલ્પના કરી રહે છે.

હું પમિણી કેમ ન સરગઈ કે પ્રિયતમની પાસે પાસે
જામતી તો રહેત; હું ચંદન કેમ ન સરગઈ કે પ્રિયતમના
શરીરને સુવાસિત તો કરત; હું ફૂલ કેમ ન સરગઈ કે
એને આલિંગન તો કરી રહેત; હું પાન કેમ ન સરગઈ
કે એના મુખમાં સુરંગે શોભી તો રહેત. ૨૧

૧૮ પાપી રે પુતારાં મુકણ્યાં મુઝ રમું હામું ડોદિ,
કરઈ વિજોહ જમાવીનઈ સૂતાં મુકઈએદિ. ૧૬.

૧૯ વીવાહ વીતઓ માંડવે તિય હું સૂંચી કત ૨૦.

૨૦ મુકઈ સરોવર જલ વિના, હંસા કિરમું રે કરેસિ,
જલ ઘર મમતીય મોરકી, તસ કિમ મમઈ રે વિદેસ ૮.

૨૧ હું સિદ્ધ ન સરલ પંખિણિ, જિમ જામતી પ્રીદિ પાસિ,
હું સિદ્ધ ન સરલ ચંદન, કરતી પ્રિયતમ વાસ. ૩૧

હું સિં ન સરલ ફૂલકાં, ભેતી આલિંગન ભણિ,
પ્રીદિ સુરંગ જ શોભતાં, હું સિદ્ધ ન સરલ પાન. ૩૨.

વિરહિણીના હૃદયના અટપટા આંતરપ્રવાહોને કવિ કેવી ઝીણવટથી ઝીલી શક્યા છે !

અવસ્થા માત્ર વિરહની, છતાં ભાવસૃષ્ટિ કેવી સમૃદ્ધ અને વૈવિધ્યસભર છે ! આ ભાવસૃષ્ટિના બોધક અનુભાવો પણ કવિએ ઝીણી નજરથી જોયા છે અને આપણી સમક્ષ મૂક્યા છે. એમાં વિરહની મૂક વેદનાથી ખાંડીને એની કાળજાળ પીડા સુધીની સ્થિતિને વ્યક્ત કરે એવા અનુભાવો છે. એ ગોરી ક્ષણમાં આંગણે તો ક્ષણમાં ઓરડે ભીરી રહે છે; ક્યારેક રજા કરે છે; એની આંખ ઉઝમરે રાતી છે; ચંદન, ચંદ્ર કે વીંછણો એના તાપને છુટાવી શકતા નથી; શય્યા તો જાણે અગ્નિ, કાંઠા, કૌચાં કે લોહની બનેલી હોય, ચીર જાણે શરીરને ચીરી રજાં હોય, સાંકળાં જાણે જંજીર સમાન હોય એવું લાગે છે; રાત્રે યૌવનમંજરી મહેકી ઊઠે છે, પણ એ તો નિસાસાઓથી પોતાની કાયાને બાળી રહી છે (યૌવનમંજરીનું મહેકવું અને નિસાસાથી કાયાને બાળવી—કેવી દૂર વિધિવક્તા !); શરીર પાંડૂર અને પિંજર જેવું બની ગયું છે; જૂખ, તરસ, નિદ્રા, દેહની સાનભાન બધું પ્રિયનમને અર્પી દીધું છે !

પ્રિયતમ મળવાનો ન જ હોય તો આ બધા સહનતપનનો શો અર્થ ? પણ ના, કોશા કહે છે :

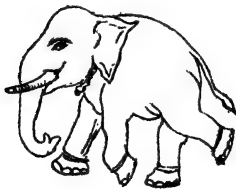
ડિલ ઉપર દુઃખ વહોરી લઈને, વહાલા, હું તને મળીશ. ૨૨

આ નિશ્ચય અને એની પાછળ રહેલી આંતરપ્રતીતિ અંતે ફળે છે અને ભડે યુનિવેશ પણ, સ્થૂલિક્ષ્ણ કોશાને આવાસે આવે છે. એને જોઈને કોશાના હૃદયકમલનો વિકાસ થાય છે અને વનરાજિ જેમ મધુમાસને, તેમ કોશા પોતાના કંથને પામીને અધિક ઉલ્લાસવેત બને છે.

સાચું શુદ્ધ કવિત્વ અન્ય પ્રયોગનોને પોતાની પાસેથી કેવાં દાસેલી મૂકે છે એનું આ કાવ્ય એક સુંદર ઉદાહરણ છે.

*

જ્યવંતસૂરિ જેવા સાચા કવિને શોધીને બહાર લાવવાનો સમય હવે પાકી ગયો છે. એમના સ્થૂલિક્ષ્ણ-કોશા પ્રેમવિલાસ ફાગ અને જિનપદ્મસૂરિના સ્થૂલિક્ષ્ણ કાવ્ય જેવાં આપણી હૃદયનાજીભમાં સ્વાદ મૂકી જાય એવાં પાંચપચીસ કાવ્યો મળે તો યે વિપુલ જૈનસાહિત્ય ફંદોર્યાનો અમ સાર્થક થઈ જાય.



યશોવિજયની કવિતા

હસિત હૃદય

જન્મ ઉત્તર ગુજરાતના કન્હોડુ ગામમાં (ઈ. સ. ૧૬૨૩), અને અનશન દ્વારા પ્રાણસ્થાન મધ્ય ગુજરાતમાં ડભોઈ ગામે (ઈ. સ. ૧૬૮૭). મહોપાધ્યાય ન્યાયાચાર્ય કવિશ્રી યશોવિજયજીના એ સમય વિશે મતભેદ તો છે. ઉક્ત સમય એમના જ સમકાલીન કાન્તિવિજયજીએ રચેલા ‘સુજસવેલી રાસ’ને આધારે સ્વીકારાય છે. પરંતુ કવિના ગુરુ શ્રી નયવિજયજીએ આલેખેલા એક ચિત્રપટની પુષ્ટિકાના આધારે કવિસમય ઈ. સ. ૧૫૮૬થી ૧૬૮૭નો અંદાજાય છે. કવિની છેલ્લી રચના ‘જંબૂસ્વામી રાસ’ની પ્રત કવિહાથે જ લખેલી મળે છે. એમાં રચનાસાલ ઈ. સ. ૧૬૮૩ની અપાઈ છે. કવિએ પોતે લખેલી સ્વરચનાઓની પોથીઓ સારી સંખ્યામાં મળે છે, તેમ એમના ગુરુએ ઉતારેલી કવિની કૃતિઓની પ્રતો ય પ્રાપ્ય છે; છતાં કવિની જન્મસાલ રૂપક ઘર્ષ ન કહેવાય. હાલ તો એ સાલ કવિચરિત્રની વિમત આપતા ‘સુજસવેલી રાસ’ને આધારે સ્વીકારવી ઉચિત છે.

સરકૃત, પ્રાકૃત, હિંદી, મારવાડી અને ગુજરાતીમાં ‘શ્રી નયવિજય વિશુધ પયસેવક’ કવિ ‘જસોવિજય’ની કૃતિઓ સવાસોથી ય વધુ છે. એમાં એમની વિદ્વાન, વિચારક, ધર્મજ્ઞ તથા કવિ લેખની શક્તિ પ્રગટ થાય છે. શાસ્ત્ર અને તત્ત્વસૂત્ર પરત્વે યશોવિજયજીની કલમની સિદ્ધિ એવી મુગ્ધકર નીવડી છે કે એમને ‘બીજા હેમચંદ્ર’, ‘લઘુ હરિભદ્ર’ કે જૈન સંપ્રદાયમાં ‘શંકરાચાર્ય’ જેવું સ્થાન ધરાવનાર તરીકે બિરદાવાયા છે. એમની સમન્વયશક્તિ, જૈન-જૈનેતર ઔસિક ગ્રંથોનું એમનું દોહન, પ્રયેક વિષયના મૂળ લગી જઈને એ વિષે પોતાનો મત સમભાવપૂર્વક અને રપટ રીતે રજૂ કરવાની એમની રીત, સહુ જિજ્ઞાસુઓને પોતાના કદિન અને સરસ વિચારો પહોંચતા કરવામાં એમની સફલતા, સંપ્રદાયના છતાં એનાં બંધનોની તમા તણ નિર્ભયપણે આક્રિપ્રાય આપવાની એમની શક્તિને યાદ કરી પં. સુખલાલજી કહે છે કે, જૈન યા જૈનેતર સમાજમાં યશોવિજયજી જેવો વિશિષ્ટ વિદ્વાન હજી સુધી એમના આનમાં આવેલ નથી. તેઓ એ પણ જીએરે છે કે આ કથનમાં કોઈ અતિશયતા નથી. ‘જૈન દર્શનને નવ્ય-ન્યાયની શૈલીમાં મૂળને અપૂર્વ કાર્ય’ કરનાર યશોવિજયજીને શ્રી દસસુખભાઈ માત્રવલ્લિયાએ ‘જૈન દર્શન વિશે અંતિમ પ્રમાણરૂપ’ વર્ણવ્યા છે. એમની ગુજરાતી ભાષામાં લખ્ય થતી કૃતિઓ વિચારતાં

કહી શકાય કે મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યમાં બોધ, કથનના, ભાવ અને ચિંતનથી શોભતી એમની રચનાઓ આવશ્યક આકર્ષક અને આદરપાત્ર છે. સ્તવન સન્ન્યાસનાં દૃષ્ટાંત એ પદો કે સંવાદ-રાસ રૂપની દીર્ઘ રચનાઓમાં આ ‘તાર્કિક સિરોમણી’-‘ન્યાયાચાર્ય’ની કવિત્વશક્તિ સ્વતંત્ર ઝળકતા કરતી જણાશે. એવી જટિલી પદ્ધતિઓ મળે, જેમાં જગ્યાઈ આવે કે આ કલમ કવિની, કે પછી કહેવું જ રહે, કે આ મિનિજ જ કવિનો.

ઈ.સ. ૧૬૫૨માં રચાયેલી એમનો ‘દ્રવ્યગુણપર્યાય રાસ’ અધ્યાત્મતત્ત્વની જૈનવિચારણાને નિરૂપે છે. સંસ્કૃતમાં એનો અનુવાદ થયો છે. ‘જંપૂરવામી રાસ’નું વ્યવસ્થિત સંપાદન તો પ્રા. રમણલાલ ત્રી. શાહે હવે સુપ્રાપ્ય કરી આપ્યું છે. અન્ય કવિનો ‘શ્રીપાલ રાસ’ પણ એમણે—કવિ યશો-વિજયજીએ—પૂરો રચી આપ્યો છે. ‘ગૂર્જર સાહિત્ય સંગ્રહ’ના બે ગ્રંથોમાં (સં. ભદ્રકરવિજય) યશોવિજયજીનાં સ્તવનો-સન્ન્યાસો-સંવાદાદિ કૃતિઓ પણ સુલભ છે. આ લેખમાં એમાંનાં સ્તવનો, સન્ન્યાસો, સંવાદની રચનાઓ વિશે વિચારણાનો આશય છે.

‘સમુદ્ર-વહાણ સંવાદ’ આ ગુચ્છની મનોરમ અને બોધક કૃતિ છે. ઈ.સ. ૧૬૧૧માં ધોધા મુકામે રચાયેલી આ સંવાદરચનામાં ‘વાચક જશવિજય’ની ઉપદેશક શક્તિ કવિતાની કલા સાથે આકર્ષક મેળ રચે છે. ‘માત કરો કોઈ ગુમાન’ની શીખ આપવા ગર્વિષ્ઠ સમુદ્ર અને એના અર્પને માળતા વહાણ વચ્ચે કવિએ આકર્ષક સંવાદ રચ્યો છે. ‘ઉપદેશ રચ્યો ભલો’ કહીએ તેવી ચિત્રણ, એવું વિવાદચ્છાતુર્થ, એવી અનુપ્રાસાદિની યોજના અને એવી પરોક્ષ જીવનવિચારણા યશોવિજયજી આ કૃતિમાં પ્રગટ કરે છે. ક્યાંક સુરુચિ ન જળવાય એવી વિવાદોદ્ધિત ખરી, પણ સમગ્રપણે રચના સફળ જ કહેલાય. સમુદ્રને મુખે કવિએ સ્વગૌરવની દર્શાવો કુશળતાથી મૂકી છે, પણ વહાણ એનો તોડ કરી સ્વતંત્ર પ્રતિષ્ઠા વધુ અસરકારક રીતે કરે છે. સમુદ્ર રાવણની સમૃદ્ધિ અને લક્ષ્મીનારાયણની શરણા સાથેનો નિઃશ્વસ સંબંધ દાખવી ‘તાહડું તો કુલ કાઠનું’ પણ સંભળાવે છે; પોતાની મોટાઈ વર્ણવીને પોતા પાસે રત્નો છે, ગંગાદિને કારણે પોતે ‘તીરથસાર’ છે, ધનઘટા પોતાનું જલ લઈ વરસે છે તેથી જ સદ્ગુનું દિત છે અને વહાણનો જન્મ પણ એ કારણે જ સંભવિત થાય છે, ચન્દ્ર જેવો પોતાને પુત્ર છે, અને પોતે સંતુષ્ટ છે પરંતુ ‘ભમ્યા કરતું વહાણ લોભી છે’ એવુંય કહી દે છે. સામે દરેક સમુદ્રઉદ્ધારનો તે તે કાણે જ વહાણ પણ રોકડો જવાબ આપે છે. એ કહે છે : ‘હણુઆ’ તો ય અમે જ બદુજનને તારીએ છીએ—પાર ઉતારીએ છીએ. મોટો તો ગિકરડોય છે, પણ કામનો તો નાનો તો ય હીરો જ. રત્નો તો છે પણ આપનાં ‘ખેસે છે મુખઘ્રમાં’. વળી તથ્ય ઉપર ને રત્નો હોય તળિયે એવું તો છે સમુદ્રનું અચાનક !, તરસ્યાં ય દૂર ભાગે એવું છે એવું જળ, ગંગાદિ ય એમા મળનાં નામનાધૃયે ખોઈ દે છે; અને કુલની વાતે તો ‘જે નિજગુણે જમ ઉત્તરવલ કરિયો, તો કુલમહનું રૂંઝ કાજ રે ?’. હજાર નદીઓએ ય સમુદ્રની બૂખ ક્યાં બાંધી ? ચન્દ્ર પુત્ર તો યે દૂર જ રહ્યો—તે ય કુલકલંક સાથે. વહાણની આવી રચણ વાતોએ પછી તો—

“એહવે વયણે રે, હવે કોપઈ ચઝો, સાથર પામ્યો રે હોભ,
પવન ઝકોલે રે જલ ભર ગિછલી, લાગે અંધર મોલ.

ભમરી હેતા રે પવન ફિરી ફિરી રે, વાસે અંધ તરંગ,
અંધર વેદો રે ભેદો આવતા, ભાગે તે મિરિશુંગ.

* * *

“નામર ત્રોટી રે ફરિ નાખીએ, ફલતણા જિમ ખીટ;
મમિન ઉલાલી રે હરિઈ પાંખરી, મોડિ મંડપ મીટ.”

‘શ્રી નવખાં ગિજુંડ’ની કૃપાકરુણાથી નાવ પાકું સાજુંનરનું ચર્મસાગરપટ પર આવે છે. ત્યારે—
 “એકા સોહૈ પાંજરી હો, કૃપા થંભ અમ્રભામ,
 માનું કે પોપટ ખેલતા હો, અંબર તરંબર ભાવિ.”

* * *

“એક વેલિ સાયર તણી હો, ફૂલ જનરંમ રેલી,
 ત્રીજી પવનની પ્રેરણા હો, વાહણ ચલે નિજ ગેલિ.”

કવિ સમુદ્રના પ્રકોપનું અને વહાણના નવા પ્રસ્થાને પ્રસન્ન-સમૃદ્ધ થતી વસતિનું ઉમળકા-ઉત્સાહથી જીવંત ચિત્રણ કરે છે; પરંતુ પ્રભુપ્રીત્યર્થે સમૃદ્ધિ—પુરુષાર્થે જ મોટાઈ પામ્યાની વાત પણ એમણે અંતે યાદ આપી છે જ. વર્ણન, વિવાદ, વાર્તાલાપ કે પ્રેરક આશયની રજૂઆતમાં ‘સમુદ્ર-વહાણ સંવાદ’ કવિએ ગુજરાતી કવિતામાં કોમેરેલી એ કવિશિષ્ટ કૃતિ છે. કવિમાં જે તર્કશક્તિ અને હળવા વ્યંગની રગ છે તે અહીં સારી પ્રતિબિંબિત થાય છે. પણ મુખ્ય વાત તો એ છે કે, કવિએ આખ કહ્યું છે તે કવિની રીતે. અધ્ય-કાલીન ગુજરાતી સંવાદકાવ્યોમાં આવા કલાગુણે જ આ કૃતિ ઉચ્ચ દરજ્જે આવે છે. ‘ધોધા’ સાથે યાદ કરાય છે ‘હીરો’; પરંતુ આ કૃતિની પ્રાપ્તિથી આપણે આપણી એ ‘ઢેવ’ છોડીએ, તો તે કરવા જેવું ખરું.

બીજે ૫ કવિએ આવાં દૃઢ વચ્ચે વિવાદ-સંઘર્ષે બતાવી સાચો રાહ દાખવ્યો છે. પણ એમાં વિચારક ઉપદેશકનું એમનું રૂપ વધુ જણાયું. ત્યાં એમની જે સમન્વયદષ્ટિ છે અને જે અર્થાન્તરન્યાસી કથન-રીતિ છે તે લક્ષપાત્ર થાય છે. આ પ્રકારની કૃતિઓમાં, ચાર ઘણાંમં ગૂંથાયેલી ‘શ્રી શાન્તિ જિન સ્તવન’ રચનામાં નિશ્ચય અને વ્યવહાર વચ્ચે, તો ‘શ્રી સીમંધર સ્વામી સ્તવન’માં ૫ એ જ બે વચ્ચે, અને ‘શ્રી સીમંધર સ્વામીની વિનયિતરૂપ સ્તવન’માં નયનહસ્ય વચ્ચે, ઉપરાંત ‘સીમંધર જિન સ્તવન’માં સિદ્ધાન્ત અને રહસ્ય વચ્ચે કવિએ વાદ્ય વિવાદની યોજના કરી છે. માત્ર ભાવને જ સેવનાર ગળિયા બળદ જેવા છે, ભોજન દોઢે કંઈ જૂખ ન ભાગે; તેથી—

“જિમ જિમ ભાવ ક્રિયામાં ભલશે,

સાકરે જિમ પય માર્હિ;

તિમ તિમ સ્વાદ હોશે અધિકરો.”

જેવો બોધ ધ્યાન દોરે છે. કષ્ટ થવાથી મુનિ થવાય, તો બળદ મુનિપદ પામે જ એવો વ્યંગ કરીને કવિ, એકાન્તવાસી અર્હિસક બાળતપસ્વી ‘ન લહે ભર્મ બગાધ’ કહીને જ્ઞાન-તપનો જીવન સાથે સંબંધ સૂચવે છે. વચ્ચે ક્યાંક આવાં મળનાં અર્થાન્તરન્યાસી સુભાષિતો ૫ કવિ ટાંકી લે છે :

“આંધા આગલ દરપણુ દાખવો, બહિરા આગલ ગીત;

મરખ આગલ પરમારથ કથા, ત્રિષ્ણું એક જ રીત.”

‘શ્રી શાંતિનાથ સ્તવન’માં છે, તેમ કવિ આવાં વિરોધાભાસી વલણોનો વિવેકયુક્ત મેળ જ બટ મણે છે. એ આત્મતત્ત્વવિચાર પર ભાર દઈને કવિએ જ્ઞાન વિનાની તો દયાને ૫ ખોટી કહી છે. એ મિષે કવિકલમ આપું અવલોકન પણ ટપકાવી લેવું ચૂકતી નથી :

“વિષયરસમાં ગૂઢી માગ્મિયા, નાગ્મિયા કુચુર મદપૂર રે;

ધૂમધમે ધમાધમ ચલી, જ્ઞાનમારગ રહ્યા દૂર રે.”

કવિ યશોવિજયજીની સ્તવનકૃતિઓમાં ચોવીસ તીર્થંકરોની સ્તુતિનાં પદો નોંધપાત્ર છે. એમાંની બે ચોવીસીમાં જીર્ણ-જાવતી છટા અને તીવ્રતા આકર્ષક અભિવ્યક્તિ પામી છે. બીજી એક ચોવીસીમાં કથન અને ચરિત્રવીચન સંગ્રહ વિશેષ છે. કવિના વ્યક્તિચરિત્ર સ્તવનમાં, માત્ર અદ્વિતિચરિત્ર નથી ત્યાં,

ઉદ્ધવાસ, મહા, લાઠ, મસ્તી, દીપ્ત, મર્મ, નમ્રતા, ધન્યતાદિ બાવોની દૃષ્ટાન્તસ્રાવ્ય અને સુખ્ય કલ્પનાશીલ રજૂઆત સંભારવી ગમે એવી ચર્ચા છે. વિવિધ દેશીઓ—કુહા—સૂક્ષ્મપ્રકાર વહેતી આવી સત્વનવાસ્યુ કવિએ જામિ—સંવેદના—કલ્પનાશીલથી જીવતી બનાવી છે. ‘મુઠ માઆ પાસા ઢાઢયાજી’નો હર્ષ ગાતા મશોવિજયજી—

“અંજલિમાં જિમ ગંગ ન માયે,
મુજ મન તિમ પ્રજુહેજ”

માર્ધ પ્રજુસ્નેહનું અવર્ણનીય ઝડપુ માથે ચઢાવે છે. એનો રંગ લાગે ત્યાં બીજું શું ગમે ?—

“માલતી ફૂલે મોહિયો,
કિમ ખેસે હો બાવળ તરુ બૃંગ ?”

અકતની આવી દશા જાણુતા પ્રજુ કૃપા ન કરે, એ તો કેમ આવે ? કવિ કહે છે : ‘જાણા છો તો શીઠ તાણુ છો ?’ પ્રજુને લાડથી માર્ગિક યાદ પણ અપાર્ધ છે, કે—

“જળ દિયે ચાતક ખીજવી, તે...
મેઘ હુઓ તેણે રયામ.”

કવિ કહે છે કે, બાંધ મહાની લાજ તને જ છે. હળવેકથી કવિ કહી પણ દે છે, કે—

“માડું દેતાં તે કિશું વિમાસો જ,
મુજ મનમાં એહ તમાસો જ;
સાહિબ, સાંભળો !”

આતું નિર્બાજ નેકલ્પ—લાઠ આ સત્વનોનું છટાણું પાસું છે. તત્ત્વવિચારની સન્માન્ય કૃતિઓની હારમાળા આપી ગયેલ આ કવિ આવા ઉદ્દગારોમાં કેવી રસિક અદા દાખવી શક્યા છે ? કવિની ધન્યતાની વાસ્યુ ય જરી જરી છે :

“અમે પણ તુમ શું કામજી કરશું.”

પ્રજુને કંચનકોટી કહેતા કવિ એના સાક્ષાત્કારને જ ‘મહુઅ જનમનો લાહો’ માને છે. ‘હિયડે જૂઠ્ઠી, મુખ અતિ ખીંટી’ માયાથી મુકન કરાવવા તેથી જ કવિ પ્રજુને વીનવે છે. કવિ પ્રજુમિલનના ધન્યત્વને વર્ણવતાં કહે છે : ‘(તમે મળ્યા) તે કળિયુગ અમે ગિરિઓ લેખવું.’ કવિને કલિયુગ પણ ગરવો લાગે છે, કારણ પ્રજુ તેમાં મળ્યા. આવી એક કાવ્યત્વથી અંકિત ચોવીશીમાં નેમિ—રાજુલની કથની ગૂંથતાં રાજુલને મોંઝે—

“ઉતારી કું ચિતથી રે હાં, મુગધિ ધુતારી હેત—મેરે વાલમા,
સિદ્ધ અનંતે ભોગવી રે હાં, તેહરું કવજી સંકેત—મેરે વાલમા.”

એવા માર્ગિક ઉદ્દગારો પણ કહાવે છે. આ ત્રણ ચોવીસીઓમાં જે એક ચોવીસી ચરિત્રપ્રધાન છે તેમાં કથન, વીજત, દીપ અને અત્યુક્તિની માત્રા ઠીક ઠીક વધુ પ્રમાણમાં છે.

‘વિદરમાન જિનવીશી’નાં ૨૦ પદોમાં સત્વન કરતાં કરતાં કહી, “મોટા—નાહના અંતરો રે, ગિરિમાં નવિ દાખત” એવી માર્ગિક ટકોર પણ જિનેશ્વર સીમધરને કરે છે. “વનમાં મોર હોય, પછી જુજંગનો ભય શૈનો ?” એવું દહ્યાંત કવિ, એ વિચાસને દહ કરવા રજૂ કરે છે કે, જ્યાં પ્રજુ છે, ત્યાં હર્મનું બળ શૈનું નહે ? પોતાના ‘સાહિબ મુજાજી’ પ્રજુને કવિ આ વિચાસે જ કહે છે, કે મુખ દેખી દીધું કરે તે પ્રમાણ નથી, સહુનો મુજરો માને એ જ મુજાજી સાહિબ કહેવાય. કવિની આવી દહ્કભરી ચીમકી આકર્ષક બની રહી છે.

વાચક મશોવિજયજીના ‘જસ-વિલાસ’ પદસંગ્રહમાં ‘વિશિષ્ટ જિનસ્તવનો’, સામાન્ય જિન-સ્તવનનો’, ‘નેમ-રાજુલનાં ગીતો’, ‘આધ્યાત્મિક પદો’, ‘હરિયાલી’ વગેરે સંગ્રહીત થયાં છે. જાતે તારક કહેવાય, પણ તરે તો માત્ર પોતે જ; કહેવાય દીનદયાળ, કિન્તુ શિવમાં ભળે એકલપંડ પોતે જ; એવો પ્રભુને ઉપાસંભ વિશિષ્ટ સ્તવનોમાં આપી કવિ પ્રમત્તાત્તાની જાહ, એકામતાનો ઓરસીઓ, મહાનું ચંદનાદિની રૂપકયોજના પણ કરે છે. આવાં ૩૬ પદો ઉપરાંત ૯ ‘સામાન્ય સ્તવનો’માં પણ કર્મરૂપી ભૂજંગથી છૂટવા વિરતિમયૂરીની પ્રાર્થના છે, દૂરના સુરતતુ કરતાં હાંધ આપતો લીમડો વધુ કામનો એવી વાસ્તવિક દષ્ટિ છે, અને ‘જેહ માંહિ તુજ દર્શન મિ પામિઉ, તે સુંદર કલિકાલ’ એવી અદ્ધા દુહરાવાઈ છે. પાત્રીસ ‘આધ્યાત્મિક પદો’માં જ્ઞાન-વૈરાગ્ય-ભક્તિનો મર્મ કથાયો છે. એમાંના પંચમહાવ્રત જહાજના પદમાં શીલ સુકાન, ક્ષમા લંગર, સંતોષનો ‘સહ્ય’ જેવી રૂપકરચના છે. સાચો જૈન, સજ્જન, સાચો ધર્મ વગેરેનાં બોધક પદો ય છે. જાતે જ ભૂલ કરવી ને દેવો દોષ કર્મને! મનની રિચરતા ન હોય ત્યાં યોગ શેનો? ખાલી ભરમ-મુંઝ-જટથી શું મળે?—આવી સ્વતંત્ર તત્ત્વદષ્ટિ પણ તેમાં છે. આ આધ્યાત્મિક પદોનું વિશિષ્ટ અંગ છે ‘હરિયાલી’ નામક પદરચના.

આ ‘હરિયાલી’માં આરંભથી જ ગૂઢ અવળવાણીની રંગત જીછળે છે—

“કહિયો પંડિત ! કોણુ એ નારી ? વીસ વરસની અવધ વિચારી.
દોષ પિતાએ એહ નિપાઈ, સંધ ચતુર્વિધ મનમે આપી.
ક્રીડીએ એક હાથી જાવો, હાથી સાહમો સસલો ધાયો.
વિણુ દીવે અજવાળું થાયે, ક્રીડીના દર માંહિ કુંજર જાયે.”

માત્ર અઠ્ઠવીસ પંક્તિઓની આ પદકૃતિમાં અવળવાણીમઝાં પ્રતીકોની ઓથે સંતાયેલ અર્થબોધ-વિચાર, બાવાર્થે સ્પષ્ટ પણ કરાયો છે. ચેતના સ્ત્રી, જ્ઞાનઉપયોગ અને દર્શનઉપયોગ બે પિતા, હાથી તે આદ્ધા, સસલો તે કર્મચેતન, મોહઅસ્ત ન થાય ત્યાં વિના દીવે અજવાળું, ક્રીડી તે નિગોદ, જેવી સ્પષ્ટતા અપાઈ છે. રચનાદષ્ટિથી ય આ ‘હરિયાલી’ સુધઃ રૂપની છે.

આવી વિશિષ્ટ તો નહિ, પણ ‘જસવિલાસ પદસંગ્રહ’ની એક ભર્મિરંગી સારી કૃતિ તે ગંભિ-રાજુલનાં સાત ગીતોની કલગી. નેમ પ્રભુને વિવાહ માટે મનાવતી હેરી રમતી નારીઓ સમજાવે છે : ‘પરના જિન પુરુષ ઉલંહ.’ રાજુલની પ્રેમપીઢ તો લાગણીના ઘેરા રંગ વ્યકત કરાઈ છે :

“નિરનેહીરયું નેહ જે ક્રીડો રે,
જિંધ વેચી જાગર લીધો રે.”

અથવા—

“કોકિલ બોલઈ દાદું મીઠું રે, મુઝ મનિ તો તે લાગઈ અંગીઠું રે;
વિરહ જગાવી વિરહિણી બાલી રે, તે પાપઈ તે થઈ છઈ કાલી રે.”

કવિનાં પદોનો બીજો સમૂહ તે સજ્જનોનો, અર્થાત્ સ્વાધ્યાયોનો. એમાં આનંદધનસ્તુતિની અટ-પદી કે ‘સાધુવંદના’ સમી કૃતિ ય મુકાઈ છે. આ વિભાગમાં ‘પાંચ ગણધરના પાંચ ભાસ’માં ‘થોડું પણ ચંદન ભઠું, રૂંડ કીજઈ બીજા કાઠનો ભાર કે ?’ જેવું અનુભવકથન છે. જૈન દષ્ટિએ અદ્ધર પાપો વર્ણવતી સજ્જ બોધક કૃતિ છે ૧૯ હાલની ‘શ્રી પ્રતિકમણુ હેતુ ગર્ભિત’, સજ્જનોમાં કવિ કહે છે :

“વચન કાયા તે તો બાંધીએ, મન નવિ બાંધ્યો જાય, હે મિત્ર !
મન બાંધ્યા વિણુ પ્રભુ ના મિલે, હિરિયા નિફલ જાય, હે મિત્ર !”

સૂરતમાં રચાયેલી આ સંસ્કૃતિમાં રૂપકગર્ભ દૂરકાં દૃષ્ટાન્તકથાનકો ય છે. ‘બીજો પણ દૃષ્ટાન્ત છે રે’ જેવી ગદ્યાળવી ભાષાવટ, કંઈક વધુ પ્રમાણમાં પથરાયેલ કથનાત્મકતા અને વ્યાખ્યા-વિવરણ અહીં ખૂંચે છે. ૪૧ કહીની ‘અભા-પ્રજ્ઞાની સંસ્કૃતિ’માં બોધ છે—

“થોડો પણ મિઠાં ગુણ દેખીને, તિહાં આતિહિ ગહમહીઈ રે.”

૧૯ કહીની નાની ‘અમૃતવેલી સંસ્કૃતિ’માં ય એ જ વાત છે—

“થોડો પણ ગુણ પરતથો, સાંભલી હર્ષ મન આણુ રે.”

‘સુચરુ સંસ્કૃતિ’ની ચાર દાલમાં સુચરુનાં લક્ષણો અને ‘કુચરુ સંસ્કૃતિ’ની છ દાલમાં એ જ રીતે કુચરુને વર્ણવેલ છે. ‘સમકીત સુખલડી’ની સંસ્કૃતિ વાનગીમાં ‘કુઃખ ભૂખારી’ ભાંગવાની છે. ‘નુંગમની સંસ્કૃતિ’માં સાધુને નુંગડું વહોરાવતાં ‘વિપરીત આહાર વહોરાવીઓ’ ને ‘વધાર્યો અનંત સંસાર’ એવી રજૂઆત છે. પ્રસંગાત્મક છે આ સંસ્કૃતિ. જ્ઞાન દ્વારા જ મુક્તિપ્રાપ્તિનો સાર કવિ અંતે કહે છે.

સ્તવનો-સજ્જાયો-સંવાદ-પદોના આ ગહોળા પ્રવાહમાં કવિ દૃષ્ટાન્તો-ઉપમાનો-પંક્તિઓ-ભાવ-વિચારાદિની પુનરુદ્ધિથી સર્વથા દૂર રહી શક્યા નથી, તેમ કવચિત્ આજે અરુચિર લાગે એવી દૃષ્ટાન્ત-પ્રતીકની રજૂઆત કે મધ્યકાલીન સંપ્રદાયોના મોહ પણ કવિ ટાળી શકતા નથી. કથનાત્મક પ્રસ્તાર કે વીગત-વિશેષણની યાદી જેવુંય ઠીક ઠીક જડે છે. પરંતુ આ વિશાળ અને વૈવિધ્યભર્યા ગુચ્છમાં કવિની દૃષ્ટિની નિજી ચમક તેમ એમની અભિવ્યક્તિની કુશલ હથોડી એવી ક્ષતિઓને દિસાએ ધણી વધારે છે. પ્રભુ પ્રત્યેના ગાઢ અનુરાગે પ્રેરાતી એમની ભાવાર્દ તેમ જ મર્માંગી ઉક્તિઓ, એમાં વરતાતી ખુમારી ઉપરાંત સ્વાભાવિક નમ્રતા, આસપાસની પામરતા-શુદ્રતાની નિર્ભાક ચટકીલી ચિત્રણ, અને દૃષ્ટાન્તાદિમાં ઉપસી આવતી એમની સંગીન સજ્જ અને ગ્રાહકદૃષ્ટિ વાચક યશોવિજયજીની વિશિષ્ટ મુદ્રા દર્શાવે તેમ છે. લયમેળ પદ્યબંધની વિવિધતા અને વાણીની ચિત્રાત્મકતા અને ભાવાર્થસચકતા પણ લક્ષ દોરનારી નીવડે છે. હંસના સત્તરમા સૈકાની આપણી કવિતા આ ઉત્સાહભર્યા કવિની કક્ષમે સમૃદ્ધ થઇ જરૂર કહેવાય. એનું સ્વરૂપવૈવિધ્ય, એની રમનિયાળ અને ગદનગંભીર અભિવ્યક્તિ, એમાંનું અનુભવ અને જ્ઞાનથી ઓપતુ વસ્તુ, અને સૌથી વધુ તો એમાંની સમતોલ અને સાત્ત્વિક દૃષ્ટિ એવાં છે, કે આપણી મધ્યકાલીન કવિતામાં યશોવિજયજીની ગુજરાતી કાવ્યપરચનાઓ દમેશાં આદરથી સંભારી શકાય.



શ્રી રત્નસિંહસૂરિ-શિષ્ય શ્રીવિનયચન્દ્રકૃત

આ હું દ સંધિ

(વિક્રમના ચૌદમા સૈકાનું એક અપભ્રંશ કાવ્ય)

સંપાદક : ૫૦ પં૦ શ્રી રમણીકવિજયજી મહારાજ

[શ્રી રત્નસિંહસૂરિ-શિષ્ય શ્રીવિનયચન્દ્રકૃત એક અપ્રમટ અપભ્રંશ કાવ્ય ‘આહુંદસંધિ’નું સંપાદન અહીં ૨૧૬ કર્તુ છે. ઉત્તરકાલીન અપભ્રંશ—જૂની ગુજરાતીમાં રચાયેલી શ્રીવિનયચન્દ્રની આ બે કૃતિઓ ‘નેમિનાથ ચતુષ્પદિકા’ અને ‘ઉવએસમાલાકડાણપય’ ૨૧૦ શ્રી ચીમનસાલ દસાલ સંપાદિત ‘પ્રાચીન ગુર્જર કાવ્યસંગ્રહ’માં (ભાષકવાક્ય ઓરિયેન્ટલ સિરીઝ નં. ૧૩, વડોદરા, સને ૧૯૨૦) પ્રસિદ્ધ થયેલી હોઈ, એ વિષયના અભ્યાસીઓને સુચાત છે. શ્રીવિનયચન્દ્રજીએ ‘ચુનિસુવતસ્વાભિચરિત’ રચ્યું છે. એમની બીજી બે કૃતિઓ ‘કદ્ધનિરુકત’ (સં. ૧૩૩૫) અને ‘દિપાલિકાકેદ્ધ’ (સં. ૧૩૪૫)માં રચના-વર્ણ આપેલું હોઈ તેઓ વિક્રમના ચૌદમા શતકના પૂર્વાર્ધમાં વિદ્યમાન હતા એ નિશ્ચિત છે.

‘કાવ્યશિક્ષા’, ‘મહિલરવામિચરિત’ આદિના કર્તા શ્રીવિનયચન્દ્ર ચંદ્રમચ્છના રવિપ્રજમુનિના શિષ્ય હોઈ, ‘આહુંદસંધિ’કાર આપણા વિનયચંદ્રથી જિજ્ઞ છે. ‘કાવ્યશિક્ષા’કાર વિનયચન્દ્ર ‘આહુંદસંધિ’કાર વિનયચન્દ્રના સમકાલિન હતા. બંને જૈન વિદ્વાનો ગુજરાતના હતા.

‘આહુંદસંધિ’ એ દૂંડું કાવ્ય છે. એનું નામ સ્વયં છે તેમ, એમાં ભગવાન મહાવીરના આવક આનંદનો સંબંધ વર્ણવાયો છે.

આ કાવ્યના સંપાદનમાં નીચેની ત્રણ હસ્તપ્રતોનો ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો છે :

૧. વડોદરા શ્રી આદ્યારામજી જ્ઞાનમંદિરમાં શાન્તભૂતિ શ્રી હંસવિજયજી મહારાજના સંગ્રહની પ્રત (સંજ્ઞા હું. ૦).
૨. પાટણના હેમચંદ્રાચાર્ય જ્ઞાનમંદિરમાંના શ્રી સંધના ભંડારની પ્રત (સંજ્ઞા સં. ૦); અને—
૩. એ જ જ્ઞાનમંદિરમાં રખાયેલ સાગરચંદ્રના ભંડારની પ્રત (સંજ્ઞા સા. ૦).

અપભ્રંશ અને નવ્ય ભારતીય ભાષાઓનાં પ્રાચીનતર સ્વરૂપના અભ્યાસીઓને આ સંપાદન ઉપયોગી થશે એવી આશા છે. સંપાદક]

सिरि वीर विणंदह, पणवसुदिह, पणमवि गोयन्न गुणनिहिहि ।
 आणंदु सुतावय, धम्मकमावय, मणिषु संघि आगमविहिहि ।
 सैत्तमह उवासिगदह अंगि, सिरिवीर मणिय कौयन्नमंगि ।
 इय पुच्छह पणमवि अंनुसामि, इम अक्खह गणहह सुहमसामि ।
 इय भंगहदेसि बाणिज्जगामि, नरनाहु अत्थि जियसत्तु नामि ।
 गाहावह निक्खह तिहि सत्तु, आणंदु नामि सिबनंदकंदु ।
 कुल्लागु नामि तसु तडि निवासु, चेइय अत्थि तिहि दुइपलासु ।
 सिखिंदभूरपमिहि समाणु, तिहि समक्खरिड सिखिज्जमाणु ।
 बंदणह जाइ जियसत्तु राउ, आणंदु वि तावउ सुद्धमाउ ।
 जिणवेसण निसुगिणि एक्काणु, आणंदु लेइ परिगहपमाणु ।
 वेज्जेमि बूल जीवाण हिंस, अल्लियं पि बूल चोरिय निसंस ।
 सिबनंदा विणु मैस नियम नारि, दस दस व सहस गोउळ चियारि ।
 तह निविहि कलंतरि वम्बहारि, मस कणवकोडि हउ चौरि चारि ।
 हल सगड याण पण पण सयाइ, चत्तारि वैहंती पवहणाइ ।
 जिड्डीमहदंतणु मह सुसाउ, अम्मंयि तिल सयसहसपाउ ।
 तह सुरहिगंघि उव्वट्ठणं च, कलकुमिहि अड्डहि मिज्जणं च ।
 दुहणह गंघकासाइयाइ, ओभरणहिं मुद्धिय-कणियाइ ।
 तोरैक-अगर धूवेहि धूव, मालइय-पउमकुसुमह सरुव ।
 कप्पूर-अगर-कुंकुम-विलेउ, वरखोमसुपल्लयहिरणसमेउ ।
 खीरामळं च फल कलमसालि, मुग-मास-कल्लयह तिप्पि दालि ।
 वेउरैय खन्न पिय कडपेय, पिउं सरससमय गौवि समेय ।
 पलंकि मंडुक्खिय विज्जणाइ, नेहंभदालि बलि तिममणाइ ।
 तंबोल पंचसोगंधियाणु, आगासनीह इय भोगमाणु ।
 भवभाणु पमाउ विहिंसदाणु, वज्जेमि पावनुद्धिहि पयाणु ।
 इय नियमह लेविणु, वीरु नमेविणु, सिबनंदह जाइवि कहए ।
 सिबनंद वि रम्मू, जिणवरचम्मू, सामि पौसि जाइवि लियए ॥ १ ॥

- १ गुणनिहिहि सं० ॥ २ अणंदु सा० ॥ ३ सत्तमय सं० ॥ ४ कायन्न अंगि सं० ॥ ५ पुच्छिउ सं० ॥
 ६ मणिव सं० सा० ॥ ७ कमादेस बाणिज्यगामि सं० ॥ ८ आसि सं० सा० ॥ ९ कुल्लागु सं० ॥
 १० तडि सं० ॥ ११ वल्लागु सं० सा० ॥ १२ वज्जेमि सं० ॥ १३ मुद्धिय सं० ॥ १४ गोकुल सं० ॥
 १५ भारि भारि सा० ॥ १६ वरंति सा० ॥ १७ विड्डीमहु सा० ॥ १८ अम्मंयि सं० ॥ १९ आभरणहि
 मुद्धिहि सं० ॥ २० तोरुक्ख सं० ॥ २१ वेउरइ खनिज सं० सा० ॥ २२ वीर सं० ॥ २३ गावहि सं० ॥
 २४ मुंडुक्खिय सं० ॥ २५ आसि पणमवि लि० सं० ॥

२

अह गोयमु पृच्छ पदु "नैमेउ, किं लेसैई श्रु आणंउ एउ ।
 तउ अस्सइ सामि वि जावजीउ, इहु कैरिसइ सावइम्मदीउ ।
 हेई होसइ सुर वेमाणि रम्मि, सोहम्मि कप्पि अरुणप्पम्मि
 तिहिं चारि पलिय पालेवि आउ, एगावयाउ तउ सिद्धिठाउ ।
 आणंउ वि चउदस वच्छराई, पैलि वि दुवास्स मिहिवयाई ।
 चित्तेइ पुञ्जरत्तावरत्ति, आवत्ति मज्झ बहुज्जणह तत्ति ।
 ता जिणपणीव धम्मे सयाइ, मा सल्लु होइ कहवि तु पमाइ ।
 इय चित्तिव सिरि कुल्लागगामि, पोसल करावइ सुद ठामि ।
 असणाइ पैठम्मिहु उक्खडेउ, जीमावइ सयलु वि नयरलेउ ।
 तउ विहपुत्ति आरोवि भार, आणंउ जाइ पोसहअगाव ।
 तत्थ डिउ माणवि, देवहि दाणवि, अस्सोहिदमणु न वि चलए ।
 संलेहिणुत्तउ, छ वरिसउ तउ, सावयपडिमा सो वइइए ॥ २ ॥

३

इकु मास देवपूया तिसंका, सम्मत्तपडिम अइयारवंस ।
 वे मास सुद्धचारसवएहिं, वयपडिमा पाळइ निययगेहिं ।
 सामाइउ गिन्हइ वार दुच्चि, पुत्तुत्त किरिय सउं मास निजि ।
 चउपब्बतिहिहिं करि उप्पवासु, सो पोसह पाळइ चैरि मास ।
 चउपब्बि चहुइइ निस्ससम्भु, सो पंचमास लिइ काउसम्भु ।
 छम्मास बंमचेरं चरेइ, सच्चित्तु सत्त मासा न लेइ ।
 आरंभु विज्जइ अठ मास, अन्न वि न करावइ नैव इ मास ।
 जं ठहिंसीउ तसु रेति रद्ध, दस मास न जीमइ समवि सुद्ध ।
 एगारस मासा समणभूउ, लेई ओषउ मुहपत्ती करइ लोउ ।
 मह समणोवासग मिक्ख देउ, मियगोअलि विहरइ सो अस्सेउ ।
 एगारस पडिमा इम वडेउ, संलेहण करिविणु दुविहमेउ ।
 तवचरणि अडिच्चम्मावसेसु, निस्सि सुत्तु तणह संपारएसु ।
 चित्तेइ धम्मजागारिय रत्ति, जा अज्ज वि अच्छइ देहसत्ति ।
 जयवंतु धम्मआयरित जाम, अणसणु करेसु हउं इत्थु ताम ।
 सिद्धवह बुत्तिहिं, सत्तहिं खित्तिहिं, विज्जवीउ वावेवि चणु ।
 अट्टादिय कारिय, संघ हकारिया, देवपूयवंदनकरणु ॥ ३ ॥

२६ नमेवि सं० ॥ २७ केरियइ सा० ॥ २८ करिस्सइ सा०, करिस्सि सं० ॥ २९ अह होस्सइ इ० ॥
 ३० पात्थेवि सा० ॥ ३१ चउज्जइ इ० ॥ ३२ पुंणु जिणपइइ ॥ ३३ प्यारि सा० ॥ ३४ नव वि इ० ॥
 ३५ विज्ज कोष मुहपत्ति सा० ॥ ३६ गेउकि सा० नोवकि इ० ॥

४

सुगुण वास सीसहि गहैउ, सुमरेवि पंचपरमिहि वेनु ।
उत्सवापुत्र सो सोहि लेह, सम्मत्ताइ वैष ठक्करेइ ।
ता उत्तिमहि सो ठाह ठाणु, बोरैइ अठारस पावठाणु ।
चत्तारि सरणु मंगलु ^१उत्तिम्म, अरिहंत सिद्ध साहु सुचम्म ।
हिंसा अलिठ अणदिनु दाणु, ^२हुक्क परियाहु कोह माणु ।
माया इ लोहु पित्र च दोसु, कालहो वि अमक्खणं सरोसु ।
अरहंरई य पेसुज्जुतु, परिवाय मायमोसं मिछतु ।
तिविह तिबिह मण वण काय, कैय-कारणाणुमइ पच्चसाय ।
अरंहुत सिद्ध साहु य तखि, देवाणुसन्नि अयाणुसन्नि ।
अं रयणकरंडगभूउ एहु, बोसिरिनु चरमऊतासि देहु ।
उवसया देई-माणुस-पसुण, जे हुंति सहिसु ते सवि अणण ।
आहार उवहि दुक्खिकासु, ते बोसिरामि सवि जावबम्म ।
आहार चउव्विहु, चइविणु ^३सो वि हु, गुरुमुहेण गहियाणसणु ।
छजीव समावइ, भावण भावइ, तणसंघारि निसज्जतणु ॥ ४ ॥

५

सिल मही छवणइ पुंढेविकाउ, महि ओस कैरैय हिम आउकाउ ।
विग्गुक्क अगणि मुह तेउकाउ, तलियंउ फुक्क चम वाउकाउ ।
पत्तेय सहारण वणसईउ, एमिदिउ खामिउं सव्वि खमीउ ।
किमि पुंयैर अल्ल बेइदियाई, जू मंऊण कीड तेइदियाई ।
चउरिदिय अंस मसाइ मच्छि, खउरय भमरय तिहु विछि ।
पंचिदिय खल्लयर जेगभेय, चिड लवय तित्तिर खयर जे य ।
सस मय्य हरिण खयर अरणि, पसु महिस पमुह थल्लयर जि अणि ।
नारइय सत्तनएसु संति, अं मणुयखित्ति माणुस ^४संति ।
वेमाणिय जोइस विठराइ, इसभेय भवणवासियसुराइ ।
भममज्झि भमंतइ मइ भमव्वि, जे दुम्मिउ खौमउं हेउं ति सव्वि ।
आसाइउ कहवि हु तित्थनाहु, केवलिय सिद्ध आचरिय साहु ।
साहुणि य सावय साविचाउ, चारित्त-नाण-दंसणगुणा उ ।
तह पाण भूय जिय सच काल, आसाइय जे मई गुणविसाल ।
ते तिबिह तिबिह खामेमि पुज्ज !, ते वि हु खमंतु अवराहु मज्झ ।
आउट्टिहिं दप्पिहिं, तह संकप्पिहिं, मइं वि विराहिय कहवि जिय ।
ते सवि हउं खामउं, हउं वि समावउं, निदउं हिउ जे बुक्कय किय ॥ ५ ॥

३७ सीसं ग^० सं० सा० ॥ ३८ सुमरइ हं० ॥ ३९ वर हं० ॥ ४० बोसिरइ सा० ॥ ४१ सुग्ग सं० सा० ॥
४२ कइ हं० ॥ ४३ दिग्गया^० सा० सं० ॥ ४४ सोविणु हं० ॥ ४५ पुउमकाय सा० ॥ ४६ करइ हं० ॥
४७ पुंवर हं० ॥ ४८ कसंत सा० सं० ॥ ४९ खमाउं स० ह० ॥ ५० हुं ति सं० ॥

६

कालाह अह नाणाहयार, संकाहय अह संतणहयार ।
 अहयार अह चारित्तचारि, तव बार तिणि बीरियहयारि ।
 पंचाहयार संलेहणाह, नि विहिय कहवि माहं इह पमाह ।
 यह बंध पमुह चं विहिय हिंस, चं चंपिय वयणं अलियमिस्स ।
 चं योव वि चोरिय कसु वि बत्तु, चं सेविउ मेहुण अप्पसत्तु ।
 चं मेलेउ^१ परिगहु पावमुत्तु, चं हिंडिउ दिशि विम तत्त गोत्तु ।
 चं पनरसकम्मादाण वत्त, बावीस अभक्खइ चं च मुत्त ।
 चं अह कइ झाइयत्त झाणु, चं किट्ठु पावत्तवत्तदाणु ।
 चं अप्पिउ ऊळेल्ले^२ मूलक्काह, चं मज्झ ज्येव्वेय्यर कयाह ।
 सामाहउ चं किउ साहयार, चं^३ संहिउ देवगाव चार ।
 चं पव्वविउसि पोसह न किट्ठु, चं संविमागु अतिथिहि न दिट्ठु ।
 तं निंदत्तं गरिहत्तं तिविह तिविहं, मिउकहु पुण पुण होइ सबेहं ।
 हिंडंतह भवि भवि, भासंसार वि, च संहिउ चं च विराहियत्त ।
 तसु हउ सैमुम्महु, मिछाडुकहु, गुक्कसमक्खु तं गरहियत्त ॥ ६ ॥

७

चं गीय-नह पिक्खणवसार, कय देवपूय अहप्पयार ।
 चं सेविउ गुक्कण भत्तिपुव्व, किउ वंदण-पडिक्कमणाह सव्व ।
 विहिपुव्व विहिय चं तित्त्यजत्त, आराहिय सत्तिहिं सत्त खित्त ।
 चं भत्तिहि दिन्नत्त मुणिहि दाणु, चं पालिउ सीलु वि गुणनिहाणु ।
 चं बारभेउ तवचरणु चरिउं, चं माविय भावण झाणु चरिउ ।
 चं पडिउ गुणिउ सिद्धंतत्तु, आराहिउ संतण अनु चरित्तु ।
 चं बम्मक्खि उव्वरिउ एहु, मम संतिउं^४ मणु धणु वयणु देहु ।
 इहजम्मि अन्नजम्मह पव्वंवि, अणुमोउं चं किय सुकिउ किंवि ।
 नियकुल्लमहचंदु, इय खाणंदु, अणुमोएविणु सुकिय किउ ।
 सुहसाणह कारणि, भवह निवारणि, भावण भावइ बारसु वि ॥ ७ ॥

८

भावण भावंतह सुद्धभावि, खणि खणि मुच्चंतह पुव्वपावि ।
 संयारि निलज्जह महप्पमाणु, तप्पन्नु तासु अह ओहिनाणु ।
 इत्थंतरि विहेरेणु नयरि गामि, तहिं समक्कसरिउ सिरिबीरसामी ।

५१ मेळिवि सं० ॥ ५२ ०८-कंगालां सा० सं० ॥ ५३ जुवइ वहरं सा० सं० ॥ ५४ छड्डिउ इ० ॥
 ५५ सुवहु इ० ॥ ५६ मसुम्महु इ० ॥ ५७ संतिय तणु मणु वयण सा० सं० ॥ ५८ अणुमोयत्तं इ० ॥
 ५९ विहरिउ इ० ॥

गोपरचरि गोयमु तर्हि किरंतु, कोइ पुच्छइ रिक्खवि बणु मिलंतु ।
 सो कहइ इत्य अणसणि पवन्तु, औणंतु उवासठ अत्रिय चन्तु ।
 तं सुणवि जाइ तिहि ईद्वमूइ, तंतु सुसत्तवह पुच्छइ सरुइ ।
 तं नमवि सो वि विहसंतदिहि, इव मणइ नाह । इहऽणम्भुडि ।
 अवचारिठ अप्पणि तुम्हि पाठ, महु उवरि किदु गुवयठ पसाठ ।
 ता मंबठ संसठ अपरिमाणु, गेहीण होइ किं अवहिनाणु ।
 होइ चि मणिठ सिरियोयमेण, आणंतु पयंपइ सुणइ तेण ।
 हतं पिक्खतं जोयण पणसयाइ, पुब्बावरदाहिणजळहिमाइ ।
 हिमवंतु जाव उत्तरदिग्गमि, अहि पदम नरय उवरि सुहम्मि ।
 अह जंपइ गोयम गुणनिहाणु, आलोइ पडिक्कमि एह ठाणु ।
 जं अवहिनाणु गेहीण होइ, एवरिहि पिक्खिइ न उण कोइ ।
 जंपइ सुत्तावठ सधि अठि, मियुक्कहु दिजइ किं व लुठि ।
 जइ जुहइ ता पडिक्कमणु तुम्ह, अह सधि तु आइ देहु अम्ह ।
 इव निसुणवि गोयमु निरिममाणु, तं जाइवि पुच्छइ बद्धमाणु ।
 कहि नाह । अम्ह विहुं जणइ माहि, को सक्खाइ ? को सिच्छवाइ ? ।
 आणंतु सक्खाइ सुसाहु !, तुह सिच्छवाइ इम मणइ नाहु ।
 तं सुणवि क्वत्ति जाएवि तेण, आणंतु क्खमाविठ गोयमेण ।
 अह चइउ देहु अणसणिण ज्ञाणु, सिरिक्खमाणपयसरणि लीणु ।
 सुमरंतउ पंचपरमिडिमंतु, सोहम्मि पत्तु सिवर्नदकंतु ।
 अरुणप्पमम्मि उक्कायसिज, अंतोमुहुचि चउत्तरिज ।
 मत्तीसवरिज चारित जुवाणु, उप्पञ्चु सत्तकरदेहमाणु ।
 तह जय जय नंदय, जय जय भदय, अत्रिय जिणसु जिय पालसु य ।
 अम्ह अज्ज अणाहह, तुम्ह हुय नाहह, इय देवंगणवयण सुय ॥ ८ ॥

९

उप्पञ्चु पिभिज्ज वेमाणिदेउ, पडिहारि विनत्तउ पदमु एउ ।
 अम्ह पुञ्जि जाय तुम्हि इत्य ठाई, ता बंदहु सासयचेइयाई ।
 सुव उदितठ तउ तिणि दिज्ज बाहु, पूएइ नमंसइ तित्यनाहु ।
 तिहि वैक्खइ पुत्थइ सैयनीइ, संघेइ देवववहार जीइ ।
 नंदनवणि तिणि सउं देउ जाइ, तिहि विक्खइ पुत्थिय वणइ राइ ।
 संताण कप्पदुम पैरियाइ, मंदार फवर हरिचंदणाइ ।
 तिहि बावि रयणसोवाणपंति, कीलैहर पिक्खइ विउल्लकेति ।

- १० आणंतु वि साकउ सा० सं० ॥ ११ सुणउ सं० ॥ १२ अह सा० ॥ १३ पिक्खिहि सं० ॥
 १४ सुमरंत पंचपरमिडिसम्पु सं० ॥ १५ वाक्ख सं० ॥ १६ सत्थनीइ सा० सं० ॥ १७ संक्खइ सा० ॥
 १८ पारिआवाइ सा० सं० ॥ १९ केजीहर सा० ॥

इत्थंतरि अक्षहि अक्षराउ, पइ रणक्षतमणिनेउराउ ।
 तिहि साहिअसदेवगणाहि, कंदपिदपि पिरबुज्जणाहि ।
 उवगुहिय विविहनेहेण गाउ, सो विलसइ रइसागरषगाउ ।
 अँगमिसनयणु मणफज्जसिद्धि, अमिलायमस्स अस्सुद्धियरिद्धि ।
 निनु नट्ट-गीय-पिक्खैणविणोइ, कालं गमेइ सो सग्गि लोइ ।
 तिरिरयणसिंह सुगक्खएणि, तिरिचिणयचंद तसु सीसं लेसि ।
 अज्जयणु पदमु इह सत्तमंगि, उद्धरिउ संधिबंवेण रंगि ।
 बं इह हीणाहिउ, किंचि वि साहिउ, तं सुयदेवी मह खँमउ ।
 ईह पदइ जु गुणइ, वाचइ निमुणइ, मुत्तिनियंणिणु सो रमउ ॥ ९ ॥
 ॥ इति श्रीवर्धमानप्रथमोपासकस्य श्री आणंदमुह्यआवकस्य सन्धिः समाप्त ॥

७० अणमिस्सयनयणु सा० ॥ ७१ ेखणविणोइ सा० ॥ ७२ सीसिलेसि हं० ॥ ७३ मज्झ खमउ हं० ॥
 ७४ बं पठत गुणंताइ, अबणि गुणंताइ, मुत्तिरमणि तं वरउ वर सा० स० ॥



વાચક મેધરાજકૃત નલ-દવદંતી ચરિત

રમણલાલ ચીં શાહ

વિક્રમના સત્તરમા શતકમાં નલદવદંતી વિશે રચાયેલી રાસકૃતિઓમાં વાચક મેધરાજે સં. ૧૬૬૪માં રચેલી રાસકૃતિ 'નલદવદંતીચરિત્ર'નો પણ સમાવેશ થાય છે.* રાસને અંતે કવિએ શ્રવણ ઋષિનો પોતાના યુગુ તરીકે ઉલ્લેખ કર્યો છે. કવિએ પોતાના ગ્વહનો રૂપ ઉલ્લેખ આ કૃતિમાં ક્યાંય કર્યો નથી, પરંતુ તેઓ પાર્શ્વચન્દ્રચરિત્રી પોતાની યુગુપરંપરા અજ્ઞાને છે એ પરથી અનુમાન થાય છે કે તેઓ પાર્શ્વચન્દ્ર ગ્વહના હશે. રાસની અંતિમ પંક્તિઓમાં કવિ જણાવે છે :

પાર્શ્વચન્દ્ર સુરિસર રાજ્યાણ, મહિમા જાસ અપાર;
ઉપદેશે જેણે બવિ તારિયાણ, જિનશાસન શિલ્પમાર.
શ્રી સમરચન્દ્ર તિલુ પાટો સોમતાણ, તેણે પાટે સુરિદ;
રાયચન્દ્ર સુરિસર દીપતા, ગિરુઆ મેરુ-ગિરિદ.
સરવણ ઋષિ જર્મે પ્રગટિયો મહામુનિણ, કીધું ઉત્તમ કાજ;
તે સહી યુગુના ચરણ નખી કહેણ, વાચક શ્રી મેધરાજ.
સંવત સોળ ચઉસઠ સંવચ્છરે, થવીઓ નળ ઋષિરાજ;
ભણજો-જણજો ધર્મ વિશેષજોણ, સારતા વંછિત કાજ.

* 'આનંદકાન્ધમહોદધિ'ના ૬૦ સં. ૧૬૧૪માં પ્રગટ થયેલા બીજા ભાગમાં વાચક મેધરાજનો આ રાસ છાપવામાં આવ્યો છે. (૫૦ ૩૧૦થી ૩૭૩). આ રાસ અપવાદમાં તે સમયે અમદાવાદના રહેવાના ઉપાધ્યક્ષની પ્રતનો અને અમદાવાદમાં સામળાપોળમાં આવેલી શ્રી હરીશિવ એન સરસ્વતી સભાની બે પ્રતનો ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો છે. 'આનંદકાન્ધમહોદધિ'ના પ્રકૃત પાકને આધારે આદ્યો અવતરણો આપવામાં આવ્યાં છે. રા. ૦ અનુબંધાલ કિરતમંદ મહેવાએ 'એન રાસમાળા'માં પ્રસ્તુત રાસ વિશે ઉલ્લેખ કર્યો છે કે, "નળદવદંતી. વિ. ૦ સં. ૧૫૨૦. લેખક મેધરાજ." પરંતુ આ સં. ૧૫૨૦ લખવામાં સરવજીવ થયેલી અજ્ઞાત છે કારણકે મેધરાજે પોતાના રાસમાં સં. ૧૬૧૪નો રૂપ ઉલ્લેખ કર્યો છે.

આ રાસ છ ખંડની બધી મળીને લગભગ સાઠ છસો કડીમાં લખાયેલો છે. રાસની શરૂઆત કવિએ શ્રી શાંતિનાથ તીર્થકરને પ્રણામ કરીને કરી છે. આરંભની બારેક પંક્તિમાં શ્રી શાંતિનાથ ભગવાનની પ્રશસ્તિ છે. એમાં પણ બીજી કડીમાં તો શ્રી શાંતિનાથ ભગવાનના જીવનની મહત્વની ઘટનાઓની તિથિઓ આપવામાં આવી છે. આથી રાસની શરૂઆતમાં જ કવિતાની નહિ, પણ શુદ્ધ હકીકતોની છાપ આપણા મન ઉપર પડે છે. આ પ્રશસ્તિ કવિએ વિગતે ગાઈ હોવાથી રાસ વાંચવાની શરૂઆતમાં જ મનમાં પ્રભ થશે કે કવિ નલદવદંતીનું ચરિત્ર કહેવા માગે છે કે શ્રી શાંતિનાથ ભગવાનનું ? પ્રથમ પડેલી આ છાપ, પરંતુ કવિ આપણા મન પરથી તરત જ બુંસી નાખે છે. આગળ વાંચતાં, જે રીતે કવિએ એક પછી એક ખંડની રચના કરી છે તે જોતાં લાગે છે કે કવિ માત્ર કથાકાર જ નથી; એમની પાસે આસાધારણ કવિવશકિત પણ છે. કવિ અધિવર્ધનની જેમ વાચક મેધરાગે પણ 'ત્રિપષ્ટિશલાકાપુરુષચરિત્ર'ની નલકથાને અનુસરીને નળદવદંતીના પૂર્વજન્મની કથાથી રાસની શરૂઆત કરી છે. રાસના પહેલા ખંડમાં નળદવદંતીના પૂર્વભવની ઘટનાઓનું તથા નળદવદંતીના જન્મ અને ઉછેર, દવદંતીનો સ્વયંવર અને તેમાં નળને વરનું પ્રત્યાદિ પ્રસંગોનું કવિએ નિરૂપણ કર્યું છે. કવિ દરેક ખંડને અંતે ચોપાઈની બે પંક્તિમાં તે તે ખંડની મુખ્ય ઘટનાઓનો નિર્દેશ કરે છે. એ પ્રમાણે પહેલા ખંડને અંતે કવિએ લખ્યું છે :

પૂરવ પાંચ ભવાંતર ચરી, નળરાગે દવદંતી વરી.

સુનિ મેધરાજ તણી એ વાણી, એટલે પહેલો ખંડ વખાણી.

નળ અને દવદંતી પૂર્વના એક ભવમાં મમ્મણુ રાજા અને વીરમતી રાણી હતાં. મમ્મણુ અને વીરમતી શિકાર કરવા જતાં હતાં ત્યાં માર્ગમાં એક યુનિને જોતાં પોતાને અપશુકન થયા છે એમ માની તેઓએ યુનિને બાર ધડી સુધી કાઢી આપ્યું તેનું વર્ણન કરતાં કવિ લખે છે :

મારજે યુનિવર જો મિલે, વાંદીને કર જોડિ;

ધર્મલાભ વળતો દિયે, સીઝે કારજ કોડિ.

તિજે રાયે મૂરખપણે, અશુકન ચિત્ત વિચાર;

સાથ વિજોહી સતાપિયો, યુનિવર ધટિકા બાર.

પરંતુ પછીથી એ યુનિને જોતાં તેમને પશ્ચાત્તાપ થાય છે, તેમના હૃદયનું પરિવર્તન થાય છે અને તેઓ યુનિને પોતાના ઘેર તેડી જઈ તેમનો ઉપદેશ ગ્રહણ કરે છે. આ પ્રસંગનું કવિએ કરેલું પ્રાસાનુ-પ્રાસયુક્ત વર્ણન જુઓ :

સૌમ્યવદન ત્રપિ નિરખિયો, હિયડ નરવર હરખિયો,

પરખિયો સાચો યુનિવર એ સહી એ.

પૂછે ત્રપિ ભાખોને, આઘ્યા કિહાંથી દાખોને,

આખોને જાસો દહાંથી કિહાં વહી એ ?

અનિયત વાંસિ ત્રપિ વદે, જાલં માત્રા અણપદે,

ઉનમદે સાથ વિજોહી તે કયો એ.

ધર્મ કાળે જાડુ અંતરાય, સાંભળ હો મોટા રાય,

ઉપાય ધર્મ તણ્યો એ અણુસપાં એ.

રાયરાણી બે પ્રતિજુદ્ધ, પાય લાગે ચર્ધ શુદ્ધ,

વિશુદ્ધ મનશું ઘેર તેડી અમાં એ.

અશનાદિક ઝુનિને દિયે, ધર્મવચન ઝુનિથી લિયે,
શુદ્ધ હોએ શ્રાવક શુદ્ધ બિહું થયાં એ.

નળના જન્મદિવસ વિશે નિશ્ચિતપણે કોઈ કવિએ ઉલ્લેખ કર્યો નથી. પરંતુ કવિ મેઘરાજે લખ્યું છે કે નળનો જન્મ બારસને દિવસે થયો હતો. અલબત્ત, કયા માસમાં અને કયા પક્ષમાં જન્મ થયો હતો તે કવિએ બતાવ્યું નથી. જન્મસમયનું વર્ણન કરતાં કવિ લખે છે :

શુભ મદૂરને સુત જન્મિયો વાગ્યાં દોલ નિસાણુ;
ધર ધર ઉગ્ગર હુએ ધણા, દિય યાચક દાણુ.
અનોપમ નંદન અવતર્યો એ, કીજે રૂમ રસાણુ;
દેશ અમાર વરતાવિયો, છૂટે બંધિ અનેક,
મહોત વધારે રાગિયો, ખરએ દ્રવ્ય અનેક.
બારસને દિને આવિયો, મિળી સાવ પરિવાર,
સાર શુંઆર પહિરાવિયાં, ભોજન વિવિધ પ્રકાર.

સ્વયંવર મંડપનું અને સભ્ય થઈને તેમાં આવેલી દવંતીનું વર્ણન મેઘરાજે પોતાના પુરોગામી કવિઓ ઋષિવર્ધન કે મહીરાજ જેટલું સુંદર કર્યું નથી. સ્વયંવર વખતે દવંતીની ઉંમર આ કવિએ દસ વર્ષની બતાવી છે. અને તેટલી વયે એને લક્ષ્મીના અવતાર જેવી ગણાવી છે તેમાં થોડી અત્યુક્તિ જણાય છે. અન્ય કોઈ કવિએ દવંતીની એટલી નાની ઉંમર બતાવી નથી. કવિ લખે છે :

સકળ કળા નુષ્ટી મણિ ભરી, વિદ્યા વિનય વિચાર;
અનુક્રમે વર્ષ દશની થઈ, લાઠિ તણો અવતાર.
તવ રાજ મન ચિંતવે, એ પુત્રી મુજ સાર,
રૂપ અનોપમ વય ચડી, કુણ કીજે ભરતાર ?

સ્વયંવરમાં દવંતી નળને વરી એથી ધણાં કરનાર અને શુદ્ધ માટે તૈયાર થનાર કૃષ્ણરાજ નામના રાજવીને નળે શુદ્ધમાં હરાવવો, દવંતીને પરણીને નળનું પોતાના નગરમાં પાછા ફરવું, પોતાની આસા ન માનનાર કદંબ રાજને નળે હરાવવો, અને પોતાના બાઈ કૃષ્ણર સાથે છૂતમાં પોતાનું રાજ્ય હારી દવંતી સાથે વનમાં જ્યાં માટે નળનું નીકળવું—આટલી ઘટનાઓનું આરંભન રાસના બીજા ખંડમાં કવિએ કર્યું છે. એ ખંડને અંતે કવિ લખે છે :

ધર આવ્યો પરણી નળરાજ, જૂવટે રમીને હાથે રાજ;
ઝુનિ મેઘરાજ તણી એ વાણી, એટલે બીજને ખંડ વખાણી.

કૃષ્ણરાજ સાથેના યુદ્ધનો પ્રસંગ વર્ણવ્યા પછી, પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધને નદદવંતીના વિવાહનો પ્રસંગ એક આખી ટાલમાં વર્ણવ્યો છે, ત્યારે મેઘરાજે એનો ઉલ્લેખ માત્ર બે જ પંક્તિમાં કરી, એ પ્રસંગ પતાવી દીધો છે :

નળદવંતી પરણિયાં, મંત્રણ ધવળ સુગન;
સાજન સવિ સંતોષિયાં, દીધાં બહુલાં દાન.

એવી જ રીતે, સ્વયંવરમાંથી પાછા ફરતાં નળદવંતીને માર્ગમાં કમરારથી વીંટળાયેલા, કાઉસબ આનમાં રહેલા ઝુનિ મળે છે એ પ્રસંગ પણ મેઘરાજે ફક્ત બે પંક્તિમાં જ વર્ણવ્યો છે :

મળમદમંથે ભમરે વીંટળો, કાઉસબિ છે ઝુનિ એક;
નિષધ નરેસર સવિ પરિવાર, વાંદે ધરી વિવેક.

એવી જ રીતે કહેણ સગા સાથેના મુદ્દનો પ્રસંગ પણ કવિએ થોડી પંક્તિઓમાં માત્ર વિમલનિર્દેશ કરીને જ રજૂ કર્યો છે :

કટક સગઈ લેઈ ચઢ્યો, મડિ ચૂંઝ અલંબ;
નળ છત્રો પુરવે કરી, બાગો રામ કંઈનો રે
ખડું વિભાસી તિલ્લ વૃષે, લીધો સંપત્ત બાર;
તમ્મ પાયે લાગે નળ તિહાં, સહુ કહે જ્યજ્યકારો રે.

નળ પોતાના ભાઈ દુગ્ધર સાથે જુગાર રમે છે તે કર્મને વશ થઈને એમ બતાવતાં કવિ કહે છે :

ચંદન કંઠ્યો ચન્દને, લંછણ જલનિષિ ખાર;
તિમ નળને ગુપ્તકાતણ્યો અવગ્રણ્ય એક અપાર.
દોષ મ દેજો જાતિને, માતાપિતા નવિ દોષ
દોષ જ દેજો કર્મને, ફોક મ કરજો શોષ
મત જાણ્યો ઉત્તમતાણ્યો, એહથી વંક ન હોય.
ચંદનથી ઊઠે અજનિ, વન બાળંતી જ્વેય.
સસુપિતા બાઈ ચન્દ્રમા, અહિની બાઈ સરીખ;
સંખ સરીખો કુટંગો, ધર ધર મગિ ભીખ.

નળ જ્યારે જુઝાર રમે છે ત્યારે દવંતી એને એમ ન કરવા માટે સમજાવે છે. એ પ્રસંગે કવિએ દવંતી પાસે માત્ર જુઝાર જ નહિ, સાતે વ્યસન ન સેવવા વિશે નળને ઉપદેશ આપાવ્યો છે. એ માટે કવિએ આ ધીન ખંડની આખી એક ઢાળ લખી છે.

નળ જુવારમાં હારે છે અને વનમાં જતી વખતે પાંચસો લાક જાયો રતલ ઉમેણાને ઉપારે છે, નેથી એને ખાતરી થાય છે કે ભવિષ્યમાં પોતે પાછો રાજ્યનો ધણી થશે. મહાન પુરુષોના જીવનમાં આવતી આવી ચડતીપડતી વિશેષ આ પ્રસંગે કવિ કેવી સદ્બોધન સૂચાવિતાત્મક પંક્તિઓ પ્રયોજે છે તે જાઓ :

લોક કહે છે વાણી ધણી, નળ દોસ્તે કોશળનો ધણી,
 મોટા માણસ આપદ જોય, સંપદ પ્રણ મોટાને હોય.
 ચંદ વધે ને ચંદ જ થતે, તારા શું વધે શું થતે ?
 નળ દુતે લોક સઠ્ સુખી, પણ્ય કોઈને નવ કીધા કુઃખી.
 નળ થાજે પુલવીનો ધણી, વહેલો આવો કોશળ બણી.
 ધર્માં લોક વચન જિયરે, સાંભળી નળ મનમાંહે દરે,
 રાજ કર્યાં તેહ પ્રમાણુ સદુ જે જેહનાં કરે વખાણુ.
 જળપૂરે નદી કરે સુસુઆડિ, આઠ ઉપાડે નહીં કહીં પાડિ;
 વર્ષાં મઈ જીડે તિહાં ધૂણ, પાપ કયું રહ્યું તે મૂળ.
 વેળા વહેતે ડાકો થાય, સધળા દિન સરખા નવિ જાય.
 અરહત-ધટિકા આવે ફરી, એક મળી બીજી જળ ભરી.

રાસના ત્રીજા ખંડમાં બીજી લોકો નળનો રજ લઈ જાય છે, નળ દ્વંદ્વતીનો વનમાં ત્યાગ કરે છે દ્વંદ્વતીનો એ વખતે સ્વપ્ન આવે છે, જગ્યા પછી નળને ન જોતાં તે રુદ્ધ કરે છે, વનમાં આગતેમ અમે છે, માર્ગમાં એને એક રાક્ષસ મળે છે. ત્યાર પછી દ્વંદ્વતી પ્રકાશમાં જળીને રહે છે અને વર્ષામાંથી તાપસ્યોને

બચાવી લે છે, સિંહદેસરીને કેવળજ્ઞાન થાય છે, દવંતી ધનદેવ સાર્થવાહના સાર્થ સાથે અચલપુર આવી પહોંચે છે છત્વાદિ પ્રસંગો કવિએ વર્ણવ્યા છે. ખંડની અંતિમ પંક્તિઓમાં કવિ જણાવે છે :

નળ મથો પરદેશે વહી, ભીમી અચળપુરે તે અર્ધ;
મુનિ મેધરાજ તણી એ વાણી, એટલે ત્રીજે ખંડ વખાણિ.

કામે અર્જુનને લુંટ્યો હતો તેમ વનમાં ભીલો નળનો રથ ઉપાડી જાય છે. એ પ્રસંગે ઉપદેશ આપતાં કવિ લખે છે :

અહિ તણ્યો શું મારવો, રમે કરો નર કોય.
આવત જતાં વાર નહિ, છાંહ ફિરંતી જોય.
કાજ ન આવે પાધરું, મિત્રાઈ વિહંતી;
જવ પુરુષાર્થ પાતળી, વધરી દાવ પડત.

વનમાં નળ દવંતીનો ત્યાગ કરે છે, પરંતુ દવંતી પ્રત્યેનો એનો પ્રેમ જરાયે ઓછો થયો નથી. ત્યાગ કરતી વખતની નળની મનોદશા જુઓ :

શીલ સતીને રાખશે, એહને વિધન ન કોય;
શીલ સનાહ તજે નહુ, મંજે તાસ ન કોય.
એમ વિભાસી રુધિરથી, લખિયા અક્ષર વીર;
અસિયેં કાપી ઓઢણું, લેઈ અધિયો નરવીર.
મન પોતાનું મેહલિયું, દવંતીને પાસ;
નળ પરદેશી નીસર્યો, મૂઝી જહુ નિસાસ.
આધો જઈ પાછો વળે, છૂપી રહ્યો તરુ પાસ;
જાણું જો જાણે પ્રિયા, તો હું જાહુ નાસિ.

દવંતીના વસ્ત્ર ઉપર નળે જે શબ્દો લખ્યા તે પછી નળના દવંતી પ્રત્યેના અપ્રતિમ પ્રેમની પ્રતીતિ કરાવે છે :

વઃ હેઠળ જે વાટડી, તે કુંડિનપુર જાય;
ઘવી વાટે કોશલા, જિહાં તુજ ચિત્ત સુદાય.
તિહાં તું જાજે કામિની, રહેજે મન ઉદલાસ;
મન માહડું સેવક સમું, મેહલ હું તુમ પાસ.
વાહલાં કિમે ન વીસરે, વસતાં ઉવસે રાન;
સાસ સમાં નિત સાંબરે, ખટકે સાથ સમાન.
તું મત જાણે નેહ મયો, દૂર વસતે વાસ;
મેહુ નયણાં એતર પાંખું, જીવ તું મારે પાસ.

વનમાં એકલી પડેલી દવંતી પોતાના દુઃખભર્યા દિવસો હવે કયાં અને કેવી રીતે પસાર કરવા તે વિશે ગંભીર વિચાર કરે છે અને અંતે નિશ્ચય કરે છે કે પોતાનું જીવન શીલ અને સંયમમાં પસાર કરવું અને એ માટે પોતાને પિયર જવું :

ચિત્ત ચિતે દવંતી સતી, હિવ આશે શી માહરી ગતિ;
એકલડી એ વનહ મઝર રહેતાં પામીજે સહી હાર.

એકઘડી વનમાં ચોરડી, સળગા ફળી બીજી બીજોરડી;
વાડ નહીં ને નહિ કો નાથ, વાટે કોણ ન વાહે હાથ.
નવયૌવન નહીં કહેતી વાડ, શીર્ષે તો નહીં કુણ પાડ.
જિજ્ઞાસુ તિમ્બ કરી આપું રાખવું, બીજું સહુ દૂરે નાખવું.
શીમે સધળાં સંકટ ટળે, શીર્ષે મનવાંછિત સ્વપ્ન ફળે;
શીમે સુર નર કરે વખાણ, મધુવું જીવું તાસ પ્રમાણ.

x

x

x

મણિ માણિક પણ સોને તોય, કનકતણુ જે આશ્રય જોય;
વસ્ત્રી નિતા પંડિત જાણ, આશિર કરી શોભે નિરવાણ
નારીને એક જ બળ જોય, કે સાસરું કે પીઠર હોય;
તો પીઠર જાણ દુઃખ કરે, કોશલા બધી જાણું નવિ ઘટે.
સાસુ સસરા દેવર જેઠ, કંત હોય તો માને નેટ;
પતિ વિણ હોએ બહુ અંતરું, એ સધળું જોયું નાતરું,
હાથ હુકમ તોલ જ સ્ત્રી કરે, પિછડો જે જોડો હોય ધરે;
કંત વિના કેહવી કામિની, ચંદા વિના જેહવી ચામિની.
સ્ત્રી પીઠર ને નર સાસરે, સંયમીઆ વસવું ધિર કરે;
જો રહેતાં આમણ દુઃખજી, છેહડે જતાં અળખામણાં.
તો પણ પીઠરે માને કાર, નારીને પીઠર આધાર;
કાંઈ અવગુણ હોએ નેટ, તોહે ઠાંકે તે મા-પેટ.

ત્યાર પછી સિંહકેસરીને કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત થવાનો પ્રસંગ કવિએ વર્ણવ્યો છે. કૃષ્ણપટથી બરેલો
કૂબરનો પુત્ર સિંહકેસરી કેવળજ્ઞાન પામે છે એમાં પિતાપુત્ર વચ્ચે કેટલું બધું અંતર જણાય છે ! પરંતુ
સંસારમાં કર્મની મતિને કારણે આમ બને છે. કૂબર અને સિંહકેસરી વિશેની આવી વિચારણા આ કવિ
સિવાય બીજા કોઈ કવિએ કરેલી જોવા મળતી નથી. કવિ લખે છે :

કૂબર તો ફૂટે ભયોં રે, પુત્ર થયો ઋષિરાજ;
પિતાપુત્ર કહો સ્યુંં કરે રે, સરભમું કરમે કાજ.
અહીં મસ્તકે જ્યુંં મણિ, સોવન રેત વિકાર;
પંક થઈ પંકજ હોયે, સ્યુંં જાતે અધિકાર.
ત્રેણિક પહેલી ભોગવે, કોણિક છઠી હોય;
અભય મેઘકુમાર ત્રપિ, અનુતરે સુર હોય.

દવંતી મનુષ્ય રાજને ત્યાં આવે છે, દાનશાળામાં દાન આપે છે, પિંમળ ચોરને બચાવી,
ઉપદેશ આપી સંયમ લેવડાવે છે, હરિમિત્ર ધણજી દવંતીની ભાજ કાઢી એને કુંડિનપુર લઈ જાય છે,
દવંતીનાં માતાપિતા એને આશ્વાસન આપે છે, નળ અગ્નિમાં બળતા સાપને બચાવવા જાય છે ત્યાં
સાપ એને કરડે છે; એ નળના પિતા નિષધ-દેવ છે અને તે નળને દિવ્ય વસ્ત્રાવરણ આપે છે,
નળ સુસમારપુર આવે છે અને ત્યાં ગાંડા હાથીને વશ કરી દધિપર્ણી રાજની કૃપા મેળવે છે—આ બધા
પ્રસંગો કવિએ ચોથા અંકમાં આલેખ્યા છે.

જેન પરંપરાની નલ-કથા પ્રમાણે દવહંતી અચલપુરની પાદરે એક વાવને કાંઠે બેઠી હતી એવું વર્ણન છે. પણ કવિ મેધરાજે દવહંતી સરોવરની પાળે બેઠી હતી એવું વર્ણન કર્યું છે. જેન પરંપરાની નલકથા પ્રમાણે ઋતુપર્ણુ રાજાને ત્યાં દવહંતી પહોંચી ત્યારે દાનશાળા ચાલતી જ હતી. પરંતુ કવિ મેધરાજે વર્ણન કર્યા પ્રમાણે ઋતુપર્ણુ રાજા મોટી દાનશાળા ચાલુ કરવાનું દવહંતીને કહે છે. આ વર્ણન પ્રમાણે પણ, ત્યાં દવહંતીને કોઈ ઓળખી શકતું નથી અને કવિએ પણ એ જ પ્રમાણે બતાવ્યું છે, છતાં ઋતુપર્ણુ રાજા દવહંતીને ‘ભીમી’ કે ‘દવહંતી’ એવું સંબોધન કરીને વાત કરે છે એવું કવિથી બતાવાઈ ગયું છે, જેથી ત્યાં ગંભીર ક્ષતિ જણાય છે :

અન્યદા તે રાજા ઋતુપત્ર,
બોલ્યો નરપતિ આતિ સુવચન.
પુત્રી ભીમી સાંભળ વાત,
વચન એક બોલું છું સાચ.
લખમી માફરે ધરે છે ધણી,
આરતિ ચિંતા સર્વે અવગ્રહણી.
માંડો મોટી એક દાનશાળા,
દોગે પુત્રી દાન રસાળાં.

x x x

એક વચન સાંભળ દવહંતી,
દાન દિયો આતિ મનની ખતિ.
નગર તણે બાહર એક કરી,
દાનશાળા માંડી ધન ભરી.

ખીન ગીણ પ્રસંગોને ટૂંકાવનાર આ કવિએ પિંગળ ચોરનો પ્રસંગ વિસ્તારથી આલેખ્યો છે, અને સુસંગતિ અને દુસંગતિ તથા સુગતિ અને દુર્ગતિ વિશે સદૃષ્ટાન્ત ઉપદેશ દવહંતી પાસે પિંગળ ચોરને અપાવ્યો છે. દુસંગતિ અને સુસંગતિ વિશેની કવિની સોદાહરણ આર્થિક પંક્તિઓ ગુઓ :

કુસંગતિના સુણ્યો અવદાત, ઉત્તમને કોઈ પૂછે વાત;
હોંબ સમીપે ઊંચો અંબ, ફળ કડવાં થાયે અવિહંબ.
ઉદધિ બંધાણો રાવણ સંગે, પોપટ વંદ્યો ભીલ પ્રસંગે;
ધટિકા ચોરે પાણી જાત, રીંગે આલર દિનરાત.
મીઠો દાસી ખેં ખે કરે, તિમ તિમ વાનર ચિત્તે ડરે;
કિંમદુના દોસે પર-સોય, કહિયેં કુસંગતિ ભયી ન હોય.
કહિયેં કુસંગતિ રૂડિ નહિ, ગાયે લક્ષ્મી ધંટા વહી;
માકણ સંગે જુ નિરવંસ, કામ પ્રસંગે મરાણો હંસ.
દ્રસ્યાદિક દૃષ્ટાંત અનેક, કુસંગતિ વારો ધરિ વિવેક;
સાધુ સંગતિ કરો નિરમળી, જેહથી પહુચે મનની રણી.

સુસંગતિ વિશે દવહંતી કહે છે :

મેરુ ઉપર જ ઊંચાં તુણાં, ઉપમા પામે કંચન તણાં;
મહાવાયળની સંગતિ જોય, વૃક્ષ ધણ્યાં ચંદનમય હોય.

ઉત્તમ સંગતિ કરવા જાય, નીચ થકો પણ તે પૂજાય;
ગંગા કદંબ આદર વડે, ગોપીચંદન મસ્તકે ચડે.
આર હસા જોણે નર કીધ, આમસ્તકે છેદી કર લીધ;
એકવા પણ પુહતા સદગતિ, જાણી સાધુ તણી સંગતિ.
કાઠીવાહ મુનીસર તિમે, ચોથું મત પાળે પૂનમે;
તેહથી મનવંછિત તસ થાય, રાજ તણો પામ્યો સુપસાય.
ઉત્તમ સરસી સંગતિ કરે, પંડિત ચોષ્ઠિ દિયડે ધરે;
નિરલોભીયું મૈત્રિ યદા, તે નર નહું સીદાએ કદા.

દવંદતી પોતાના પિતાને ત્યાં જાય છે, એનાં દુઃખની વાત સાંભળીને માતાપિતાને ધણું દુઃખ થાય છે. પરંતુ તેઓ સીતા, અંજના, ઋષિદત્તા વગેરેનાં દૃષ્ટાન્ત આપી દવંદતીને આશ્વાસન આપે છે, અને આ બધું કર્મને કારણે છે એમ સમજાવે છે.

આ ખંડની ચોવી દ્વાદશી કવિ દવંદતીનો ત્યાગ કરીને ગયેલા નળના પ્રસંગો વર્ણવે છે. નળે અગ્નિમાથી સાપ બચાવ્યો એ પ્રસંગનું વર્ણન કવિએ ઋષિવર્ધનને અનુસરીને કર્યું હોય એમ લાગે છે. સુસમારપુર નગરમાં નળ ગાંડા દ્વારોને વચ કરે છે તે પ્રસંગે કવિ લખે છે :

તતક્ષણ ગજ સિખ્યા કરી, ચડી જઈ ગજકુંભ;
અંકુશ શિરે પ્રહારીને, લેઈ બાંધ્યો ગજથંભ.

નળ દધિપર્ણુ રાજને ત્યાં રહે છે, રાજા એની પાસે સ્વર્ણપાક રસોઈ કરાવે છે, દવંદતીની વિનાતિથી ભીમ રાજા નળની ભાળ કદાવે છે અને પછી બનાવડી રત્નચંદરની ચોળના કરે છે, દધિપર્ણુ રાજા કુંડિક (નળ) સાથે કુંડિનપુર આવે છે ઇત્યાદિ ઘટનાઓનું નિરૂપણ કવિએ પાંચમાં ખંડમાં કર્યું છે. ખંડને અંતે કવિ કહે છે :

કુંડિક આવ્યો કુંડનપરે, દધિપન સાથે પુહતો ધરે;
અનિ મેધરાજ એણી પરિ કહે, પંચમ ખંડ સમાપ્તિ લહે.

દધિપર્ણુ રાજને ત્યાં નળ કૃપા તરીકે આવે છે. તે દવંદતી સાથે વનમાં નીકળેલા નળનું અવસાન થયું છે એવી કલ્પિત વાત દધિપર્ણુને કહે છે.

નૃપ રાજ ગમ્યાયું તે નળ રાજે, નીકળ્યો લજ્જા આવાસો રે,
દવંદતીને સાથે લેઈ, એકલગે વનવાસો રે.
લીલા લહરી પુર મતાપી, ઇન્દ્ર સભો નળ દુઃખો રે,
દુઃખ દોહું તિણે એકે વારે, તેણે કારણે વન ચૂઓ રે.
કોમળ પ્રાણી ટાઢે તાકે, થોડે ધણું કમલાય રે,
જિમ હિમ પડતે માસ સિમાળે, કમલિની કરમાય રે.

x

x

x

કૃપા વધણે નળના જાવયા, મરણ તણા સમાચારો રે,
દુઃખ ધરે તે દધિપર્ણુ રાજ, કરતો દાહાકારો રે.
પ્રેતકાજ કરે સવિ નળનાં, મન વૈરાગે રહિયે રે,
પ્રેમી અથવા વેરી હોજો, ગ્રાણ્યવંતના ગ્રણ્ય રહિયે રે.

દવંતીના સ્વયંવરના સમાચાર સાંભળી દધિપર્ણી રાજ્ય મુંઝાય છે ત્યારે એને પોતાનું દુઃખ જણાવવા કૂળડો કહે છે :

કાં નરવર તુમે ઇમ કરો, કેહું છે તુમ દુઃખ;
રાખ કહે તુજને કહાં, શું ઉપજરે સુખ.
મન-દુઃખ, એ બિચારિણી, ધનવંચો, અપમાન;
વંચાણું સહુ આગળે, જે દુઃખ ફેડણહાર.
જે તે આગળ ભાખતાં, લઘુતા લહે અપાર.

દધિપર્ણી રાજ્ય હૃદિક પાસેથી વિદ્યા લે છે તે પ્રસંગે કવિ બીધનાં વચનો કહે છે :

વિનય કરી વિદ્યા મહે કે ધન તણે પસાય,
વિદ્યાર્થી વિદ્યા લિયે, ચોથો નથી ઉપાય.
નીચ મુખી વિદ્યા ભણી, લેતાં મ કરે લાજ;
કર્દમથી મણિ સંગ્રહી, ઝાલો સાધે કાજ.
ભણુવે માવે નાચવે, સાસરધર, રણુ કાજ,
આહાર વ્યવહારે નવિ દુયે, આઠે કામે લાજ.

દવંતીને સ્વપ્ન આવે છે અને તેમાં પોતે એક આંખાના વૃક્ષ ઉપર ચડે છે. આ સ્વપ્નની વાત દવંતી પોતાના પિતાને કહે છે અને જૈન પરંપરાની નળકથામાં, અને એને અનુસરીને લખાયેલી કૃતિ-ઓમાં ભીમ રાજ્ય દવંતીને માત્ર એટલું જ જણાવે છે કે એ સ્વપ્ન તેના ઉદયનું સૂચક છે. પરંતુ કવિ મેધરાજે સ્વપ્ન વિશે થોડો વધુ ખુલાસો કર્યો છે, જે બતાવે છે કે કવિ પરંપરાની નલકથાને ચુસ્તપણે વળગી ન રહેતાં પ્રસંગોપાત્ત પોતાની કલ્પના પ્રમાણે તેની વિગતોમાં સુધારાવધારા કરે છે. આ પ્રસંગે કવિ લખે છે :

ગો, વૃક્ષ, કુંજર તરુ ચઝો, ચૂહ વર પરવત શૃંગ;
દેખી જગે માનવી, લહે લખમી મનરંગ.
છણુ કારણુ પુત્રી સુણો, દેવી તે પુણ્ય રાસિ,
રાજ—લાભ આરામ તે, પામિશ તું ઉલ્લાસ.

છઠ્ઠા ખંડમાં કૂળડા હૃદિકની કસોટી થવી અને એ જ નળ છે એની દવંતીને પ્રતીતિ થવી, નળે મૂળ સ્વરૂપ ધારણુ કરવું, ભીમ રાજને લાં કેટલોક સમય રહી નળે કૂળરને સુદમાં હરાવી એની પાસેથી રાજ્ય પાછું મેળવી લેવું, નિપજ હેવતાના ઉપદેશથી નળે ધર્મબોધસરિ પાસે દીક્ષા લેવી, સમય ન પ્રાણતાં અનશનવ્રત લઈ દેહનો અંત આણુવો, દેવલોકમાં ધનદ તરીકે જન્મવું, દવંતીનું પણ દીક્ષા લઈ, અનશન કરી, મૃત્યુ પામી દેવલોકમાં ધનદની પત્ની તરીકે જન્મવું, લાંથી દવંતીએ કનકવતી તરીકે જન્મવું, કનકવતીના સ્વયંવરમાં ધનદ અને વસુદેવનું આવવું અને કનકવતીએ વસુદેવને સ્વયંવરમાં વરવો અને અંતે કનકવતીએ કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવું—આટલા પ્રસંગોનું કવિએ નિરૂપણુ કર્યું છે. ખંડને અંતે કવિ લખે છે :

નળ પ્રગટ્યો ભાવઠ ઉદરી, પાખો રાજ પૂર્વભવ ચરી;
મુનિ મેધરાજ તણી એ વાણી, એટલે છટ્ટો ખંડ વખાણી.

આ ખંડમાં કવિ વાચક મેધરાજે એવું વર્ણન કર્યું છે કે નળે કૂળડાની સાથે સુદ કરીને પોતાનું રાજ્ય પાછું મેળવી લીધું. જૈન પરંપરાની નળકથામાં વાચક મેધરાજે કરેલો આ ફેરફાર કદા જૈન પરંપરાની

કથામાં જ નહિ, મહાભારતની પરંપરાની કથામાં પણ કોઈ કવિએ ક્યો નથી. મહાભારતની અને જૈન પરંપરાની નળકથામાં નળ ભ્રમરે અક્ષવિદ્યા મેળવી પાછો ફરે છે ત્યારે તે પોતાના ભાઈ પાસેથી પોતાનું સ્તન જીવ્યાર રમીને પાછું જીતી લે છે. આમ નળને પોતાના ભાઈ સાથે બીજી વાર જીવ્યાર રમતો બતાવાયો છે. પરંતુ હવે એની પાસે અક્ષવિદ્યા હોવાથી એ હારવાનો નથી એની ખાતરી છે. એટલે નળ સૂતના વ્યસનથી હાર્યો હોવા છતાં બીજી વાર એ જીવ્યાર રમે છે એમાં ઔચિત્યભંગ કે વિચારદોષ રહેલો હોય એમ લાગતું નથી. પરંતુ વાચક મેધરાજે નળને બીજી વાર સૂત વડે નહિ, પણ યુદ્ધ વડે જીતતો બતાવ્યો છે. કંપર સાથેના નળના યુદ્ધનો પ્રસંગ કવિએ આ પ્રમાણે વર્ણવ્યો છે :

ચતુરંગ સેના પરવર્ષો, નળ નૃપ કરે પ્રયાણ;
 જેરે ધણું સેના તણું, જિમ સાગર ઉઘાણો રે.
 અનુક્રમે કોશળ આવીઆ રે, કૃષ્ણ સાંભળી વત;
 અતિશય ધર્મા ઉપની, રાજધોલ સંયુત રે.
 કૃષ્ણ સાહસો આવીઓ, કટક જોઈને તામ;
 રાજ તણો તરસ્યો ધણો, મહિ સ્થળ સંભારો રે.

✕ ✕ ✕

સુદ્ધની ભયંકરતાનું વિગતપૂર્ણ ચિત્ર કવિએ કેવું સરસ દોર્યું છે તે જુઓ :

બિહું દળે સુભટ સવિસાર થરે ચઢ્યા,
 સખળ સંઘામ રણુવર વાગે;
 સખ્ત અવળે પડ્યો સાંભળે કો નહિ,
 ધોષ નિર્ધોષ બ્રહ્માં ગાળે.
 નળ નૃપ થર રણુરંમ રોશે ભયો,
 સુભટ થરિમ ચઢ્યા બિહું બિરાળે;
 જેમ નર સંયતી કરમ સાથે બિડે,
 તેમ નળ થર સંઘામ છાળે.

୨୪ ୨୩ ସମ୍ପର୍କ ଅନ୍ଧାରୁ ଗ୍ରହଣ କରୁଥିବା
 ଅନ୍ଧର ମନ ପ୍ରତି ପଦ୍ମା ଉଦ୍ଧୃତ
 ଆପଣଙ୍କୁ ପାର୍ବତୀ ଗୋପାଳ କି ନାହିଁ
 ଦିନକରି ସହିତ ଶୁଣି ଗପ ଗପ
 ପାପକେ ପାପକ, ୨୪ପତିର ୨୪ପତି,
 ଅନ୍ଧପତି ଗୁଣ ଅସଂସାର ସାଥୀ
 ମନପତିର ମନପତି ରୋଷର ଗୁଣା
 ଶତ୍ରୁ ଗୁଣା ପଡ଼େ ଗୋପାଳାୟ
 ମୃଗ ଗୁଣାୟ ତନୁ ତେଜ ଦେଖି କରି,
 କାତର କେତେ ଦୂର ନାହିଁ
 ସୁଖ ଶରୀର ଦେଇ ଦେଖି ପଦ୍ମାୟା
 ମନୁ ଗୋପାଳ ଦେଖି ଦେଖି ଗୋପାଳାୟ

સુભટ સાચા ભાષા કેટલા રણુ પદ્ય,
કોઈ કાતર વળી કીક નાકો;
પુન્ય પ્રસાદ વળી નળનૃપ છતિયો,
કૂબર બાંધિયો કરીય કાદો.
ધોય નિર્ધોષ વાળં ધણું વાગતે,
નળનૃપ કોસલા માંહિ આવે;
નગર સુંગારી મધ્ય ધજ લહલહે,
કામિની મોતિયે કરી વધાવે.

નળને આમ યુદ્ધથી છૂતતો બતાવવા પાછળ કવિનો આશય કદાચ એને બીજી વાર છૂત રમતો ન બતાવવાનો હોઈ શકે. અલબત્ત, એ આવા આશયથી કવિએ તેમ કહ્યું હોય તો નળને અક્ષરવિદ્યા મળે છે તેનું કંઈ પ્રયોજન કે ઔચિત્ય રહેતું નથી, કારણકે એનો ઉપયોગ બીજા કોઈ પ્રસંગે બતાવાયો નથી. કવિએ વ્યસનથી મુક્ત રહેવા વિશે જે ઉપદેશ આપ્યો છે તેને સહજ ભાવથી અનુસરીને આ ફેરફાર કયોં હોય એમ પણ બનવા સંભવ છે. નળના બીજી વારના જુગાર રમવામાં જે સૂક્ષ્મ વિચાર રહેલો છે તે ‘જુગાર રમવાથી રાજ્ય ગુમાવ્યું છતાં, અને જુગાર એ મોટું વ્યસન છે છતાં, નળ શા માટે બીજી વાર જુગાર રમવા ગયો?’ આવી પ્રશ્ન કરનાર સામાન્ય જનસમુદાય માટે આ સૂક્ષ્મ વિચાર સહેલાઈથી સમજાવો કે ગળે ઉતારવો અશક્ય છે. આવા જનસમુદાયને લક્ષમાં રાખીને કવિએ આ ફેરફાર કયોં હોય એ પણ બનવા સંભવ છે.

નિષધ દેવતાના કહેવાથી નળ વૈરાગ્ય ધારણ કરે છે અને પોતાના નગર પાસેના વનમાં આવેલા સાધુ પાસે ધર્મોપદેશ સાંભળે છે. આ સાધુનું નામ જુદા જુદા કવિઓએ જુદું જુદું આપ્યું છે. મૂળ પરંપરાની કથામાં એમનું નામ ‘ગિનસેનસુરિ’ છે. સોમપ્રભાચાર્યે ‘કુમારપાળ પ્રતિબોધ’માં એમનું નામ ‘ગિનભદ્રસુરિ’ આપ્યું છે. કવિ સમયસુંદરે પોતાના ‘નલ-દર્શની રાસ’માં ‘ગિતસેનસુરિ’ આપ્યું છે. વાચક મેઘરાજે એમનું નામ ‘ધર્મધોષસુરિ’ આપ્યું છે. ધર્મધોષસુરિ નળને સમજાવે છે કે એને માથે જે કુઃખ પડ્યાં છે તેનું કારણ પૂર્વભવનાં કર્મો છે.

દીક્ષા લીધા પછી નળનું મન ફરી વિષયવાસના તરફ જાય છે તે સમયે એના પિતા નિષધ દેવતા આવીને એને સમજાવે છે. એ પછી પણ નળ સંયમ પાળી શકતો નથી અને એથી અનશન દ્વારા પોતાના દેહનો અંત આણે છે. નિષધ દેવતા નળને સમજાવવા આવે છે એ પ્રસંગનો ઉલ્લેખ ઋષિવર્ધને નથી કર્યો અને એને અનુસરીને મેઘરાજે પણ નથી કર્યો. મેઘરાજ લખે છે :

અન્યદા નળ ઋષિને મન થયું, વિષયરાગ મનસું ઉમથું;
તવ તિલે મુનિવર ધરી સિવેક, અણસણ પાળી નિર્ભળ એક.
અણસણ પાળી નિરતિચાર, પામ્યો સોહર્મે સુર અવતાર.
ધનદ નામે ભંડારી થાય, લોકપાલ ઉત્તર દિશિ રાય.

કવિ મેઘરાજનો આ રાસ પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધનના રાસની સાથે બરાબર વિમતે સરખાવી નેતાં લાગે છે કે ઋષિવર્ધનના રાસની અસર મેઘરાજના આ રાસ પર ઘણી પડેલી છે. વસ્તુતઃ આ રાસ લખતી વખતે મેઘરાજે ઋષિવર્ધનનો રાસ પોતાની નજર સમક્ષ રાખ્યો હોય એવી રપટ પ્રતીતિ રચે રચે થાય છે. એ રીતે ઋષિવર્ધન પ્રત્યે મેઘરાજનું ઝાણ ધણું છે એમ નિઃસંકોચ કહી શકાશે.

ઋષિવર્ધનની જેમ મેઘરાજે પણ શ્રી શાંતિનાથ પ્રજ્ઞની સ્તુતિ સાથે રાસની શરૂઆત કરી છે. શૂત રમવાની નળની ટેવ માટે ઋષિવર્ધન લખે છે : *

ચંદન કટુઓ ચંદ્રિ કલંક, રચણાપર ખાર, જસિ પંક;
ગુણમય નલનઈ જૂઝમ રહાડિ, રતનિ દોષ દિવિહ કુણુ પાડિ.

મેઘરાજ લખે છે :

ચંદન કટુઓ, ચંદ્રને લંછન, જલનિધિ ખાર;
તિમ નળને જુવટા તણો અવગુણ એક અપાર.

નળના પાત્રનું વર્ણન કરતાં ઋષિવર્ધન લખે છે :

દિન દિન વાધઈ નલકુમાર, શુદ્ધ પત્તિ ચંદો;
રૂપ સોભાગિં આગલુ એ, જલુ નમનાનંદો.
કલા બહુતારિ બહુઈ, ગુણુઈ સવિગ્રંથ વખાણુઈ.

મેઘરાજ લખે છે :

શુકલ પખે જિમ ચંદલો વાધે તેમ કુમાર;
કળા બહુતાર શીખિયો, જાણે ગ્રંથ વિચાર.

નળ દવહંતીનો ત્યાગ કર્યો પછી, આગળ જતાં અગ્નિમાં બળતા સાપને બચાવે છે એ પ્રસંગ પણ મેઘરાજે બરાબર ઋષિવર્ધનને અનુસરીને આલેખ્યો છે. દવહંતીને છોડીને મયા પછી આઠમે દિવસે આ બનાવ બને છે એમ ઋષિવર્ધને લખ્યું છે. જેન પરંપરાની મૂળ કથામાં આ બનાવ કેટલે વખતે બન્યો તેનો રૂપરૂ નિર્દેશ નથી, પરંતુ એ પ્રસંગે નળ પોતાના પિતાને ‘દવહંતીનું શું થયું?’ એમ પૂછે છે ત્યારે ‘દવહંતી અત્યારે એના પિતાને ધરે પહોંચી ગઈ છે’ એમ અવધિજ્ઞાની નિપથ દેવતા કહે છે. હવે આગળના જુદાતા પ્રમાણે નળ-દવહંતી વનમાં જવા નીકળ્યાં અને નજે દવહંતીનો ત્યાગ કર્યો એ પછી દવહંતી સાત વર્ષ એકલી પર્વત પર ગુફામાં રહી. એ પછી એ પોતાની માસીને ત્યાં ગઈ. માસીને ત્યાં એ કેટલો વખત રહી એનો રૂપરૂ નિર્દેશ ક્યાંય થયો નથી એટલે એનો ચોક્કસ અંદાજ કાઢી શકાય નહિ. પરંતુ દવહંતી પોતાના પિતાને ત્યાં પહોંચી ગઈ એવા સમાચાર નિપથ દેવતા નળને આપતા હોય તો એનો અર્થ એ થયો કે દવહંતીના ત્યાગ પછી, સાત વર્ષ કરતાં યે વધારે સમય પસાર થયા પછી, આ પ્રસંગ બન્યો હોવો જોઈએ. એને બદલે ઋષિવર્ધને આ પ્રસંગ દવહંતીના ત્યાગ પછી આઠમે દિવસે બનતો વર્ણવ્યો છે.

નલિ જવ બીમી પરિહરી, આલિહિ અનિ મૂરત,
તવ દવ દેખઈ આઠમંદ્ર દિનિ વનિ પસરંત.

અને આથી ‘દવહંતી પોતાના પિતાને ત્યાં પહોંચી ગઈ છે’ એનું વચન ઋષિવર્ધને નિપથ દેવતા પાસે કહેવડાવ્યું નથી. જુઓ :

નલિ પૂછિહું દવહંતીનું કહું દેવ ચરિત;
સીલ પ્રશંસા તસ તણી, કરતુ સુપવિત.

આમ, ઋષિવર્ધને કહેલા આ ફેરફારને અનુસરીને મેઘરાજે પણ આઠમા દિવસે આ ઘટના બતાવી છે :

* ઋષિવર્ધનના રાસની પંક્તિઓ હસ્તામતો તથા ડૉ. એન્ડ્રેયા સંપાદનના આધારે દર્શાવે છે.

વાટે જતાં રે તવ દિન આઠમે, દવ દીઠો વનમાંહિ;
સાદ કરે છે કો એક તિહાં રહ્યો, રાખો પસારી આંહિ.

અને આવી જ રીતે, નળના પ્રથમા જવાબમાં નિષ્પ દેવતા કહે છે :

નળ રાધે રાખ્યો તેહ કરંડીઓ, પૂછી બીમી વાત;
શીળ પ્રસંસા સુર સુવિશેષે, સધળાં કરે રે વિખ્યાત.

આ જ પ્રસંગના નિરૂપણમાં ઋષિવર્ધને બતાવ્યું છે કે સાપ નળના ડાબા હાથે કરાયો. જૈન પરંપરાની કથામાં વર્ણવ્યા પ્રમાણે સાપ નળને હાથે કરડે છે, પણ તે કયા હાથે તેનો નિર્દેશ કરવામાં આવ્યો નથી. પરંતુ ઋષિવર્ધને પોતાના રાસમાં ડાબા હાથનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ કર્યો છે :

અહિ વલગાડી ઓઠણુછ, જઈ ઉસિરી હાંમિ;
મુંકતા નલરાજ તિસિં, ડસીઈ કરિ વાંમિ.

ઋષિવર્ધનને અનુસરી વાચક મેધરાજે પણ એમ જ લખ્યું છે :

એહવું ચિતવિ ઓઠણુ નાખીઓ, વળઓ અહિ તણે બાથ;
આધો જઈ ને નળ મુંકે જિસે, ડસીઓ ડાવે હાથ.

કવિ રામચન્દ્રસિરના 'નલવિલાસ નાટક'ને અનુસરીને ઋષિવર્ધને પોતાના રાસમાં જે ફેરફાર કર્યો છે તે વાચક મેધરાજે પણ ચાલુ રાખ્યો છે. નળ દધિપર્ણી રાગને ત્યાં કદરૂપા હુડિક તરીકે રહે છે ત્યારે બીમરાજ તરફથી મોકલવામાં આવેલો દૂત 'કુશલો' પ્રથમ નળની માહિતી મેળવી લાવે છે અને પછી દધિપર્ણી રાગને ત્યાં જઈ નલ-દર્શનીનું નાટક બજવી બતાવી હુડિક એ નળ છે એની વિશેષ ખાતરી લાવે છે — આ પ્રમાણે એક નવો પ્રસંગ, જે રામચન્દ્રસિરે પોતાના નાટકમાં પ્રયોજ્યો છે તે ઋષિવર્ધને પોતાના રાસમાં લીધો છે અને તેને અનુસરીને વાચક મેધરાજે પણ તે પ્રસંગ લીધો છે. જૈન પરંપરાની નલકથામાં આવો કોઈ પ્રસંગ નથી. એ પ્રસંગનું મેધરાજે કરેલું વર્ણન જુઓ.

તવ દધિપર્ણી નૃપ પૂછીને, નળ નાટક મનરંજે રે;
મડે કુશલો આદર કરી, લેઈ સમલ ઉપાંગ રે.

(દૃશ્ય)

જિમ નળ ધરથી નીસર્પો, આવ્યો વનહ મઝાર;
એકલકો નાશી ગયો, મૂકી સતી નિરાધાર.
જિમ જિમ વીતક વાંદીએ, તિમ ખુંદએ સંકેત;
તિમ તિમ જૂદે મન ધણું, હુડિક દુઃખ સમેત.
વળી કુશલો બોલે તિહાં, રે નિહુર નિર્લજ્જ;
એકલકી પ્રિયા તણ, તે શું કાંધો કલ્જ.
જગમેં પાપી છે ધણું, દોહી પણ લખ હોય;
રે નિર્જીવ નળ તું સમો, અવર ન દીઠો કોય.
સતી વિશ્વાસે સતી, પ્રિય ઉપર બહુ રાગ;
તે મૂકીને જામતાં, કિમ વૃક્ષ તુલ્ય પાગ.
સ્વામીદોહી ને ગુરુદોહી, મિત્રદોહી અતિ ધીક;
વળી વિશ્વાસે બાતણી તેહનું મોહ મ દીક.

એણે વચને તે ગહિવયો, ભરિયો દુઃખ અપાર;
નિસાસા બહુ નાખતો, ગાદો રડે સઘાર.
રૂપ કર્યું બીમી તાણું, તે લેઈ મળપાસ;
તપ્ય કૂખડ નેહે ભયોં છઠ્ઠી વારે તાસ.
હે દેવી તું કા મરે, હું છું તાહરે પાસ;
નેહવિલુપી નારીને, હિવ નહિ જાઉં નાસી.
ધમ આપણું પ્રગટિયું, નેહ ગહેલો સોય;
પ્રેમસુરામઃ ધારિયો, પ્રાણી પરવશ હોય.

મેધરાજની આ પંક્તિઓ સાથે ઋષિવર્ધનની નીચેની કેટલીક પંક્તિઓ સરખાવો :
નલ તોલઈ નર અવર ન કોઈ, છંડી સતી પ્રિયા જિણિ જોઈ;
સૂત્રી સતી એકલી રાંનિ, મુગધિ વીસસી સોવિન વાનિ.
અમલા મૂઢી થતાં પામ, કિમ વૃદ્ધા તુજ નલ નિભામ;
તિણિ વચનિ ગહિભરિઉ અપાર, મૂઢી કંઠ રડઈ સઘાર;
દેખી દવદંતી મલ પાસ, છઠ્ઠી કપઈ વારઈ તાસ.
મ મરિ દેવી હું છઉ તુઝ પાસિ, આવિઉ હિવ જાઉ નહિ નાસિ;
ધમ પ્રગટિઉ તવ નેણઈ આપ, જવ નહિ મનિ માંડિઉ વ્યાપ.

આ પ્રસંગની બીજી કેટલીક પંક્તિઓ સરખાવો :

ઋષિવર્ધન :

મદિરા પાંહિ દોહ કર, નિખર મોહ અપાર;
ગિણિ ધારિઉ જાણઈ નલિ, જવ વિવેક વિચાર.

મેધરાજ :

મદિરા પાંહિ દોહ કર, નેહ નિખરો અપાર;
જેણે વાયોં જાણે નહિ, જવ વિવેક વિચાર.

ઋષિવર્ધન :

હું નલના ધરતુ સઘાર, તિણિ મઝ મનિ છઈ નેલ અપાર;
સામિ ભગત તે સેવક સહી, ધમ જંપઈ હુંડિક ગહિગહિ.

મેધરાજ :

હું નળના ધરનો સઘાર, તેણે ઉપજે મુજ દુઃખ અપાર;
સામિભગત જે સેવક હોય, સામી દુઃખ દેખીને રોય.

ઋષિવર્ધન :

કુશલુ કુશલઈ પાછઉ વલિઉ, આવી ભામ રામનઈ મિલિઉ
જડિ બોલઈ સુણિ જૂપાલ, તે છઈ કુમળ રૂપ વિકરાલ.

મેધરાજ :

તવ હિવ કુશલો પાછો વળ્યો, જઈ કુંડિનપુર ભીમરથ મળ્યો;
કુશલો કહે સુણ્યો જૂપાળ, કૂખડો રૂપે અતિ વિકરાળ.

ઋષિવર્ધન :

કૂળડ કાળલ સામલ દેહ, આતિ કરપ કિહિ કુંડિક એહ;
કુંડિક ઉપરિ નલની ભંતિ, દોકઈ હૃઈ છઈ મનિ દવદંતી.

મેધરાજ :

કિહાં કુંડિક એ કૂળડો, કાળળ વરણુ કુરૂપી રે,
કુંડિક ઉપરે ભીમીની નળની ફોકટ બાંતિ રે.

જેન પરંપરાની નલકથા પ્રમાણે, દવદંતીને પૃથ્વીને ભીમરાજ એના બીજા બનાવટી સ્વયંવરનો વિચાર કરે છે. પરંતુ ઋષિવર્ધને એવું આલેખન કર્યું છે કે દવદંતીના બીજા સ્વયંવરનો વિચાર પોતાનો મંત્રી ભીમરાજને કહે છે. મંત્રી તરફથી આવું સૂચન થાય છે એ કલ્પના ઋષિવર્ધનની પોતાની છે. ઋષિવર્ધન લખે છે :

આહાં અણ્યતું જિમ કિમ તેય, તું મંત્રી રાનઈ દિં બેય;
ભીમી સયંવર કૂડઈ અન્ન, કહી હકાર રા દધિપુન્ન.
રા સાથિ તેહ આવિસિં, સ્વયંવર નામિં જઈ નલ દુસિઈ
નારિ રેસ પસુઈ નવિ સહઈ, નવ જીવતુ તિહાં કિમ રહઈ.

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેધરાજે પોતાના રાસમાં આ પ્રમાણે આલેખન કર્યું છે :

જિમ નિમ કરી અણ્યવો ઈહાં, હું જાણું છું નળ છે તિહાં;
નવ રાજા પૂછ્યું પરધાન, મંત્રી મતિસાગર જે નામ.
તવ મંત્રી બોલ્યો નૃપ સુણો, સ્વયંવર માંડો ભીમી તણો,
કૂડો એ માંડો પરપંચ, તેડો દધિપન સળગે સંચ.
દધિપન્ન સાથે નળ આવશે, જે નળ તિહાં જીવતો દુશે,
સ્વયંવર નામે તે કેમ રહે, નિજ નારી જાતી કીમ સહે ?
નારી રોસ પશુ નવિ ખમે, રોસે ભરિયા આતમ દમે,
એક વસ્તુના અરથી હોય, વધર સુણો એ કારણ હોય.

અહીં મેધરાજે ભીમ રાજાના મંત્રીનું 'મતિસાગર' એવું નામ પોતાની કલ્પનાથી આપ્યું છે.

જેન પરંપરાની નલકથા પ્રમાણે, દધિપણું રાજા અને કૂળડો જ્યારે ભીમ રાજાને ત્યાં આવે છે ત્યારે કૂળડાને સ્વર્ષપાક રસોઈ બનાવવાનું કહેવામાં આવે છે અને કંઈ પણ આનાકાની વગર તે બનાવે છે. પરંતુ કવિ ઋષિવર્ધને એવું આલેખન કર્યું છે કે કૂળડાને જ્યારે સ્વર્ષપાક રસોઈ બનાવવાનું કહેવામાં આવે છે ત્યારે તે ભીમ રાજાને એમ કહે છે કે 'તમે પહેલાં સ્વયંવર કરો, પછી હું રસોઈ કરીશ.' જુઓ :

એ કુંડિક અમહ ધરિ સૂઆર, તિણિ આણિયા અમહે તુરિત અપાર;
ભીમ કહઈ કુંડક નઈ જાણુ, પાક રસોવઈ કરુ સુજાણુ.
તે બોલઈ અમહે આવિયા રલી, ભીમી સયંવર જેવા વલી,
પહિલું સયંવર ઉચ્છવ કરુ, પછઈ રસવતી આદર ધરુ.

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેધરાજે પણ પોતાના રાસમાં એ પ્રમાણે નિરૂપણ કર્યું છે :

દધિપન કહે અમ ધર છે સ્વામર, સકળ કળા ગુણ રમણ ભંડાર,
તિણે આપ્યા અમે રામ તુરંત, ભીમી બણે દધિપન સુણો સંત.
સરજપાક રસોઈ કરાવો, વંછિત કાજ સવે તુમ પાવો.
કહે હુંક દોહિલા અમે આબ્યા, ભીમી સ્વયંવર જોવા આબ્યા.
પહેલો સ્વયંવર ઉત્સવ કીજે, રસવતિ સ્વાદ પછે નૃપ લીજે.

એ જ પ્રસંગના આલેખનમાં તે પછી ઋષિવર્ધને પોતાની કલ્પનાથી હુંડિક પાસે ભીમ રાજને એમ કહેવડાવ્યું છે, “ નળ થવામાં માતું શું જાય છે ? જો તમને એમ લાગતું હોય તો હ્યો, આ હું નળ થયો. લાવો મને દવદંતી આપો.” આવા શબ્દો જૈન પરંપરાની નલકથામાં નથી. ઋષિવર્ધને હુંડિકના મુખમાં એ શબ્દો મૂક્યા છે. જુઓ :

મઝનઈ નલ થાવા તણી, રાહડિ જઈ તમ્હ ચિતિ,
તુ હ નલરા આ હૂઉ, મઝનઈ દિહિ દવદંતિ.

ઋષિવર્ધનને અનુસરીને વાચક મેધરાજે (અને મહીરાજે પણ) નળના મુખમાં એવા શબ્દો મૂક્યા છે :

નળ થાતાં માહતું શું જાય, જો તુમરો મન એમ સોહાય,
તો હું નળ થયો છું આજ, હો ભીમી સારો નૃપ કાજ.

આ પ્રસંગના આલેખનમાં ઋષિવર્ધનની અને મેધરાજની બીજી થોડીક પંક્તિઓ સરખાવો :

ઋષિવર્ધન :

મૌવન જરિ ડીકે તણુ વિયોગ, દુસ્સહ સંનિપાત સંયોગ,
તિણિ વિહવલ દવદંતી હુઈ, તાસ વચનિ તમ્હ મતિ કાં માર્ઠ.
વિદ્યા કલા તણાં અહિનાયુ, તે પણિ સપલા અપ્રમાયુ,
એક એકમાં અધિકાં અજઈ, કલા જણુ જમિ ગુણવંત પજઈ.

મેધરાજ :

મૌવન જર પ્રિયતણુ વિયોગ, વિરહાનળ પીડે મહારોગ,
ભીમી મદ વિહવળ મતિ માઠી, તસુ વચને તુમ મતિ કાં નાઠી ?
કલા સુસક્ષણુ વિદ્યા માહરી, સરજપાક રસોઈ સારી,
દેખી કાં મન જૂલા તેરા, જગજે કળાવંત બહુતેરા.

ઋષિવર્ધન :

ઈણિ વચનિ સહ દીલક હૂઉ, ભીમી જગા લગ જૂજૂઉ,
ભીમ સુતા તવ મૂકી લગજ, જંપઈ તાન નિસુણિ નિરવગજ.

મેધરાજ :

ઈણે વચને સહુ ભીમી જગ, ભીમીનું મન બાકુળ થાય,
ભીમરથ નૃપ આગળ દિલ ખોલે, લાજ મૂકીને ભીમી ખોલે.

હુંડિક નળ તરીકે પ્રગટ થતો નથી એ વખતે દવદંતી એને એકાંતમાં છિપાલંબ આપે છે. એ પ્રસંગે ઋષિવર્ધને દવદંતીના મુખમાં મૂકેલી કેટલીક પંક્તિઓ સાથે સરખાવતાં જરૂર લાગશે કે મેધરાજનું પોતાના પુરોગામી કવિ ઋષિવર્ધન પ્રત્યેનું ઋણ ધણું મોટું છે. ઋષિવર્ધન લખે છે :

ભીમાદિક બાહિર મોકલી, કરિ આવી હુંદિક અકેલી,
સા બાલા બોલઈ સુણિ વાત, કહું કેતલા તુઝ અવદાત.

x

x

x

કાડી ઉપરિ સી કટકઈ, કાહાં દયા તમહ ફેરી અઈ,
મયા કર મઝ ઉપરિ ધણી, પગિ લાગું કિંકરિ તમહ તણી.

મેઘરાજ :

મોકલિયાં બાહેર માય તાય, હુંક કર તવ ભીમી સાભા;
વળવળતી ભીમી ધમિ ભાખે, પ્રાણુનાથ છેલ ધમિ કાં દાખે.

x

x

x

કાડી ઉપર કટકી કહેવી ? અબળા ઉપર મહેર કરેવી;
હું કિંકર છું રાજન તેરી, પિણ્ડા ચિંત કરો અબ મેરી.

રાસના છેલ્લા, કનકવતી અને વસુદેવના પ્રસંગનું નિરૂપણ પછી મેઘરાજે ઋષિવર્ધનના રાસને અનુસરીને કથું હોય એવું રૂપ દેવા છે. સરખાવો બંનેની થોડીક પંક્તિઓ :

ઋષિવર્ધન :

દેવી અવી હુઈ પેદાલહ, પુરપતિ હરિચંદ બૂમિપાલહ,
મેટી કનકવતી ફૂંઆરિ;
રાઈ તસ સવર મંગલવિહિ, ધનદ લોકપતિ પણિ તિહાં આવિહિ,
પરિવરિહિ અમરી અમરિ.
તિહિ પરણી વસુદેવ મનોહરિ, યાદવિ ભોગવિહિ સુખ સુરવરિ,
બારવઈ નગરી જઈઅ.

મેઘરાજ :

તે દેવી તિહાંથી અવી, પુર પેદાલ નિવાસ;
હરિચંદ રાજ રાજ્યો, પૂરે પ્રજાની આસ.
તે નૃપ ધર મેટી હુઈ, કનકવતી તસ નામ;
અન્યદા તિણુ રાયે રમ્યો, રવંવર અતિ અભિરામ.
ધનદ લોકપતિ આવીઓ, ધરતો પ્રીતિ અપાર;
કનકવતીને પરણિયો, યદુ વસુદેવ કુમાર,
બારવતી નગરી જઈ, વિલસે સુખખ અરોષ.

આમ, આરંભથી તે અંત સુધી, એક નળ અને કૂચરના અંતિમ યુદ્ધના પ્રસંગ સિવાય, દરેક પ્રસંગનું આલેખન કવિ મેઘરાજે, કવિ ઋષિવર્ધનને અનુસરીને જ કર્યું છે. મેઘરાજે ઋષિવર્ધનના રાસમાંથી કેટલીક પંક્તિઓ અથવા પંક્તિખંડો સીધેસીધાં લઈ લીધાં છે, કેટલીક પંક્તિઓ થોડાક શાબ્દિક ફેરફાર સાથે લીધી છે, અને કેટલીક વાર મેઘરાજે ધણુંખડું પોતાના જ શબ્દોમાં, પણ ઋષિવર્ધનની પંક્તિઓ લક્ષમાં રાખીને જ પોતાની પંક્તિઓ લખી હોય એમ જણાય છે. જ્યાં જ્યાં ઋષિવર્ધનને કંઈક નવું ઉમેર્યું કે કંઈક ઓડી દીધું છે ત્યાં ત્યાં એને અનુસરીને વાચક મેઘરાજે પણ તેમ કર્યું છે. આમ, રાસના આરંભથી તે અંત સુધી મેઘરાજે આ પ્રમાણે કર્યું છે, તો પછી એક યુદ્ધનો પ્રસંગ કવિએ પોતાની કલ્પના વડે કેમ ઉમેર્યો હશે એવો પ્રશ્ન આપણને થશે. એની અર્થા આગળ આપણે કરી છે. પરંતુ

ઋષિવર્ધનની પંક્તિઓ સાથે સરખાવતાં એક તર્ક કરી શકાય એમ છે. આ પ્રસંગનું નિરૂપણ કરતાં ઋષિવર્ધનને લખ્યું છે :

તિહાં માસ એક રહી સપ્ત રાય, સેના સિલ્લિ કોસલિં નથરિ નાઈ;
નહ આવિઉ રાજ્ય સિરિ નિમિત્ત, ફૂળર ભયિ કંપી ફૂલ ચિત્ત.
જૂઈ જીવિય લીધું સપ્ત રાજ્ય, ફૂળરનઈ દીધું ચૌવરજ્ય.

અહીં વર્ણવ્યા પ્રમાણે નળ સેના સાથે કોશલા નગરી જાય છે અને ત્યાં ‘જૂઈ’ (હૂત)માં રાજ્ય જીતી લીધું એમ કવિએ વર્ણવ્યું છે. અહીં ‘જૂઈ’ને બદલે ‘ઝૂઈ’ અથવા ‘ઝૂઝી’ શબ્દ મૂકવાથી ‘નળ સેના સાથે આવ્યો અને યુદ્ધમાં એણે રાજ્ય જીતી લીધું’ એવો અર્થ થાય. તો પછી ‘જૂઈ’ ને બદલે ‘ઝૂઝિ’ સમજવાને લીધે તો મેધરાજે યુદ્ધનું વર્ણન નહિ કર્યું હોય, એવો તર્ક કરવાનું મન થાય છે. અલબત્ત, આ તો માત્ર એક તર્ક જ છે અને તેમ કરવાનું કારણ મેધરાજે પોતાના રાજ્યના કથાવસ્તુ માટે ઋષિવર્ધનના રાસ પર સંપૂર્ણ આધાર રાખ્યો છે અને આ પ્રસંગના આલેખનમાં ઋષિવર્ધનને, બીજા કવિઓની જેમ છૂતનું વિગતે વર્ણન ન કરતાં, તેનો માત્ર થોડા શબ્દોમાં નિર્દેશ કર્યો છે એ છે. વળી, આગળની પંક્તિમાં એમણે ‘સેના’નો ઉલ્લેખ કર્યો છે. એટલે આવી રૂપ ‘જૂઈ’ શબ્દના અર્થમાં સમજદાર થતાં આખો પ્રસંગ બદલાઈ જાય છે. આવી સમજદાર જે કદાચ થઈ હોય તો તેમ થવામાં કોઈ હસ્તપ્રતે પણ ભાગ ભજવ્યો હોય એમ પણ બની શકે. અલબત્ત, આ તો માત્ર એક તર્ક જ છે. સંભવ છે કે મેધરાજે આવી કોઈ સમજદારથી નહિ પણ પોતાની કલ્પનાથી આ પ્રસંગનું આલેખન કર્યું હોય.

ઋષિવર્ધનના રાસ પર કથાવસ્તુ માટે આધાર રાખ્યો હોવા છતાં સ્થળે સ્થળે મેધરાજે વિચાર, વર્ણન, અલંકાર, બોધ, ઇત્યાદિમાં પોતાની કલ્પના સારી રીતે ચલાવી છે અને એમાં આપણને સ્થળે સ્થળે કવિની મૌલિક સર્જનશક્તિનું દર્શન થાય છે. એટલે ઋષિવર્ધનને અનુસરવાને લીધે કવિ મેધરાજનાં સર્જનશક્તિ કે કલ્પનાશક્તિ જ નથી એમ નહિ કહી શકાય. આ રાસમાં વર્ણનનું વર્ણન, દર્શનનું સ્વરૂપવર્ણન. વનમાં દર્શનને માથે પડેલા ફૂલનું વર્ણન, બીજરાજના દૂત કુશલાએ ભજવેલા નાટકનું વર્ણન, ફૂલર અને નળના યુદ્ધનું વર્ણન ઇત્યાદિ વર્ણનોમાં કવિની મૌલિક નિરૂપણશક્તિનો આપણને સારો પરિચય મળી રહે છે.

આ રાસમાં રહેલી કવિની એવી જ બીજી એક મૌલિક શક્તિ તે વિચારદર્શનની છે. જૈન રાસાઓ સામાન્ય રીતે દૂહા, ચોપાઈ અને જુદી જુદી દેશીઓની દાહોમાં લખાયા છે. આ રાસ પણ એ રીતે જ લખાયો છે. એમાં આ રાસની એક નોંધપાત્ર વિશિષ્ટતા એ છે કે ધણીખરા રાસ કવિઓ જ્યારે દુદાની પંક્તિઓમાં માત્ર કથાપ્રસંગ વર્ણવે છે ત્યારે મેધરાજ ધણુંમરું એમાં સદૃશાન્ત સુભાષિત કે યુક્તક જેવી રચનાઓ આપે છે. આ દૂહાઓ કથામાં બરાબર બંધબેસતા યુક્તકા છે, પરંતુ તે જુદા તારવીને સ્વતંત્ર રીતે વાંચી શકાય એવા પણ છે. અને આવા કેટલાક બોધદાયક દૂહાઓ સુભાષિત તરીકે પણ ઉપયોગમાં લઈ શકાય એવા છે. કવિની ભાષા સરળ છે અને વ્યવહારુ ગાન અને ઉપદેશ આપવાની એમાં રહેલી કવિની વૃત્તિ જોઈ શકાય એમ છે. એકંદરે દરેક ખંડમાં છંદાલ્પવાયા લખાયેલા આવા સુભાષિતાત્મક દૂહાઓ તથા ચોપાઈ અને દાહોમાં લખાયેલી એવી ઉપદેશાત્મક પંક્તિઓ ખૂબ રોચક અને રાસ માટે ઉપકારક બન્યાં છે. કેટલાક દૂહાઓમાં, અલબત્ત, કથાપ્રસંગો પણ વર્ણવાયા છે. પરંતુ આ રાસ વાંચતાં એકંદરે એવી જાણ પડે છે કે આવી ઉપદેશાત્મક પંક્તિઓ દ્વારા પોતાના વિચારો દર્શાવવાની કવિએ એક પણ તક જતી કરી નથી. જોકે એમ કરવામાં કેટલીકવાર પ્રમાણભૂત બરાબર જળવાયું નથી. કોઈક

સ્થળે પ્રસંગ માત્ર એ જ પંક્તિમાં વર્ણવાયો હોય છે અને એને અનુલક્ષીને લખાયેલી આવી ઉપદેશાત્મક કડીઓ આઠદસ કરતાંયે વધારે હોય છે. આથી જ લગભગ સાડા છસો કડીના આ રાસમાં આવી કડીઓની સંખ્યા સવાબસો કરતાંયે વધારે છે. આવી કડીઓમાં કવિની શૈલી અને દષ્ટિ કેવી છે તે ઉદાહરણ તરીકે નીચેની થોડીક કડીઓ એવાથી જણાશે :

નિષધરાજ નળને સારી રીતે ઉછેરી કલાવિદ્યામાં નિપુણ કરે છે એ પ્રસંગે કવિ બાળકને ઉછેરવા વિશે લખે છે :

બાળપણથી લાલિયો, શીખવિયો નહુ જાત;
રાગી તે મત જાણુજો, ધૈરી જાણુજો તાત.
હંસમાંહિ જિમ બાપડું, બગ પામે અપમાન.
તિમ પંડિત માંહિ મિત્રાં, ગુરુ ન લહે માન.
સેં દેશે બહુ માનિયે, પરદેશે પૂજાય.
પંડિત જિહાં જિહાં સંચરે, તિહાં રાને વેલાઉલ થાય.
લાલે પાંચ વરસ લગે, તાડે જાં દશ માંન,
સોળ વર્ષની સુત થયો, તવ તે મિત્ર સમાન.
બાળપણે ન કળા લણી, ન ક્યોં ધન ઉપાય;
પાછે ચારે કેરડાં, કેઈ પેરે ધોવે પાય.

કવિ મેઘરાજની આ પંક્તિઓ કવિ મહીરાજની આવી પંક્તિઓની આપણને યાદ અપાવે છે : *

પાંચ વરસ લગઈ લાલીઈ, બાણીવીઈ પછઈ તેહ;
દસ વરસ લગઈ આદર કરુ, નીપજઈ સુત બહુ તેહ
સોળ વરસ હઉઆ પછી, મિત્ર તણી પરિ જાણિ;
રીસ ન કરવી તેહનઈ, એહવી છઈ જાત્રવાણિ.
પંડિતનઈ સહ કો માનઈ, પામઈ અતિહિ મહત્ત્વ;
હામિ હામિ શોભા હુઈ, મોટઉ જ્ઞાન તત્ત્વ.
જ્ઞાનવંતની સભામાંહિ, ગુરુ આવી બપસેઈ;
રાજહંસમાં બગ જિમ, સહ કો તેહનઈ હસેઈ.

દવદંતીના સ્વર્ણવરનું નિરૂપણ કરતાં, દીકરીને કેવો વર પરણાવવો જોઈએ અને એ માટે મોટાંઓની કેવી સલાહ લેવી જોઈએ તે વિશે સમજાવતાં કવિ મેઘરાજ કહે છે :

જો પુણ્ય મનમાં બોપજે, ભાલિ ભલેરી શુદ્ધિ;
તો પણ્ય ઝાઠા પૂછિયે, જિમ હોય કારજ સિદ્ધિ.
લહુ વડાં પૂછે નહિ, ન ગણે સમણ સનેહ;
આપણુ છંદે ચાલતાં, ખરો વિગૂયે તેહ.
ગુરુ, નિરધન, વેળો, શરો આતિહિ સરોસ,
કન્યા વરસ ત્રિગુણ હોયે, તે વર ગણે સદોષ.

પણી અનુકૂળ શીલરત્નું, વિદ્યા વધ ધન દેહ,
ગુણ સાતે જોઈ કરી, વર લીજે નિસદેહ.
એવો વર જોઈ કરી, માત પિતા દિયે પૂષ,
પાછે ધોરણ કર્મનું, ધર્મ જન્મે જગ સદુષ.
જો સુખણી ધર્મ જોડી, તો કહે કર્મ પ્રમાણ,
જાણી તો આવિતને, જાણ દિયે નિર્વાણ.

સ્વયંવરમાં આવેલા રાજા કૃષ્ણરાજનું અભિમાન નળ ઉતારે છે એ પ્રસંગે કવિ લખે છે :

પર સંપત્તિ જિજ્ઞાસુ, પરગુણ જોલે મીઠ,
વિષ્ણુ સ્વારથે ઉપગારીઆ, તે મં વિરલા દીઠ.
થોડે પણ નિજ મદાજને, મનમાં વહે ગુમાન,
દીટોડીના પાઉ જિમ, ફોકટિયું અભિમાન.
બળ અવિચારી આપણુ, મોડે અધિક પરાણુ,
મોટા સાથે માંડતા, નિશ્ચે ચૂકે પ્રાણુ.
રાજા દુર્જન દરસણી, ધારાણુ મર્મે જાણુ,
વૈષ્ણ, ધની, અહિં વાચકો, મત કોપવરણુ જાણુ.
નિખળ ચિત્ત મડે જિજ્ઞાસુ, અતિ મોટાણું આજા,
મહેલ સિંહ સિયાળ જિમ, પામે મરણુ અકાળ.

નિર્બંધ રાજા પોતાની ગાદી નળને સોંપી સંયમ લેવાની ઇચ્છા કરે તે પ્રસંગે તેઓ જે વિચારે છે તે વિશે કવિ લખે છે :

હતે સંયોગે ધર્મને, આજસ કરે ગમાર,
કાણી કોડી કારણે, હારે સહસ દિનાર.
વ્યાધિ ન પીડે જ્યાં લગે, જરા ન આવે અંગ,
ઈન્દ્રીયાક્રિત કુરંતમાં, કરવો ધર્મ સુયંગ.
લાલચી લોભ ને લીલચી, લાલ વિશેષે ચાપ,
ગરદપણે આવેપડે, લક્ષણુ દૂર પલાય.
વચન ન માને જોકરાં નારી ન ધરે પ્રેમ,
જૂણે નાખી મેલકિયે, જો નહિ મીઠે હેમ.
તપ, સંયમ, દાને કરી, વિદ્યા વિનય વિચાર,
પ્રમટો ન થયો જોહ તે, શું આઘો સંસાર ?

કર્મ રાજા નળની આજ્ઞા માનતો નથી તે પ્રસંગે કવિ લખે છે :

તેજ હોય તો સદુ નમે, એહવો જ્યોત સુભાવ,
પાવક ઉપર કર ધરે, ભક્ષમી ઉપર પાવ.
તેજે કરી સહુએ બિહ, નામે ન બિહે કોય,
સિંહ સર્પ ભીતે લખ્યા, હાથ વાહીને જોય.

નળનો ભાઈ કૂખર નળને છૂતમાં હરાવે છે અને દવંતીને પચ્છ છૂતી લે છે એ વખતે જ્યારે તે દવંતીને પોતાના અંતઃપુરમાં રહેલા કહે છે ત્યારે મંત્રીઓ એને સમજાવે છે :

છાંડે પોતાની પ્રિયા, નીચ રસે પરદાર,
સરોવર મૂકી સિર થકો, બોટે કાગ મમ્મર.
નિરવાહક છે આપણો, પર નહીં આવે કાળ,
કાળજી ભ્રમી જન્યસ્થે, લોચન રહેશે કામ.
રાન, સરોવર, રાજધર, પરદારાનો સંગ,
વસિષ્ઠ વેગે પરિહરે, રહી ન કીચે રંગ.

છૂત રમતાં રાજ્ય ધર્માં પછી નળ-દવંતી વનમાં ગયાં છે. એ વખતે દવંતી પોતાના પિતા બીમ રાજાને ત્યાં જઈને રહેવા માટે નળને કહે છે. પરંતુ નળનું મન માનતું નથી. દવંતી સતી છે તે વખતે નળ વિચાર કરે છે :

જેહ જમાઈ સાસરે, માડે ચિર વિશ્રામ,
નામ મમાડે બાપનું, તિમ પોતાની મામ.
જે થોડો તિહાં વાહલો, પ્રાહુણ્યો રંગરેલ,
ધાણું રહેતાં પ્રીસિયે, લીને કામે તેલ,
નિજ થાનક નર પૂજ્યો, પરધર નહુ પોસાય.
સરજને ધર આવીઓ, શસિહર જાંખો થાય.

વનમાં અગ્નિમાંથી બચાવેલો સાપ કરડવાથી નળનો દેહ કદરૂપો બની જાય છે. એ વખતે નળ એ સાપને દુર્જન ધારીને બોલે છે :

વેશ, કુનારી, ચોરટો, રાજ નીર અધાલ,
જેગી પાવક પાળીઓ, દુર્જન છેલ દે દાલ.
દુર્જનનો વિશ્વાસડો, કરતાં હોયે હાણ,
વાયસ જે ધર રાખિયો ધુઅડ બલ્યા નિરવાણ.
દુર્જન જનને પાળિયો, એ તું મ કરે ધાંખ,
હંસે રાખ્યો બૂડતાં ઉંદરે કરડી પાંખ.
મિત્ર અને કુમિત્રનો રખે કરે વિશ્વાસ,
બાળે બેહુ કોપ્યા થકી, જિમ દવ બાળે ધાસ.
દુર્જન તે દુર્જન સહી, સીંચી જે અભિયેણ,
અંખ ન હોયે લિંબડો, જાતિ તણે શુણેણ.

નળ કૂખડો બની દષિપર્ણ રાજાને ત્યાં આવે છે એ વખતે તે પોતાનો પરિચય નળના સેવક તરીકે આપે છે. એ પ્રસંગે કવિ લખે છે :

સેવક કામે જાણવો, બંધવ કબે જાણ,
ભાર્યા પણ નિરધનપણે, પરખીજે નિર્વાણ.
સાહેલામાં સહુયે મળે, દોહિલે ન મળે કોપ,
વૃક્ષ કૃષ્ણા દેખી કરી, પંખ આભ્યાં જોય.

x

x

x

કુમાર વાસ, કુભારજી, સાથે નહિ સુવિવેક,
પરવશ રોગે પીડિયો, મરણુષ્યી અતિરેક.
ઘેરીને માને પ્રભુ, જે જાણે ગુણવંત,
પોતાનું પણ પરિહરે, નિરગુણ જાણી સંત.
ભૂંડો પણ પ્રભુ સેવિયે, ભલી સભા જે કોય,
ભલો પણ ભૂડી સભા, તો જાડે નર જોય.

હુડિક કદરૂપો છે જતાં તેનામાં જે ગુણ રહ્યા છે તે જોઈ દિપિપર્યુ રાજ વિચારે છે :

૩૫, કુરૂપ કથું કરે, માનીને ગુણ જોય,
આહિસિ કેરાં કૂલાં, શિરે ન ચાડે કોય.
આડંબરે નહું પૂજિયે, ગુણે કરી પૂજાય,
દૂધે વિના અલંકરી, નવિ વેચાય ગાય.
કસ્તૂરી કાળી હોયે, શિરે વહે નરરાય,
૩૫ કુરૂપ શું કુજો, ગુણ સમજે પૂજાય.

બાર વર્ષના વિયોગ પછી ભીમ રાજાને ત્યાં દવદંતી અને નળ પાછાં મળે છે એ પ્રસંગે કવિ લખે છે :

ઉત્તમ સાથે પ્રીતડી, પહેલી થોડી જોય,
નહી તણે પટંતરે, છેહડે વધતી હોય.
નીચ સરીસી પ્રીતડી, પહેલી અધિકી થાય,
રાસભના ભુંઝર જિમ, છેહડે તૂટી જાય.

કવિ મેઘરાજને આવી ઓધક કડીઓમાં પ્રસંગોચિત પ્રાચીન કથાપાત્રો કે ધત્તનાઓનાં દૃષ્ટાન્ત આપવાનો—અર્થાન્તરન્યાસ અલંકાર પ્રયોજવાનો પણ ચોખ જણાય છે. જુઓ :

જુઝારી ચોરી કરેજી, કોઈ ન મણે લાજ,
પરધરણી ધન હારવેજી, પાંડવ ગમીઈ રાજ.

× × ×

માંસ જીવનો પિંડ છેજી, નરમ તણો ઉપાય,
ખગ રાક્ષસ નરને મથોજી, માંસ તણે સુપસાય.

× × ×

પરશરા કુખદાયનીજી, અપજનનો ભંડાર,
જાત ગમાડે દ્રવ્યનુંજી, રાવણ ચારિત સંભાર.

× × ×

ચોરી કુખનું મૂળ છેજી, નરગતણી એ દૂતી,
વધ અંધારું બહુ પડેજી, મરણુ હાથે શિવશ્રુતિ.
ઘેવર ક્ષપક તપરવી થયો, ક્રોધ પ્રભાવે નરકે મથો,
ચારિત્ર્ય પાત્યાનો એ સાર, ઉપશમ કીજો સુખદાતાર.

× × ×

પવનંજય નૃપગેહિની, હનુમેતની જે માય,
સતી શિરોમણી અંજના, દુખણી વનમાં થાય.

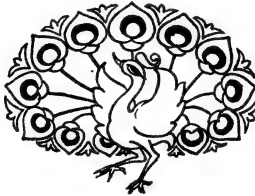
x x x

જીવતાં પામે જમે, સુખ સગળાં સંસ્કાર,
થયા ભાનુ મંત્રીસરે, પામી સરસતી નાર.

આમ, આ રાસમાં કવિએ સ્થળે સ્થળે સરગ ભાષામાં, સદૃશાન્ત, સાલંકાર આવા દૃહાઓ મૂક્યા છે. એમ કરવાથી અલબત્ત, રાસ વધુ રસિક બન્યો છે અને રાસના સ્વરૂપની એક વિશિષ્ટ છાપ આપણા મન ઉપર પડે છે. તેમ છતાં, અગાઉ બતાવ્યું તેમ, કેટલીક વાર આવા દૃહાઓમાં પ્રમાણભાન જળવાયું નથી કેટલીક વાર એક વિચારમાંથી બીજા વિચારમાં વિષયાંતર પણ થતું ગયું છે. અને વિયોગ પછી નળ-દવર્તીના મિલનપ્રસંગે આ વિશે કવિએ નીચેની જે પંક્તિઓ લખી છે તેમાં ઓચિસંભંગ પણ થતો હોય એમ જણાય છે :

નારી વયણે કોણુ ન ચૂકે, સુભટ શિરોમણી ધીરજ મૂકે,
આ ફરસે વિહસે તરૂં ધાત, તો માણસની કેણી વાત.
શરત શાસ્ત્ર પૂરા ગ્રિકે, કેહજો ન નામે શીય,
તે પણ નારી બોલડે, ચૂકે વિસ્તવાવીસ.
માતપિતાને વંચિયે, સગાં સણેજા ભાય,
નારી નેહે વગ કર્યાં, માહા તે ગહિલા થાય.
તાં લગે મતિ છુલિ સાંભરે, જાં લગે શાસ્ત્ર વિચાર.
નારી સાથે ગોંડી, જા નહુ કરે અપાર.

આમ, વસ્તુ, પાત્રાલેખન, પ્રકૃતિવર્ણન ઇલાદિની દૃષ્ટિએ એકંદરે જેતાં નયસુંદર, સમયસુંદર કે મહીરાજના નહ-દવર્તી વિશેના રાસની કક્ષા સુધી આ રાસ પહોંચી શકે એવો નથી, અને અપિવર્ધનના રાસ પ્રત્યેનું એનું ઝાણુ ધણું મોટું છે. તેમ છતાં કવિએ બતાવેલી પોતાની મૌલિક શક્તિની દૃષ્ટિએ જેતાં આપણા મધ્યકાલીન રાસસાહિત્યમાં આ રાસ નોંધપાત્ર સ્થાન ધરાવે છે એમ અવશ્ય કહી શકાશે.



અશક્યને શક્ય કરી બતાવવાનો પડકાર જીલતી પત્ની : એક મધ્યકાલીન કથારૂઢિ

જનક દવે

સ્રીમં માની લીધેલું, કે વાસ્તવિક અભિમાન તોડવા માટે પતિ તરફથી સ્ત્રીને, પોતાનું સામર્થ્ય પુરવાર કરી આપવાનો પડકાર ફેંકાય છે; અને એ પડકાર જીલીને સ્ત્રી, માગણી પ્રમાણે, અસાધારણ વસ્તુને પોતાની ચતુરાઈ ને દક્ષતાથી સિદ્ધ કરી આપે છે, એવી કથારૂઢિ લોકવર્તાઓમાં કીકરીક પ્રયોગનર્થ છે.

આવી કથારૂઢિ પ્રથમ આપણને બારમી શતાબ્દીની એક જૈન પ્રાકૃતરચનામાં મળે છે. ઈ. સ. ૧૧૪૩(વિ. સં. ૧૧૬૯)માં લક્ષ્મણગણિએ રચેલી ‘સુપાસનાહચરિત્ર’માં ‘પરદારાગમનવિરમણ્યુજીત વિષયે અનકુક્ષીઝ-અતિચારે ધનકથા’ની વાર્તામાં એ કથારૂઢિ પ્રયોગનર્થ છે. એની વાર્તા નીચે પ્રમાણે છે :

વિક્રમપુર નગરમાં વિક્રમ નામે રાજા રાજ કરતો હતો. તે નગરમાં સિદ્ધિતિલક શેઠ પોતાની પત્ની લક્ષ્મી સાથે રહેતા હતા. શેઠને બે દીકરા હતા. એકનું નામ ધન અને બીજાનું નામ ધનદેવ. ધન સ્વભાવે કામી હતો. ધનદેવ ધાર્મિક વૃત્તિનો હતો. એક પર્વને પ્રસંગે એ બન્નેને કોઈ ખેડૂત નગરની પાસેના ગામના ખેતરમાં લઈ ગયો. ત્યાં આંખાના વનમાં એક ઝુનિ હતા. ખેડૂતના કહેવા પ્રમાણે તે એક માસથી આધાપીધા વિના કે નિદ્રા વિના બ્રાહ્મણ બેઠા હતા. પેલા બન્ને ભાઈઓએ ઝુનિને યુવાવસ્થામાં સંન્યસ્ત લેવાનું કારણ પૂછતાં તેમણે કહ્યું કે ખાસ કારણ તો તેમની સ્ત્રી હતી. પેલા બન્નેના આગ્રહથી તેમણે પોતાની વાત કહેવા માંડી :

શુભાવાસ નગરમાં રિપુમર્દન રાજા રાજ કરતો હતો. વિશાળશુદ્ધિ તેનો મંત્રી હતો. મંત્રીની પત્નીનું નામ હતું રતિસુંદરી. તે નગરના પૂર્વ ભાગમાં એક ઉદ્યાન હતું. ઉદ્યાનના દ્વાર પર એક આગ્રહ હતું. તે જગ્યા પર પારસિક દેશના પોપટની જોડી હતી. તે જોડું સુખથી રહેતું હતું. તેમને એક પુત્ર થયો. પોપટીને એકવાર અબર પડી કે પોપટ પરકિયાસકત છે. તેણે પોપટને પોતાની સંજ કરવા દેવાની ના પાડી, અને પેલી પોપટીના મળામાં જવાનું કહ્યું. પોપટે પોતાનો ઝુનો કબૂલ કર્યો અને ક્ષમા પણ

મામી, પરંતુ પોપટી હવે તે પોપટનું મોઢું પણ ભેવા માગતી ન હતી. પોપટે જતાં જતાં પોતાના પુત્રની માગણી કરી. પોપટી પુત્ર આપવા તૈયાર ન હતી. બન્ને રાજા પાસે ન્યાય કરાવવા ગયાં અને બન્નેએ પોતપોતાનું વૃત્તાંત કહ્યું. રાજાએ શાન્તવાક્ય કહ્યું કે પુત્ર પિતાનો અને પુત્રી માતાની; અથવા તો પુત્રી પણ પિતાની. વાવનારનું જ બીજ હોય. ખેડત ખેતરમાં વાવે તેનું જ સર્વ ઉપાદાન હોય છે. પોપટીએ ન્યાય સ્વીકાર્યો, પણ રાજાની વહીમાં એ નિયમ લખાવ્યો. પોપટીએ પોપટને પુત્ર સોંપી દીધો. વૃક્ષ નીચે એક ઝુનિ હતો. પોપટીએ તેને પોતાનું આયુષ્ય પૂછ્યું. ઝુનિએ કહ્યું કે ત્રીજે દિવસે તું મૃત્યુ પામીશ, અને પ્રધાનને ધેર પુત્રી તરીકે જન્મીશ, કારણકે તે મનુષ્યદેહ માટે કર્મો બાંધ્યાં છે. આ વાત સાંભળી પોપટી જિનમંદિરમાં ગઈ અને જિનને નગરકાર કરીને કોઈની પાસે મંદિરના ઉપરના ભાગમાં પૂર્વોક્ત અક્ષરો (ઝુનિના શબ્દો) લખાવ્યા—એવા વિચારથી કે કદાચ આવતા ભવમાં ફરતાં ફરતાં અહીં આવું અને આ અક્ષરો મારી દૃષ્ટિએ પડે તો મને મારા પૂર્વજન્મનું સ્મરણ થાય. પછી તેણે વિશાળબુદ્ધિની ભરી રતિસુંદરીને પોટે બહુ સુંદર કન્યા તરીકે જન્મ લીધો. જીવનાનન્દા નામ ધારણ કર્યું. થોડા સમયમાં ભણીચણી હોશિયાર થઈ. એક દિવસ ઉદ્યાનના જિનમંદિરે આવી ત્યાં પેલા અક્ષરો ભેદને તેને પૂર્વવૃત્તાંત યાદ આવ્યો, અને જિનભક્તિને પ્રભાવે પોતાને મનુષ્યદેહ મળ્યો તેથી જિન પ્રત્યે વિશેષ ભક્તિશાળી થઈ.

પ્રધાન પાસે એક ઉત્તમ ધોડો હતો. રાજાની ધોડીને તેનાથી ધણી વછેરા થયા. રાજાએ તે પોતાને ત્યાં મગાવ્યા. જીવનાનન્દાએ તે આપવા ન દીધા. તેણે કહ્યું : “મારા પિતાના ધોડા દ્વારા એ ઉત્પન્ન થયા છે માટે તેની માલિકી મારા પિતાની ગણાય. રાજાની નહિ. પોપટ-પોપટીના વિવાદ વખતે આપેલો ન્યાય રાજાએ લખ્યો છે.” વહી વામી રાજા વિરમ્ય પામ્યો. રાજાને થયું : આ કોઈ બાલપંડિતા છે. રાજાએ પ્રધાન પાસે તેનું માથું કપું અને પોતે લગ્ન કર્યાં. લગ્ન પછી રાજાએ કહ્યું : “હે બાલા, તું તો મોટી પંડિતા છે, તો બધા સુધી સર્વોત્તમ ગુણવાળો પુત્ર તું ઉત્પન્ન નહિ કરે ત્યાં સુધી તારે મારા ઘરમાં પગ મૂકવાનો નથી.” જીવનાનન્દાએ જવાબ આપ્યો : “ત્રિપતમ, જરૂર એવો પુત્ર જન્મ્યા પછી જ હું તારે ત્યાં આવીશ. ને તું મારી પ્રતિજ્ઞા પણ સાંભળી લે. હું ખરેખરી પંડિતા હોઉં તો તારે હાથે મારા પગ ધોવરાવીશ અને તારી પાસે મારી મોજડી ઊભાવીશ.” આમ બન્ને વચ્ચે એકાંતમાં વાતચીત થઈ. જીવનાનન્દા પિયર પાછી આવી. પિતાને એકાંતમાં બધો વૃત્તાંત કહ્યો. પ્રધાને કહ્યું : “દીકરી, આ તો બહુ દુર્લભ છે.” દીકરીએ જવાબ આપ્યો : “બુદ્ધિ માટે કરું દુર્લભ નથી. રાજાના મહેલના પાછળના ભાગમાં અપભ્રંશનું એક મંદિર કરાવ્યું. ત્યાં ત્રણે સમય હમેશાં નૃત્યનો ઉત્સવ થતો રહે તેવી વ્યવસ્થા કરો અને ત્યાં નર્તકીઓના આવાસ વચ્ચે માટું પણ એક ધર બંધાવો.” એ રીતે મંદિર વગેરેનું નિર્માણ થયું અને ત્યાં કેટલીક સુંદર, સંગીતકુશળ, નૃત્યકુશળ, વાદનકુશળ ગણિકાઓ રાખવામાં આવી. એક પણ પુરુષ ત્યાં નહોતો રાખ્યો. જીવનાનન્દા પોતે પણ નૃત્યમાં ભાગ લેતી. એક વાર રાત્રી પૂરી થવા આવી હતી ત્યારે રાજાએ ગીત સાંભળ્યું. પાછલે બારણેથી તે નીકળ્યો અને જિનમંદિરમાં ગયો. તેણે લાંબા અપ્સરાઓનું દંદ નૃત્ય કરતું હોય તેવું દશ્ય જોયું. જીવનાનન્દા પણ ત્યાં નૃત્ય કરતી હતી. રાજા એના પ્રત્યે આકર્ષામાં, રાજા ક્ષસનો વેષ લઈને લાંબો ગયો. નૃત્ય પૂરું થતાં જીવનાનન્દા પાલખીમાં બેસી પોતાને આધારે ગઈ. રાજા પણ તેને લાંબો ગયો. બન્નેએ સાથે રાત ગાળી. આમ દરરોજ રાજા નૃત્ય જોતો અને જીવનાનન્દાને લાંબો રાત્રી ગાળતો. રાજા જીવનાનન્દાને આ દરમિયાન જે જે કંઈ કહેતો તે જીવનાનન્દા પોતાના પિતાને જણાવતી અને પ્રધાન પણ તે બધું એક વહીમાં લખી લેતો. એક દિવસે જીવનાનન્દા ભણી ભેદને પોતાની મોજડી ભૂલી જઈને પાલખીમાં બેસી ગઈ. રાજાને કહ્યું : “મારી મોજડીઓ રહી ગઈ છે, તો તમે લાવજો.” પેલો રાજા મોજડીઓ માથે ચાપીને લાવ્યો. તે રાત્રે પણ રાજા ત્યાં

જ સ્ત્રી. અર્ધા રાત્રે જુવનાનન્દા તેને કહે, “આજ મારા પગ બહુ બળે છે, તો જરા દાસીને જમાડો કે મારા પગ તળાંસે.” પશુ દાસીને બોલાવવાને બદલે રાજા પોતે જ પગ તળાંસવા માંઓ. જુવનાનન્દાએ તેને ખૂબ વાંચો તો પશુ તે તળાંસવા માંઓ. પછી તે નિરતિ સ્મર્ય ગઈ. સ્વપ્નામાં તેણે પૂછ્યું ચન્દ્રને પોતાના મુખમાં પ્રવેશતો જોયો. તે જાગી યઈ. પગ તળાંસતા રાજાને તેણે કામ છોડવી સ્વપ્નનની વાત કહી. “સુન્દરી, તને ઉત્તમ પુત્ર થશે.” રાજાએ કહ્યું. સવાર સૂચવતો ચંપ વાગતાં રાજા પોતાને મહેલે ગયો. જુવનાનન્દા પોતાને પિયર ગઈ. પિતાને બધી વાત કહી અને ગર્ભનું રક્ષણ કરતી સુખે રહેવા લાગી. બીજે દિવસે રાજા ગણિકાવાસમાં ગયો. ત્યાં જુવનાનન્દાને ન જ્ઞેતાં તેની પડોશણને પૂછ્યું : “પેલી લીલાવતી ક્યાં ગઈ?” પડોશણે અજાન બતાવ્યું. રાજા દુઃખી થઈ થેર ગયો. વળતે દિવસે તેણે પ્રધાનને પૂછ્યું : “તારા મંદિરની મુખ્ય આધિકા લીલાવતી ક્યાં ગઈ?” પ્રધાન કહે : “મહારાજ, મેં જ એને કાલ પરાણે કાઢી મૂકી. એ કોઈ દાકરના પુત્રને હળી ગઈ હતી. નિયમિત મંદિરમાં આવતી ન હતી, સરખું કામ કરતી ન હતી અને શિખામણુ આપતાં રડવા બેસતી અને તકરાર કરતી, એટલે મેં કાઢી મૂકી અને એને સ્થાને બીજીને નિયુક્ત કરી.” રાજા મૂંઝો થઈ ગયો. જુવનાનન્દાને બોલ્યું સમયે ઉત્તમ લક્ષણવાળો પુત્ર થયો. સમય જતાં તે પશુ વિદ્યાકળામાં પારંગત થયો. એક દિવસે મંત્રી જુવનાનન્દાને તેના પુત્ર સહિત રાજા પાસે લઈ ગયો. રાજાએ પૂછ્યું : “આ મહિલા કોણ છે?” મંત્રીએ કહ્યું : “મહારાજ, તમારી પત્ની અને મારી પુત્રી છે, આ તમારો પુત્ર અને મારો દૌહિત્ર છે.” રાજા કંઈ એ વિષયમાં બોલે એ પહેલાં પ્રધાને તેના હાથમાં વહી સોંપી દીધી. એ વહીમાં રાજાએ જે કંઈ કહ્યું હતું તે બધું વિવરણ સાથે લખી લીધું હતું. રાજાએ હર્ષ-વિષાદ સાથે કુમારને ભેટીને પોતાના બોળામાં લીધો અને જુવનાનન્દાને કહ્યું : “તે મને જીવ્યો છે, અને હું તારાથી પ્રસન્ન છું—તારી પ્રતિજ્ઞા પૂરી કરી તેથી અને પુત્રપ્રાપ્તિથી પ્રસન્ન છું. આજથી આ રાજ્ય તારું અને તારો પુત્ર રાજા. હું હવે માતું છંછૂટી જઈશ. આ બધા બોળને પિંધાર છે. પુરુષધ્યાન એવા મને પિંધાર છે. રાજ્યને પશુ પિંધાર છે.” મંત્રીના વારવા છતાં રાજાએ કુમારનો અભિષેક કર્યો, અને પોતે દીક્ષા લીધી. મુનિ કહે છે કે આ માતું જ્ઞાતાં છે.

અર્પતઃ આ વાર્તામાં જુવનાનન્દા પતિની ઉપેક્ષા પામે છે. રાજા—કે જે તેનો પતિ છે—તેને ‘મોટી પંડિતા’ કહી પોતાની શકિત પુરવાર કરી આપવાનો પડકાર ફેંકે છે. જુવનાનન્દા આખરે એ જ રાજાની પાસે પોતાના પગ ધોવડાવે છે, મોજડી બિચકાવે છે અને તેના દ્વારા જ પુત્ર પ્રાપ્ત કરે છે. જુવનાનન્દા પોતાનું સુહૃદ્યાતુર્ય પુરવાર કરી આપે છે. પતિ તરફથી ફેંકાયેલા પડકારનો હિંમતથી સામનો કરે છે.

આ કૃતિ ૧૧૯૬માં રચાઈ છે, પશુ તે કર્તાની પોતાની જ કૃતિ લાગતી નથી. કોઈ પ્રચલિત લોકકથાનો ઉપયોગ કર્તાએ કર્યો લાગે છે. આરંભ અને અંતમાં જનતત્ત્વ ગોઠવી દીધું લાગે છે.

ઈ. સં. ૧૪૪૩ (વિ. સં. ૧૪૯૬)માં રચાયેલ પંડિત શ્રી શુભશીલગણિકૃત ‘વિક્રમચરિત્ર’માં સૌભાગ્યસુંદરીની વાર્તા આવે છે. આ વાર્તામાં જે પોતે બગ્ગશ હાંકે છે અને પછી એ બગ્ગશ પુરવાર કરી આવવાનું પોતાને મથે આવે છે ત્યારે પતિનો પડકાર ઝીલી લઈ બગ્ગશ પ્રમાણે વર્તન કરી બતાવે છે.

વાર્તા આ પ્રમાણે છે :

એકવાર વિક્રમ નગરવ્યાં જ્ઞેવા નીકળ્યો હતો. તેણે એ બાળાઓને વાન કરતી સાંભળી. એકે કહ્યું : “હું પરણીને સાસુ-સસરાની સેવા કરીશ અને પતિની ભક્તિ કરીશ.” બીજાએ કહ્યું : “હું તો પરણીને પતિની સાથે સાસરે જઈ પતિને છેતરીશ, અને પરપુરુષ સાથે મજા કરીશ.” રાજાએ આ બીજા બાલા સૌભાગ્યસુંદરી સાથે લગ્ન કર્યું. રાજાએ તેને એકદંડિયા મહેલમાં કેદી જેવી સ્થિતિમાં રાખી. રાજાએ તેને તેની બહેનપણી સાથે હાંકેલી બગ્ગશ પ્રમાણે કરી બતાવવા કહ્યું. થોડા સમય પછી એકવાર અવતારીમાં મગનધૂલિ નામે વેપારી વેપાર કરવા આવ્યો. તે એકદંડિયા મહેલ પાસેથી પસાર થતો હતો. સૌભાગ્ય—

સુંદરી તેને જોઈ વ્યાકુળ થઈ ગઈ. તેણે કાગળની કટકી પર અક્ષર પાડી, પાનના બીડામાં મૂકી, તે બીડું વેપારી પર નાખ્યું. ઉપરથી કંઈ પડેલું જોઈ વેપારીએ ઉપર જોયું. અસરા જેવી આ તેણે જોઈ. બીડું ખોલ્યું. અંદરની ચિઠ્ઠી વાંચી. આ આવવાનું નિમંત્રણ આપતી હતી અને ન આવે તો દેહ પાડવાનું કહેતી હતી. બીજા દિવસે મધ્યરાત્રીએ કામદેવનું પૂજન કરી, પછી પાટલાધોની મદદથી તે સોભાઅસુંદરી પાસે પહોંચ્યો. ખાનપાન તથા ભોગ ભોગવી ગચનધૂલિ ચોથા પહોરે આલ્સો ગયો, વગેરે...વગેરે.

અહીં જોઈ શકાય છે કે ગમે તેવી વિકટ પરિસ્થિતિમાં મૂકેલી આ પથુ હિંમત અને ધીરજ રાખી આખરે ફકાચેલા પડકાર પ્રમાણે કરી બતાવે છે.

આ જ કથારૂઢિમાં અધ્યાત્મીન વાર્તાકાર શામળની 'આચરિત્રની વાર્તા' નામની વાર્તા, જે 'સિંહાસન-બત્રીશી'માંની રહતી વાર્તા છે, તેને મુકી શકાય. આ વાર્તામાં એક વણિકકન્યા રાજા વિક્રમને એવો પડકાર ફેરે છે કે વિક્રમચરિત્ર કાંઈ દુનિયામાં સોથી શ્રેષ્ઠ નથી; સોથી શ્રેષ્ઠ તો છે આચરિત્ર. રાજા આ કન્યાને પાઠ શીખવવા ઇચ્છે છે. એની સાથે પોતાના પુત્ર વિક્રમચરિત્રને પરણાવે છે. વરવહુને મળવા દેતા નથી. વહુને એકાંતવાસમાં ગોંધી રાખે છે. વણિકકન્યા દાસી મારફત પોતાના પિતાને વીડી મોકલે છે. વીડીના હોરાની નીચેની ચિઠ્ઠી વાંચી પિતા, પુત્રી રહે છે ત્યાં સુધી ભોંયરું ખોદાવે છે ને એ વાટે પુત્રી બહાર આવે છે. એક વાર સાબલિયણ બની વિક્રમચરિત્રને મોહાંધ કરે છે અને એનો સંગ કરી પુત્ર મેળવે છે. આજુપણુવઓ પણુ મેળવે છે. વળી પાછી જોગણી બની સંજવન-વિદ્યાના લોભી વિક્રમચરિત્રને છેતરે છે. પાછો તેનો સંગ કરી તેની ધનદોલત પગલી લે છે અને પુત્ર પણુ મેળવે છે. પછી જાણે કર્યું જ જાણતી નથી એવો દેખાવ કરી એકાંતવાસમાં રહે છે. પુત્રોને પારણે ઝુલાવતી હાલરાં ગાય છે. રાજાને અને રાણીને કૌતુક થાય છે. પુત્ર વિક્રમચરિત્રને તે પુત્રવધૂ પાસે ગયો હતો કે નહિ તે પૂછી જુએ છે. પુત્રે સ્પષ્ટ ના પાડતાં વણિકકન્યાની વલે કરવા તૈયાર થાય છે. કન્યાનાં મા-બાપને બોલાવી તેનાં ચરિત્ર દેખાડવા ગર્વ કરે છે. કન્યા જે બન્યું હતું તે બધું વર્ણવે છે. કુંવરનાં વસ્ત્ર, આભૂષણ, રત્નો, હથિયાર બધું હાજર કરે છે. પુત્ર શરમિદો બની, બની ગયેલા પ્રસંગોની સ્વીકાર કરે છે. રાજા વિક્રમ, સોથી વડું આચરિત્ર એમ સ્વીકારી પુત્રવધૂનો આદર કરે છે. અહીં સસરાએ ફેરેલી પડકાર પુત્રવધૂએ ઝીલી લીધો છે.

આ જ કથારૂઢિને મળતી એક વાર્તા સિંધની પ્રાચીન કથાઓમાં જોવા મળે છે. 'ગિરસિંગ અને સુંદરબાઈ'ની વાર્તામાં સુંદરબાઈ ફેવી રીતે પતિનો પડકાર ઝીલી લે છે અને પોતાની બાડશાના શબ્દોને ફેવી રીતે ખરા પાડે છે તે નીચેની વાર્તા વાંચતાં જણાય છે :

સાચલાના રાજા કેસરીસિંગને સુંદરબાઈ નામની આતિ સ્વરૂપવાન કન્યા છે. તે એક વાર પોતાની સખીઓ સાથે ઉદ્યાનમાં રમતી હતી. નૃત્ય અને ગીત પૂરાં થતાં સાહેલીઓ માંહોમાંહે વાતો કરવા માંડી. સુંદરબાઈ કહે : “ હું વલભીના રાજકુમાર ગિરસિંગને પરણીશ, અને એને પ્રેમથી એવો છતી લઈશ, કે એ બીજા કોઈને જુએ જ નહિ. અને જો એ મને હું કહું તેમ રાખશે નહિ તો હું તેને મારી શકિન અને હિંમતથી બતાવી આપીશ, કે આંખો પણુ સર્વે રીતે પુરુષસમોવદી હોય છે. પછી એ પોતાનાથી જ શરમાઈને મને આહરી અને માન આપશે, ને હું કહું તે પ્રમાણે કરશે.” ગિરસિંગ આ વખતે એ જ ઉદ્યાનમાં હતો. તે મૃગયા કરવા નીકળ્યા હતો. સાથીઓથી વિખૂટો પડી ગયો હતો. તેણે સુંદરબાઈની બાડશાના આ શબ્દો સાંભળ્યા. તેનું રૂપ જોઈ ને તો એ આકર્ષાયો જ હતો. પિતા પાસે સુંદરબાઈ માટે માથું કરાવી તેને એકાંતવાસ આપ્યો. બેસતા વર્ષેને દિવસે મન્દિરમાં છુપાઈ રહ્યો. સુંદરબાઈ પાર્વતી પાસે આશીર્વાદ માગતી હતી ત્યારે પ્રગટ થઈ, પેલા ઉદ્યાનમાં ઉચ્ચારેલા શબ્દો પ્રમાણે કરી બતાવવા

કહ્યું. સુન્દરબાઈ હાથાર હતી. એક વાર તેણે દાસી મારફત પોતાના પિતાને વીંટી સમજાવવા મોકલી આપી. પિતાએ વીંટીના હીરા નીચેની ચિઠ્ઠી વાંચી. પુત્રીના કુખે કુખી થયા. પુત્રીને સહાયરૂપ થવા પુરુષનો પોશાક, ધોડો અને બખતર મોકલી આપ્યાં. પછી પુત્રીના મહેલ સુધી ભોળાં પોતાવ્યું. પુત્રી એ ભોળાંસના માથે એકાંતવાસમાંથી બહાર આવી. સુન્દરબાઈ પુરુષનો વેષ ધારણ કરી, રતનસિંહ નામ રાખી, બિરસિંગના પિતા પાસે દરબારમાં નોકરી મેળવવા આવી. તેને નોકરી મળી. સુન્દરબાઈ એ થોડા દહાડામાં મુકિત કરી પ્રજાને રંજગતા સિંહને માથે. રાજાએ તેને એ બદલ માન અને હનામ આપ્યાં. એકાદ વરસ બાદ તે રાજા સાથે શિકારે ગઈ. રાજાની ગેરહાજરીનો લાભ લઈ પગેથી રાજાએ વલભીપુર પર આક્રમણ કર્યું અને જીત્યું. બિરસિંગ પણ પકડાઈ ગયો. સુન્દરબાઈએ પોતાના પિતા પાસેથી સહાય લઈ ભોળાં મારફત વલભીપુરમાં પ્રવેશ કરીને તે પાછું મેળવ્યું અને બિરસિંગને પણ છોડાવ્યો. એકવાર રતનસિંહ રૂપે સુન્દરબાઈ પોતાના મહેલ તરફ ગઈ. બિરસિંગ પોતાના મિત્ર રતનસિંહને મળવા ધ્રુવતો હતો. લોકો પાસેથી ભયરૂં કે તે સુન્દરબાઈના આવાસ તરફ ગયો છે એટલે એ વહેંચાયો. સુન્દરબાઈએ તેનો સ્ત્રકાર કર્યો, પણ ક્રોધિત બિરસિંગે તેને રતનસિંહના સમાચાર પૂછ્યા. સુન્દરબાઈએ પોતાના તરફ વધારે ખ્યાનથી જવાનું બિરસિંગને કહ્યું; અને એક કળાઈ ગયો. રતનસિંહ બીજા કોઈ નહિ, પણ પુરુષના વેષમાં સુન્દરબાઈ જ હતી. સુન્દરબાઈએ પોતાની બાકાત પુરવાર કરી આપી. પતિએ પત્નીનો સત્કાર કર્યો.

આ વાર્તામાં જીનીની બાકાત, લગ્ન પછી સળના રૂપમાં મળેલો એકાંતવાસ, સ્ત્રી તરફથી પિતાને વીંટી દ્વારા ચિઠ્ઠી મોકલવી, ભોળાંસની રચના અને એ દ્વારા બહાર આવી પોતાની શક્તિઓ બતાવવી, ખોટા બહાવારના આગમથી મુક્ત થવું, વગેરે અંશો શામળની 'અચરિત'ની વાર્તાને મળતા આવે છે.

અને આ જ કથાશ્રદ્ધ પૂર્વમાંથી પશ્ચિમમાં જતાં ત્યાંના લોકસાહિત્યમાં કેતું સ્થાન પામે છે તે નીચે દર્શાવેલી બોકિશિઓના 'કેકામેરોની'ની ત્રીજા દિવસની નવમી વાર્તા જોતાં સમજશે.

ફાન્સનો કાઉન્ટ બોર્ક રોઝીગ્લીઓન નામે સદગૃહસ્થનો પુત્ર બટ્રાન્ડ પોતાના પિતાના વૈષ્ણવી દાકરી ગીલેટા જોડે ઉછર્યો હતો. પિતાના મૃત્યુ બાદ બટ્રાન્ડ પેરિસ ગયો. ગીલેટા પણ પિતાના મૃત્યુ બાદ પેરિસ જવા ધ્રુવતી હતી અને બટ્રાન્ડને મળવા ધ્રુવતી હતી. પણ સર્વાસંબંધીઓ તેને તેમ કરવા દેતાં ન હતાં. એકવાર ગીલેટાએ સાંભળ્યું કે ફાન્સના રાજાને છાતી પર ગૂંચું થયું છે અને કોઈ વૈદ્ય મટાડી શકતો નથી. તેણે પિતા પાસેથી સાંભળેલી વસ્તુઓમાંથી દવા તૈયાર કરી અને એ બહાને પેરિસ ગઈ. રાજાને આઠ દિવસમાં સાજા કરવાનું બીડું ઝડપું અને તેના બદલામાં પોતે પસંદ કરે તે યુવાન પરણાવવાનું રાજા પાસેથી વચન લીધું. તેનો ઉપચાર સફળ થયો. રાજાએ તેને પસંદ હોય તે યુવાન સાથે પરણાવવાનું વચન પાળ્યું. ગીલેટાએ બટ્રાન્ડને પસંદ કર્યો હતો. બટ્રાન્ડ આ લગ્નથી રાજી ન હતો, પણ રાજાની આજ્ઞા અવગણી શકે તેમ ન હતું. લગ્ન બાદ ગીલેટા અને બટ્રાન્ડ પોતાને વતન જતાં હતાં, પણ બટ્રાન્ડ વતન જઈ ગીલેટા સાથે રહેવા તૈયાર ન હતો. એ તો ફ્લોરેન્સાઈઝના લશ્કરમાં જોડાયો. ગીલેટા એકલી વતન ગઈ. તેણે પતિને સંદેશો કહેવરાવ્યો કે જો તું મારા ખાતર જ વતન ન જતો હો તો હું મને ત્યાં આવી જઈશ. તેનો જવાબ બટ્રાન્ડે એ આપ્યો કે તેને સહે તે કરી શકે છે. પણ હું તો તારો ત્યારે જ સ્વીકાર કરું કે જ્યારે તારી આંગળી પર મારી વીંટી હોય અને ખોળામાં મારો પુત્ર હોય.

પછી ગીલેટા દાસી સાથે જગ્યાએ નીકળી અને ફ્લોરેન્સ આવી. ત્યાં એક વિધવાના ઘરમાં સુકામ કર્યો. ત્યાં તેણે પોતાના પતિને જોયો. તે બાજુમાં રહેતી ગરીબ સ્ત્રી, જે ગરીબાઈને કારણે પોતાની

પુત્રીનાં સ્તન કરી શકતી ન હતી, તે પુત્રીનાં પ્રેમમાં હતો ગીલેટાએ તે સ્તને પોતાની પુત્રીના સ્તન ક્યાંક બીજે કરવા પુષ્કળ ધન આપ્યું અને પોતાને તેની દીકરી તરીકે અપાવી દેવા વિનવત કરી. પહેલાં તો બર્ટાન્ડની વીંટી મેળવી પછી તેનો સમાગમ કર્યો. તેને એ પુત્ર જન્મ્યા ત્યાં સુધી 'તે ફ્લોરેન્સમાં જ રહી. બર્ટાન્ડ પોતાની પ્રજાની ઇચ્છાને માન આપી વતન ગયો. ત્યાં તેણે 'પાર્ટી' મોકલી હતી. બધાં આમંત્રિતો ટેબલ પર મોકલવાતાં હતાં ત્યાં જ ગીલેટા પોતાના એ પુત્રો સાથે આવી પહોંચી. બર્ટાન્ડને પોતાના વચનની શાદ આપી વીંટી અને પુત્રો બતાવ્યા. બર્ટાન્ડ ગીલેટાની ચતુરાઈની વાત સાંભળી ખુશ થયો અને પત્ની તરીકે તેનો સ્વીકાર કર્યો.

શામળની 'અભિચરિત્રની વાર્તા'માં પણ વધુિકકન્યા પોતાના જ પતિ સાથે પરકિયાનો સંબંધ બાંધી પુત્રો મેળવે છે. પુત્રો અને રાજકુમારે આપેલી ભેટસોગાદો હાજર કરી પોતાની ચતુરાઈથી સ્તને મુખ્ય કરે છે અને માનભર્યું સ્થાન પ્રાપ્ત કરે છે. આ રીતે બોફિશિયોની વાર્તાના કેટલાક અંશો સાથે 'અભિચરિત્ર'ની વાર્તાના કેટલાક અંશોનું સામ્ય છે.

આ જ કથારૂઢિ અર્વાચીન વાર્તાકારોને પણ આકર્ષે છે. 'અભિચરિત્રની નવીન વાર્તાઓ' ૧માં 'નનુભટ તથા તેની સ્ત્રી ગુણસુંદરી'ની વાર્તા છે. અહીં પણ ગુણસુંદરી પતિએ ફેલાવે પડકારને ઝીલી લે છે અને પતિ સમક્ષ પોતાનું ચારિત્ર્ય પુરવાર કરી આપે છે.

કંતલપુર નગરમાં પ્રેમભટ નામે બ્રાહ્મણ હતો. તેની સ્ત્રીનું નામ ફેસર હતું. તેનો પુત્ર નનુભટ હતો. નનુભટ બાર વર્ષનો થતાં તેના પિતા મૃત્યુ પામ્યા. નનુ કંઈ ભણ્યો ન હતો. સૌના કહેવાથી જિમયાપુરમાં પંડિત સોમેશ્વરને ત્યાં ભણવા ગયો. પંડિત નામદામ પૂજારી વિદ્યાર્થી તેનો જમાઈ નીકળ્યો. પણ તેણે તે વાત પ્રગટ કરી નહિ અને જમાઈને નામદામ બદલીને રહે તો ભણાવવાનું કબૂલ કર્યું. ગરજ નનુએ પંડિતની વાત સ્વીકારી. વખત જતાં નનુ મોટો પંડિત થયો. એક વાર ગુરુને બહારગામ જવાનું થયું, પણ પોતાની ગેરહાજરીમાં રાજાને ત્યાં કથા કોણ વાંચે તે પ્રશ્ન થયો. પછી તેણે નનુને કથા વાંચવા મોકલવાનું નક્કી કર્યું. ગુરુ બહારગામ જતાં નનુ રાજાને ત્યાં કથા વાંચવા ગયો. નનુની વાણી સાંભળી સોમેશ્વરની પુત્રી ગુણસુંદરી મોહી પડી. રાજા ગુણસુંદરીના હાવભાવ નિહાળવા લાગ્યો. યુવાન અને સુંદર ગુણસુંદરી પર રાજા મોહી પડ્યો. રાજાએ દાસી મારફત તેને બોલાવવાની તજવીજ કરી. રાજાનું તેડું સાંભળી ગુણસુંદરી ગૂંચવાઈ ગઈ. તેણે તેની મેનપણી ચચળમતિની સલાહ લીધી. ચંચળમતિએ તેને એક પ્રકારની દવા આપી. પછી ગુણસુંદરી રાજા પાસે જવા તૈયાર થઈ. એના પંડિત પિતા બહારગામથી આવી ગયા હતા. તેણે તેને કહ્યું : "પિતાજી, મારે મહાલક્ષ્મીની પૂજા કરવા જવું છે તો સાથે કોઈ વિદ્યાર્થીને મોકલો." પંડિતજી સમજી હતા. દીકરી જુવાન છે માટે બીજા કોઈ વિદ્યાર્થી કરતાં નનુભટને સાથે મોકલવો સારો કે જેથી કંઈ બને તો વાંધો નહિ. આમ માની પંડિતે નનુને ગુણસુંદરી સાથે મોકલ્યો. ગુણસુંદરી તો મંદિરે જવાને બદલે ગિંધી જ દિશામાં ચાલી. નનુભટ વિચાર કરતો સાથે ચાલ્યો. ગુણસુંદરી તો રાજાના મહેલમાં ગઈ. નનુભટને દાદર પર બેસી જે બને તે જોવા કહ્યું. રાહ જોતા કામાતુર રાજાને તેણે દવાવાળું બીડું આપ્યું. રાજા તેના તરફ ધસી આવ્યો. ગુણસુંદરીએ બહાનાં કાઢ્યાં. થોડી વારમાં રાજાને નસો ચડ્યો અને મગડી પડ્યો. પંડિતની પુત્રી નીચે આવી. ગિંધાતા નનુને ડેહાડ્યો અને ઘેર ચાલી. નનુએ માન્યું કે છોકરીએ કાળું કામ કર્યું છે. પણ પોતે કશું જ બોલ્યો નહિ. પછી પંડિતે તેનો અભ્યાસ-કાળ પૂરો થયો મણી ઘેર જવા આજ્ઞા આપી. નનુ ઘેર ગયો. તેની પંડિતાઈથી સૌ ખુશ થયાં. પછી સૌના કહેવાથી તે પોતાની બાળપણમાં પરણેલી સ્ત્રીને તેડવા ગયો. પણ આશર્ય ! જે ગામમાં તે ભણવા

અયો હતો ત્યાં જ તે ગયો. અને વધારે આશ્ચર્ય તો એ થયું કે એના ગુરુ જ એના સસરા નીકળ્યા. તેને ગુણસુંદરીનો રાજ સ્થાને વ્યવહાર યાદ આવ્યો અને દુઃખી થયો. ગુરુના મોહની શરમે પત્નીને સાથે તેડી ગયો. પત્ની તેની સેવાપૂર્ણ કરતી, પરંતુ તેને તો ચીડ જ ચડતી. તેણે પત્નીનું નામ ગુણસુંદરીને બદલે શુદ્ધસુંદરી રાખ્યું અને એ નામે જ બોલાવતો. ગુણસુંદરી પાંચના આચરણનો ભેદ પામી ગઈ. તેને લાગ્યું કે હું મારી પરિત્રાતા માટે સમજાવવાનો પ્રયત્ન કરીશ તો પણ પતિ માનશે નહિ, માટે કોઈ બીજી યુક્તિથી કામ સાધવું પડશે.

પછી એક વાર તેણે પતિને કહ્યું : “પિયરથી પત્ર આવ્યો છે અને મને તેણે છે, રજા આપો તો બહુ.” પતિને તો તેનું મોહ્ય ગમતું ન હતું એટલે તેણે તુરત રજા આપી. સ્ત્રી થોડાં લગ્નાં લઈ આશી નીકળી અને ગામને બીજે દરવાજેથી શહેરમાં પાછી આવી. વાણિયાને ત્યાં ધરેણાં મૂકી રૂપિયા પચાસ ઉપાડ્યા. એક ઘર ભાડે રાખ્યું. બે દાસીઓ રાખી. બ્રાહ્મણને ત્યાંથી શ્રીમદ્ ભાગવતનું પુસ્તક લીધું. ભરમ લગાવી. રૂઢાક્ષીના માળા પહેરી, સફેદ વસ્ત્ર ધારણ કરીને જોગણી બની કથા વાંચવા લાગી. ધામે ધામે કરતાં દબરો માણસો તેની કથા સાંભળવા આવવા લાગ્યાં. તેનો પતિ પણ એક વાર કથા સાંભળવા ગયો. જોગણીના પ્રભાવથી પ્રભાવિત થયો અને એક વાર તેને મળ્યો પણ ખરો. મળીને કહ્યું : “હું બ્રાહ્મણ છું, વિદ્વાન છું. આપ બે વિવાદ કરવા એકાંતમાં બોલાવશો તો ઉપકાર થશે.” જોગણીએ કહ્યું : “હું કોઈ પરપુરુષને એકાંતમાં મળતી નથી.” નનુભટે બહુ વિનંતિ કરી ત્યારે બીજે દિવસે આવવા કહ્યું. બીજે દિવસે નનુભટ જોગણીને ત્યાં ગયો ત્યારે દાસીએ તેને અંદર આવવા દીધો. ગુણસુંદરીએ કહ્યું : “મારે નિત્ય એક બ્રાહ્મણ જમાડવાનો નિયમ છે, તો આજ આપ પ્રસાદ લેશો ?” બ્રાહ્મણે તુરત જ હા કહી, એટલે તેને ચોખ્ખા આપ્યા અને થોડી વારમાં જ દૂધ અને સાકર પણ આપ્યા. રસોઈ તૈયાર થઈ એટલે જોગણીએ કહ્યું : “મહારાજ, પ્રથમ મારા હાથના બે કોળિયા જાઓ.” બ્રાહ્મણ ચમક્યો. તેણે કહ્યું : “બ્રાહ્મણ જોગણીના હાથનું કેમ જામે ?” જોગણીએ ઉત્તર આપ્યો : “તમે વિદ્વાન જ નથી. વેદમાં સર્વ જગત સરખું ગણ્યું છે, તે તમે જાણતા નથી ?” બ્રાહ્મણ તેના હાવભાવથી મોહી પડ્યો. તે જોગણીના હાથનું જામ્યો. કામની લાલચે બદલ થયો. જોગણીએ દાસીને કહી રાખ્યું કે બ્રાહ્મણ જામી રહે એટલે એને દક્ષિણ આપી કાઢી મૂકજે. બ્રાહ્મણ જામીને વસ્ત્રો પહેરી બેસવા જતો હતો ત્યાં દાસીએ એક રૂપિયો તથા પાનસો પારી આપ્યાં અને જવાનું કહ્યું. મહારાજની એકદમ જવાની ઇચ્છા ન હતી, પણ દાસીએ જોગણીનો સૂવાનો સમય થયો છે માટે જાવ, કહી ધક્કો મારી બહાર કાઢ્યા. વટલાયા પણ કામ થયું નહિ, તેથી બ્રાહ્મણ પરતાવા લાગ્યો.

બે દિવસ પછી જોગણે જોગ છોડી દીધો અને પોતાનાં મૂળ વસ્ત્ર પહેરી ગામને બીજે દરવાજેથી પોતાને ઘેર ગઈ. બ્રાહ્મણ તેને આવતી જોઈ મીઠાપો અને કટાક્ષમાં કહ્યું : “આવો શુદ્ધસુંદરી.” બાઈ તો કંઈ બોલી જ નહિ. બીજે દિવસે પાણી ભરી આવી અને ઉંજરા પર બેઠું પછાડી પતિ સાથે લાવા માંડી. કહેવા માંડી : “મારા મ્થા પછી તમે આચારવિચાર છોડી કેવું વર્તન કર્યું તેની ગામમાં હોહા થાય છે અને હવે તમને કોઈ બ્રાહ્મણ માટે ધરમાં પત્ર મૂકવા દેવાનું નથી.” અને વધુમાં કહેવા લાગી : “તમે કોણ જાણે કેવી જાતની જોગણીના હાથનું ખાધું તેની આખા ગામને જાણ્યું છે અને નાતપટેલ તો તમને નાત-બહાર મૂકવાની વાત કરે છે.” ગભરાઈને નનુભટે તેને વિશ્વાસમાં લેવા પ્રયત્ન કર્યો. તેને પચાસ રૂપિયા આપી નાતપટેલને સમજાવી આવવા મોકલી. ગુણસુંદરી રૂપિયા લઈ પોતાનાં કડલાં (ધરેણાં) લઈ આવી અને પતિને કહેવા માંડી : “બધું સમું કરી આવી છું. નાતપટેલ પચાસ રૂપિયામાં નહોતા માનતા પણ મારા પિયરના નીકળ્યા તે માનવી લીધા છે હવે આપણું નામ નહિ દે.” થોડા દિવસ તો ગુણસુંદરીએ પોતાનાં રસોઈપાણી જુદાં રાખ્યાં. પછી બ્રાહ્મણ આગળ પડ્યો બોલ્યો. પોતે જ જોગણી હતી તે કહ્યું,

અને સમજાવું કે આમ જ રાજ કીર્તિસિંહને પોતે છેતર્યો હતો અને પવિત્રતા જાળવી હતી. જો પોતાને બચાવું હોત તો દાદર પર બેસી બધું જોવાનું શા માટે કહેત ? અહીં આ વહેમી પતિએ ફૂંકેલો જીવનનો પડકાર ઝીલી લે છે અને પોતાની બુદ્ધિચાતુરી વાપરી પોતાની પવિત્રતા પુરવાર કરી આપે છે.

કોઈ પણ દેશનું પરંપરાગત વાર્તાસાહિત્ય ઐતિહાસિક અને તુલનાત્મક દષ્ટિએ જોઈએ તો તેમાં ઠીક ઠીક સમાન અને વારંવાર આવર્તન પામતા રહેતા હોય તેવા અંશો આપણને માલુમ પડશે. તે જ પ્રમાણે કોઈ એક પ્રજાનાં આવાં પરંપરાગત વાર્તાસાહિત્યની બીજી પ્રજાઓનાં તેવાં જ વાર્તાસાહિત્ય સાથે તુલના કરતાં વારંવાર કંઈક વિગતભેદ કે કંઈક રૂપાંતર સાથે અનેક રચણે મળતા હોય તેવા બધા અંશો દેખાશે.

અહીં આપણે જોયેલી લક્ષ્મણગણિની બારમી શતાબ્દીની જૈન પ્રાકૃતરચના અને ભારબાદ પંદરમી શતાબ્દીની શુભશીલની રચના અને તે પછીની શામળની અઢારમી શતાબ્દીની રચનામાં એક જ કથારૂઢિ કેટલાંક આવર્તનો સાથે જાળવાય રહેલી જોવા મળે છે. વળી આ જ કથારૂઢિ સિંધ દેશની લોક-વાર્તામાં નજર ચડે છે. પશ્ચિમની ચૌદમી સદીની ‘ડેકમેરોન’ની વાર્તામાં પણ આ જ કથારૂઢિ પ્રયોજાયેલી આપણે જોઈ શકીએ છીએ.

સંભવ છે કે જેમ જેમ આ પ્રકારનું કથારૂઢિના તુલનાત્મક અભ્યાસનું ક્ષેત્ર વિસ્તરતું જાય તેમ તેમ આપણને સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, જૂની ગુજરાતી તથા લોકવાર્તામાંથી તેમ જ અન્ય ભાષાઓનાં તેવા જ સાહિત્યમાંથી અનેક વાર્તાઓ મળતી જાય. અહીં દર્શાવાયેલો અભ્યાસ માત્ર આ દિશામાં પ્રારંભ પૂરતો છે.



મધ્યકાલીન ગુજરાતના મુખ્ય જૈન સાહિત્યકારો

વિજયરાય કલ્યાણુરાય વૈદ્ય

ભારતીય સંસ્કૃતિના સર્વ અભ્યાસીઓ જાણે છે તેમ, ભારતવર્ષના આર્યોના આર્યત્વના અમૃતરસે જેનાં મૂળ સિંચન પામ્યાં છે, હજી પામ્યે જાય છે, તે ધર્મવૃક્ષની વૈદિક, જૈન તથા બૌદ્ધ એ ત્રણ બહુવિધ ફળફૂલ-પર્ણે લયેલી સુન્દર શાખાઓ છે. એ પ્રત્યેકના પ્રવર્તકોની—ભૃગુઅંગિરાઅન્તિ આદિ ઋષિમુનિઓની, મહાવીરસ્વામીની તથા ભગવાન તથામત શુદ્ધની ગણના જગતની વિરલ વિશ્વતિઓમાં થાય છે. આજથી શતકોના શતકો પર એ અધ્યાત્મદર્શી અધ્યાત્મપ્રભાવી મહાત્માઓએ આ દેશની પ્રજામાં અધ્યાત્મલક્ષી બલકે અધ્યાત્મનિષ્ઠ વેદધર્મ, જૈનધર્મ તથા બૌદ્ધધર્મને જુદા જુદા સમયે પ્રવર્તિત કર્યાં. એ પ્રત્યેકની આર્ષવાણીથી પ્રભાવિત થઈને, કહો કે એ વચનામૃતને આત્મસાત્ કરીને આપણા દેશનાં પ્રજાજનોએ એના લાક્ષણિક ભિન્ન ભિન્ન પ્રદેશોમાં યુગે યુગે સ્વે સ્વે કર્મણ્યમિતઃ સંસિદ્ધિ લમતે નરઃ । એ પ્રાચીન તો યે નિલનવીન ભગવદ્વચન અનુસાર ધર્મપાલન દ્વારા જીવનસિદ્ધિ પૂર્વસંસ્કારબળે કરી છે અને સંસ્કૃત, અર્ધભાગધી તથા પાલીથી ખાંડીને અન્યાન્ય દેશભાષાઓ દ્વારા વિવિધ સાહિત્યસિદ્ધિ પણ તે તે ધર્મસંસ્કૃતિના ઉપાસક અસંખ્ય સારસ્વતીએ કરી છે. એ ધણુ કવિઓ અને થોડા ગદ્યસ્વામીઓમાંના જે જે આ ગુર્જર-ભૂમિમાં આપણા સાહિત્યના આદિકાળથી (ડોં મુનરીના ‘ગુજૉ એન્ડ ઇટ્સ હિટ્’માં ઉલ્લેખિત તર્ંગાવતીના કવિ પાદલિપ્તાચાર્ય (ઈૉ સૉ ૫૦૦ પહેલાં) તથા હરિભદ્ર (૭૫૦) ધર્મકથાઓના રચયિતા : આ બંનેનો ઉલ્લેખ અહીં વચ્ચે કરી લેવો ધટે)—આદિકાળથી ઇસવી અદારમી સદી સુધીમાં થઈ ગયા તેમાંના મુખ્યની સાહિત્યસેવાનો ઇજ્જતપરિચય સંક્ષેપમાં કરાવવાનો આ ઉપક્રમ છે. એ નિવેદને પાર પડે એ માટે, જૈનધર્મી તો પણ સર્વધર્મ-સમભાવી શ્રીમદ્ હેમચંદ્રાચાર્યે સોમનાથ ભગવાનની (જે તત્ત્વે એક, પણ સ્વરૂપાન્તરે તો અગારા હજીદેવ છે તે હાટકેશની) સ્તુતિ જે અમર શ્લોકોથી કરી છે, તેનાથી આરંભ કરવો ઉચિત લાગે છે :

યજ્ઞ તજ્ઞ સમયે ચયા તયા ચોડસિ સોડસ્યમિચયા ચયા તયા
વીતદોષકલ્પઃ સ ચેદ્ મવાન્ એક એવ મમાન્ નમોસ્તુતે ।

મયથીભાસ્કુરાબના રાગાયાઃ ક્ષયસુપાગતા વચ્ચ

ત્રણા વા વિષ્ણુર્વા મહેશ્વરો વા નમસ્તસ્મૈ ॥

[મમે તે સ્થળે, મમે તેવા સમયે, તમે મમે તે કો અને મમે તે નામથી ઓળખાતા કો, પણ એ મહદોપધા રહિત કો તા તે એક એવા આપ લખવાનને નમસ્કાર કો.]

લખના બીજા-અંકુરના કારણપ એવા, રામ આદિ જેના ક્ષય પામી ગયા છે એવા તે વિષ્ણુ કો, ત્રણા કો કે મહેશ્વર-શંકર કો, તેને નમસ્કાર કો.]

અથવા એટલું જ શા માટે ? એ મહાન ભારતીય સારસ્વતે એથી ય એક હમણું આમળ વધીને જેમાંથી બ્રહ્માંડની ઉત્પત્તિ થઈ તે પરમાત્મતરની ગદન અનુભૂતિપૂર્વક સ્તુતિ જે એક બીજા પ્રસિદ્ધતર શ્લોકમાં નિમિત્તભેદે પણ આવિર્ભાવ તો તે જ પરમાત્માના, એને સંસ્મરિને કરી છે, તેનો શબ્દાર્થ જ અહીં આપવો બસ થશે :

“ જે વેદ જગતને બાણ છે, જેણે ઉત્પત્તિરૂપી સમુદ્રની ભંગિઓની પાર ભેંધું છે, જેનું વચન પૂર્વાપર અવિરુદ્ધ અનુપમ અને નિષ્કલંક છે, જે સાધુપુરુષોને વંદ છે, સકલ ગુણોના ભંડાર છે, દોષરૂપી શત્રુને જેણે નષ્ટ કર્યા છે એવા તે શુદ્ધ કો, વર્ધમાન કો, શતદલીનિલય નામ નિવાસમાં રહેતા કેશવ કો કે શિવ, તેને હું વન્દન કરું છું.” (ભાષાન્તર, ૨૫૦ મોહનલાલ ઠાં ટેશાર્ઠનું.)

૨

એવા એ આચાર્ય હેમચન્દ્રને માટે હિંદી ભાષાના વિદ્વાન પં. શિવદત્તજીએ કહ્યું છે કે સંસ્કૃત સાહિત્ય અને વિક્રમાદિત્યના ઇતિહાસમાં જે સ્થાન કાલિદાસનું છે, અને શીર્ષકના દરબારમાં બાણભટ્ટનું, તે જ ક્ષત્રિય બ્રાહ્મણ શતકમાં ચૌલુક્યવંશોદ્ભવ સુપ્રસિદ્ધ ગુર્જર નરેન્દ્રશિરોમણિ સિદ્ધરાજ જયસિંહના ઇતિહાસમાં હેમચન્દ્રનું છે.

‘કલિકાલસર્વજ્ઞ’ એવું બોલું બિરુદ્ડ જે પાખ્યા તે પંડિતપ્રવર જગતભરની જીવન્ત જ્ઞાનકોષ સદૃશ નિર્જનિજ યુગે મહાન વાક્યમયવિભૂતિઓ અરિરટોટલ ને લીઓનાર્ડો ડા વિન્ચી સાથે, બેકન અને ગ્યુઇર્થી સાથે, અમુક અંશે પેટ્રિક ગેરીસ અને એ. એન. વ્હાઈટહેડ સાથે, (જેમ, અંશતઃ, મરમી ઇતિહાસપંડિત ટોપ્-બી સાથે) પોતાની મહોજગવલ પ્રતિભાપ્રજ્ઞાના નિરવલ લખાલખતા તેજે સુહાય છે અને સદૈવ મુકાશ એ જાણીને કયો ગુજરાતી સારિત્રક અર્થ નહિ અનુભવે, સગૌરવ ઉન્નતશિર નહિ બને !

આચાર્ય હેમચન્દ્ર જગતસાહિત્યને કરેલા બહુવિધ પ્રદાનની પિછાન આ શ્લોકમાંથી યથાર્થતપા મળી રહે છે :

કુલ્પ્તં વ્યાકરણં નવં વિરચિતં છન્દો નવં દ્વાયામયા

ડલ્કારી પ્રથિતૌ નવૌ પ્રકટિતૌ શ્રીયોગશાસ્ત્રં નવમ્ ।

તર્કઃ સંજનિતો નવો જિનકરાદીનાં ચરિત્રં નવમ્

વક્ત્રં યેન ન કે [ન કેન] વિષિના મોહઃ કૃતૌ દુરતઃ ॥

[જેણે નવું વ્યાકરણ, નવું છન્દઃશાસ્ત્ર, નવું દ્વાયામય રચ્યું, નવાં શાસ્ત્રો અલંકાર, થોમ તથા તર્કનાં રચ્યાં, જેણે જિનવચસિદ્ધિનાં નવાં ચરિત્રો પશ્ચ રચ્યાં છે, તેણે એ ગ્રન્થસમૃદ્ધિમાંના જ્ઞાને કરીને કઈ કઈ રીતે આપણો મોહ દૂર કર્યો નથી ?]

આ શબ્દોમાં કવિ સોમપ્રભસરિએ આચાર્યશ્રીના જે ગ્રન્થરાશિની સર્વથા યોગ્ય પ્રશંસા કરી છે, તે વિપુલ વાક્યમય આમ અજીવિષ છે :

૧. વ્યાકરણ્યુઃ સવા લાખ શ્લોકનું સિદ્ધહોમ.

આમાં પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશનાં ઉદાહરણ પશ્ચ છે.

૨૦૧ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્ન

૨. કોષ : (૧) અમરકોષ પર આધારિત અભિધાનચિન્તામણિ (૨) અનેકાર્થસંગ્રહ : વનસ્પતિવિષયક નિબંધ શિક્ષા (૩) દેશીનામમાલા : પ્રાકૃત, સમાધ્ય.
૩. પિંગલ : સંસ્કૃત, પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશના છન્દો વિષેનું સદીક છન્દોડ્ડનુશાસન.
૪. કાવ્યશાસ્ત્ર : “અલકારચુક્રમણિ” અને “વિવેક” નામની ટીકાઓ સહિતનું, મમ્મટશાસ્ત્રીદિ આલંકારિકોના ગ્રન્થોના આધાર પર રચાયેલું કાવ્યાનુશાસન.
૫. તર્કશાસ્ત્રનો ગ્રન્થ નામે પ્રમાણીમાંસા.
૬. મહાકાવ્ય : દ્વાપર્ય અને કુમારપાલચરિત. આ અનુક્રમે ૨૦ તથા ૮ સર્ગનાં બે સંસ્કૃત-પ્રાકૃત ઇતિહાસકાવ્યો છે. બંનેમાં વ્યાકરણના નિયમો પણ સમાવ્યા છે.
૭. ચરિત્રગ્રન્થ : (૧) ત્રિપટીશતકાપુરુષચરિત. એના ૩૨,૦૦૦ શ્લોકોમાં ૬૩ જૈન નરોત્તમોની ચરિત્રગાથા છે. (૨) પરિશિષ્ટપર્વમા સામાન્ય હળર શ્લોકોનું આ છે. (૩) મહાવીરચરિત.
૮. પ્રકીર્ણ : યોગશાસ્ત્ર તથા સ્તોત્રો.

૩

હેમચન્દ્રાચાર્યનો સમય યોગ્ય રીતે જ હેમચુગ કહેવાયો છે. જેને દેવચન્દ્ર સરખા કવિપંડિતે “વિદ્યારૂપી સમુદ્રના મન્યનાર્થ પ્રયોગવાના મન્દરગિરિ” કહ્યા છે તેની પ્રલક્ષપરોક્ષ પ્રેરણાથી ગુજરાતમાં સને ૧૧૦૬થી ૧૧૭૩ના આશરે સાત દશકા દરમ્યાન વિવિધ પ્રકારનાં કવિરત્નો નીપજ્યાં અને ગ્રંથકર્તા, તેમના નામથી યુગ ઓળખાય એનાથી વધુ સ્વાભાવિક બીજું શું હોય આ વિષયમાં? એ સમય ગાળા દરમ્યાન ૧૧૩૦માં સિદ્ધરાજે માળવા છત્રું હતું. એ યાદગાર વિજયના અવસર સુધીમા તો પાટણ મહાન વિદ્યાધામ બની ચૂંચુ હતું. એ આખો સોલંકીયુગ જ એવો યશોભ્રમલ હતો કે ત્યારે “ગુજરાતના સર્વોચ્ચ પરાક્રમમાં તેમ એના વિદ્યાકામ પુરુષાર્થમાં મોટી ભરતી આવી હતી”. (ડૉ. ભો. જે. સાંડેસરા)

એ હેમચુગમાં આચાર્યશ્રીના જે શાદોપાસક શિષ્યો થયા તેમાં રામચન્દ્રસરિ એમના પદ્ધતર છે. આ કવિ જ્યસિદ્ધ સિદ્ધરાજ સરખા વિદ્યાપ્રેમી રાજવીના તરફથી ‘કવિ-કટારમલ્લ’નું બિરુદ પામ્યા હતા. તેમણે પોતાને (જે સોએ સો હવે તો મળતા નથી તેના) “પ્રગન્ધ શતકર્તા” તથા શબ્દ, ન્યાય ને કાવ્યના “વિદ્યાવેદી” કહ્યા છે. એ માત્ર સાદીસીધી હકીકતનું કથન છે. આ સરિછએ બીજા હેમ-શિષ્ય ગુણુચન્દ્રમણિની સાથે મળીને, દ્વાદશ-પ્રકારી રૂપકોનું આકલન જેમાં કરાવ્યું છે તે નાટ્યદર્પણ અને એમ જ કવિદ્વયે રમેલ છવાડિદ્યો વિષેનું દ્રવ્યાલંકાર એ તેમની મુખ્ય કૃતિઓ છે. તેમની આગવી રચનાઓમા અપ્રાપ્ત આ બે છે : કૌમુદી-મિત્રાણુંદ તથા નલવિલાસ. આમાંનું પહેલું નાટક દશાંક છે, બીજું સપ્તાંક. પહેલામાં નામ-સૂચિત બંને પાત્રોની કૌતુકરાગી કથા છે અને બીજામાં નગરાભનું ચરિત્ર કથાનક તરીકે સ્વીકારાયું છે.

અન્ય શિષ્યોમાં સૌથી અધિક ગણનાપાત્ર આ ત્રણ છે : ‘અનેકાર્થ કેરવાકર-કૌમુદી’કાર મહેન્દ્રસરિ; ‘કુમારવિહાર’ એ પ્રજાસ્તિકાવ્યનો રચનાર વર્ધમાનગણિ અને ‘ચન્દ્રલેખાવિજય’ નામે પ્રકરણ-રચનાનો કર્તા દેવચન્દ્ર.

લેખના આ ખંડના અન્તે જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ તથા બીજા મૂલ્યવાન આકરગ્રન્થોના આરંભ સંશોધક સ્વ. મોહનલાલ દ. દેસાઈનાં હેમચુગ વિષેના સારગર્ભ વાક્યો ઉતારીશું :

દંકાં એ જૈન શાસન માટે, વાક્ય માટે, અતિ વેલવ પ્રતાપ અને વિજયથી કેદીચમન હતો. તેની અસર સમગ્ર ગુજરાતના પર અનેક રીતે સ્પષ્ટમાં સહે તેવી થઈ છે. હેમચન્દ્રના નામ પ્રમાણે તેનો યુગ પણ હેમચય—સુવર્ણચય હતો અને બિરકાલ સુધી તેનો પ્રભાવ રહેશે. (પૃ. ૩૨૬)

૪

આ લેખમાં હવે જે સાહિત્યકારો તથા એમની કૃતિઓનો પરિચય અપાશે તે ઇસવી દસમી તેમ જ પછીના સૈકાઓના લેખકો, બહુધા પછના તો કોઈક ગણના, છે. તેમણે અપભ્રંશમાં ઝીમતી (“જૂની”) ગુજરાતીમાં અને ત્યાર પછીના કેટલાક સૈકાથી અર્વાચીન ગુજરાતીમાં સાહિત્યસર્જન કે શાસ્ત્રરચના કરી છે. સાહિત્યના પ્રકારો તેમણે ખેંચા એ કયા હતા? આનો જવાબ આમ કહીને અપાય કે ધર્મકથા ને કાવ્ય, રાસા ને પ્રમ-ધ, કેટલાક મુકાબલે ગૌણ પદ્યપ્રકારો; એવી સેવા તેમની મૂલ્યવાન સાહિત્યના રૂપે છે.

અપભ્રંશમાં ગણનાપાત્ર કૃતિઓ મુખ્યત્વે આટલી છે : રત્નમહેવકૃત હરિવંશ તથા પદ્મિન્યરિય (પદ્મચરિત્ર, રામકથા જૈન દષ્ટિએ), જેનું મ-અપૂર ૧૩,૦૦૦ શ્લોક છે તે મહાપુરાણ, પુણદ-તકૃત; અવિસ્સત-કહા, ધનપાલકૃત; અને યોગીન્દ્રદેવની આ ખે : ૧૦૫ દોહાનો યોગસાર તથા પરમાત્મપ્રકાશ.

૫

આર્ય સંસ્કૃતિની જૈન શાખાએ ગુજરાતી ભાષાને કરેલા પ્રદાનના કવિઓમાં શાલિભદ્ર તથા સોમ-સુન્દરથી, અને લાવણ્યસમય આદિથી માંડી સંખ્યાબંધ સમર્થ સાહિત્યસાધકો છે. એમાંના મુખ્યતમની લંબાણુભયે ઓછી-અધૂરી પણ નિરુપયોગી નહિ એવી પિછાન હવે કરાવીશું.

કવિ શાલિભદ્રસરિ વસ્તુપાલ-તેજપાલના સમયમાં થયા. તેમનું ૨૦૩ કડીનું કાવ્ય ‘ભરતેશ્વર-બાહુબલિરાસ’ નામનું છે. વીરસપ્રધાન ઓગ્રસ્વન્ત એ કાવ્યમાં ઋષભદેવજીના પુત્રો ભરત અને બાહુબલિ વચ્ચે પિતાના રાજ્ય માટે થયેલા વિગ્રહનું વર્ણન કરાયું છે. એ કાવ્ય ઇસવી ૧૧૮૫માં રચાયું હતું. એ સૈકો બારમો. તેરમા તથા ચૌદમા ઇસવીસન દરમ્યાન રચાયેલી નીચે લખી સાત પદ્ય કે ગદ્યની કૃતિઓ નોંધપાત્ર છે.

૧. મહેન્દ્રસરિનું નાયકના ગુણસંકીર્તનાત્મક જંણુસામિ-ચરિત્ર (૧૨૧૦).
૨. વસ્તુપાલના ધર્માચાર્ય વિજયસેનસરિકૃત સુવર્ણન-મય મધુર કાવ્ય રેવન્તગિરિરાસો (આશરે ૧૨૩૧).
૩. વિનયસુન્દરની સુન્દર કેમકે અલંકારાત્મક, (આશરે) ૧૨૬૬ના વર્ષની રચના નામે નેમિનાથ-ચતુષ્પદિકા. આ ગુજરાતીમાં લગભગ પહેલું જ બારમાસી કાવ્ય છે.
૪. અંબદેવસરિનો સમરારાસો (૧૩૧૫). આમાં એ સમયના મહાન સંધપતિ સમરસિંહનું ચરિત્રનિરૂપણ રૂઢી રીતે કર્યું છે.
૫. તરુણપ્રભસરિ (૧૩૫૫) સર્વપ્રથમ ગૂર્જર ગદ્યકાર છે. તેમના પ્રતિક્રમણુઆલાવળોધમાંની કથાઓનું ગદ્ય લાલિત્યમય છે, ઓગ્રસ્વી છે અને એ ઉભય ગુણે કરીને મનોગમ છે.
૬. ગૌતમસ્વામીરાસ (૧૩૫૬) ખંભાતમાં કવિ વિનયપ્રભનો રચેલો છે. એમાં આપણે એ કાવ્યના નાયક જે ગણધર ગૌતમ, તેમના અનેક સદ્ગુણોના વર્ણન નિમિત્તે કવિએ કરેલાં પ્રકૃતિનાં રમ્ય વર્ણનો, ગુજરાતીમાં પહેલાં જ, વાંચીએ છીએ.
૭. કુલમંડન (૧૩૬૪) પણ ગદ્યકાર હતા. તેમનો વ્યાકરણમય મુગ્ધાવબોધઔકિતક વિખ્યાત છે. એ બાળકોને ભાષા શીખવવાના પુસ્તકમાં સમગ્રતી આપતો ભાગ છે. એ ત્યારના સાદા ગુજરાતીમાં લખાયો છે.

૬

સોમસુન્દર (૧૩૭૪-૧૪૪૬), જ્યોત્ષ્ણ (વિજ્ઞાન આશરે ૧૪૦૬માં) અને માણિક્યસુન્દર (૧૪૨૨). આ દરેકે પદ્ય વા ગદ્યનું વાહન વાપરીને રસભર સાહિત્યે ઊગતી ગુજરાતીના ઉદયમાં રમરણીય ભાગ ભર્યો છે. એ પ્રમાણમાંના પહેલાના રચેલા નેમિનાથનવરસ-ફાગમાંનું વસન્તવર્ણન મનોહર છે. એ રસિક પંડિતનો આ ફાગ ત્રણ ખંડમાં ભાવિકજનોના મનરંજનાર્થ થયેલી ચિરંજીવ રચના છે.

જ્યોત્ષ્ણની સંસ્કૃત પદ્યકૃતિ જે પ્રબોધચિન્તામણિ, તેને જાણે નવસર્જન સમી રસ-રંમવતી પોતે એ જ નામે ગુજરાતી શ્રીતાઓને સુગમ કરી છે એનું અપર નામ છે ત્રિશુવનદીપકપ્રમ-ધ.

ધનકનકસમુદ્ધ, પૃથ્વીપીઠપ્રસિદ્ધ, અત્યન્ત રમણીય, સકલલોકરૂપકલ્પિત : ભક્તીભીષાનિવાસ, સરસ્વતીતણ્ડ આવાસ જનિતકુર્બંજીસ, સમજનોત્પાદિતસોજ...

આ ગદ્યનમૂના માણિક્યસુન્દરના પંચઉલ્લાસી પૃથ્વીચન્દ્રચરિત્રમાંથી છે. એ પહેલી સચિત્તર ગદ્યાત્મક ધર્મકથા છે. કતાંએ પોતે જ એને આપેલું ખીજુ નામ વાગિવલાસ છે. એ નામ, સહેજે સમજશે કે, એમાંના લોલવિલોલ અન્તર્ધમકવાળા લયે કરીને સાર્ય બને છે.

૭

અતુકાઓના જૈન કવિઓની કૃતિઓ યાદ કરીને જ સંતોષ માનવો પડશે. આશરે ૧૨૬૬માં વિજ્ઞાન વિનયચન્દ્રની રસદર્શ રચના નેમિનાથચતુષ્પદિકાની ખરી ખૂખી એ વાંચે જ સમજાયે તેવી છે. એવી જ રસીસી રચના નામે સિરિચૃષ્ણિભદ્રકાગ્ય છે. જિનપદ્યસરિની (૧૩૧૬-૪૪) એ રચના ધર્મલક્ષી તો પછી સસારચિત્ર તરીકે સુચાચ્ય છે. વિજ્ઞાન આશરે ૧૩૩૭-૪૬ માં, એ રાજશેખરના કાવ્ય નેમિનાથ કાગ્યમાં વસન્તખેલનનું સચન છે. એનાં વર્ણનો ત્યારે પ્રચલિત રૂઠ સૈલીનાં તો પછી ખરા કવિત્વની ચમકવાળાં છે.

૮

શતકો ૧૫મા-૧૭માના આપણા વિષયના સૌથી અગ્રિમ કવિઓ હતા સુપ્રસિદ્ધ વિમલ-પ્રબન્ધકાર લાવણ્યસમય (જન્મ ૧૪૬૫માં), ‘માધવકામકુંડલારાસ’ એ ૧૫૬૦ના અરસામાં થયા તે કુશલલાભનું કૌતુકરાગી શૈલીનું કાવ્યરત્ન છે. ૧૫૬૦થી ૧૬૨૦ દરમિયાન વિજ્ઞાન લોવા સમય છે તે નયસુંદરે સુકમાર ભાવો ને શબ્દલાલિત્યવાળા આ એ (છમાંની ચુખ્ય) રચનાઓ વડે સાહિત્યસમૃદ્ધિમાં વૃદ્ધિ કરી છે : રૂપચંદકુંવરરાસ તથા નલદમયન્તીરાસ. એવી જ વૃદ્ધિ આપણા સાહિત્યમાં અદ્વૈતરસિક ને બહુભાષી કહેવાય તેવો પ્રખ્યાત શીલવતીરાસ (૧૬૬૪) રચીને સુકવિ નેમિવિજયે કરી છે.

આ લેખ ધાર્યા કરનાં લાંબો થયો, તેથી અતિવિસ્તારભરે, ધસિવી સત્તરમા શતકની આખરના ઉપર્યુકા કવિ નેમિવિજયથી જ વિરમતું પડે છે. આ ઊણુપ માટે આશા છે કે વાચકો લેખકને ક્ષમાપનાનો અધિકારી ગણશે.

સંદર્ભ-સૂચિ : જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ (મો. ૬૦ દેશાઈ); ગુજરાત એન્ડ ઇટ્સ લિટરેચર (કે. માં મુનશી); સોલંકીયુગની શ્રી અને સંસ્કૃતિ (બો. જે. સોડસરા); ગુજરાતી સાહિત્યની રૂપરેખા (વિ. કે. વૈદ્ય)

‘ પારસીક પ્રકાશ ’ નામના ફારસી ભાષાના શબ્દકોશનો અને તે જ નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય

બેચરદાસ જીવરાજ દોશી

આ નાના નિબંધમાં ‘ પારસીક પ્રકાશ ’ નામના ફારસી-પારસીક-ભાષાના એક શબ્દકોશનો તથા તે જ નામના ફારસી ભાષાના વ્યાકરણનો પરિચય કરાવવાનો છે.

કોશકૃતિનો પ્રેરક અકબર આદશાદ છે અને કોશનાં કર્તા વિદ્યારી કૃષ્ણદાસ મિશ્ર નામે કોઈ બ્રાહ્મણ પંડિત છે.

કોશના પ્રારંભમાં કે અંતમાં કોશકારે પોતાના નામોદ્દેશ્ય સિવાય કોઈ વિશેષ પરિચય આપેલ નથી.

અંતકાર શરૂઆતમાં જ જેની ઉપાસના અકબર કરતાં ઘણો તે સૂર્યની સ્તુતિ કરે છે અને અકબર આદશાદની સભાના પ્રાગ પંડિતોને પ્રભોદ આપનારો એવો આ કોશ બનાવે છે એમ જણાવે છે.

શ્રીસૂર્યાય નમો વિધાય વિધિવત્ સુષો(ધ્યા)ય ચિત્તં રતૌ,

દિવ્યાનામિવ પારસીકવચસાં કુર્વે પ્રકાશ નવમ્ ।

સમ્રાટ્ શાહ જલ્લલીન્દ્રસદસિ પ્રાક્ષમ્મોદપ્રદમ્,

વાચધ્વાન્તમિવાપહન્તુ પઠિતા (પૈઠનાં) પૂષાઽઽતરસ્થં (ધાઽઽન્તરસ્થં) તમઃ ॥ ૧ ॥

અકબરનું નામ જલાલુદ્દીન છે. તેનું સંસ્કૃત દોળવાળું નામ ‘ જલ્લલીન્દ્ર ’ એમ કોશકારે કહેપેલ છે.

૧ ‘ સુધાય ’ પદને લીધે ખટોલંગ એકું લાગે છે. સુધાય એટલે સમ્યક્ પૂજા—સારી રીતે ધરીને—રવિમાં ચિત્તને વિચર કરીને—શ્વિનું સારી રીતે ધ્યાન કરીને.

૨ () આવા નિશાનમાં ઝુકેલો પાઠ લેખકે કહેપેલ છે.

બીજા અને ત્રીજા પદમાં ગ્રંથકાર અકબરશાહને ‘બ્રહ્મ’ સાથે સરખાવે છે. તથા ગોપાલસુત શ્રીકૃષ્ણ વિષ્ણુ સાથે પણ સરખાવતાં અકબરશાહને ગોબ્રાહ્મણપ્રતિપાલકરૂપે વર્ણવે છે અને કહે છે કે જે યવન વંશ, ગાય અને વિપ્રોનો સદા અભિભવ જ કરતો આવેલ છે તે જ વંશમાં આ અકબરશાહ ગોબ્રાહ્મણના પ્રતિપાલક રૂપે જન્મેલ છે, એ વિશેષ આશ્ચર્યકારી ઘટના છે.

પાંચમા શ્લોકમાં “વિષ્ણીયતે સ્વભોષાર્થમ્” એમ કહીને પ્રસ્તુત કોશ તેમજ પોતાના બોધ માટે નિર્મલ છે એમ સૂચવે છે. અને સાથે જણાવે છે કે સંસ્કૃતના શબ્દો આપીને તેના સમાનાર્થક કેટલાક પારસીક—ફારસી—શબ્દોનો આ સમૂહ છે.

જે લોકો ફારસી ભાષાના સમુદ્ધમાં અવગાહન કરવા હમ્મછતા હોય તેવા લોકોને ખ્યાનમાં રાખીને કૃષ્ણદાસ આ કોશરૂપ નાની હોડીને રચે છે એમ છઠ્ઠા શ્લોકમાં કહે છે અને સાતમા શ્લોકમાં એમ જણાવે છે કે—

“પોતે ફારસી શાસ્ત્રોને ભણેલ નથી, માત્ર સાંભળી સાંભળીને જ આ કોશ રચેલ છે તેથી આ રચનામાં જે કોઈ ન્યૂનતા વા વધારે પડતું આવી ગયું હોય તેને ફારસી વિદ્વાનો દરૂબર કરશે એવી નમ્ર વિનંતિ છે.”

સંસ્કૃત ભાષાના અતિપ્રાચીન અને પ્રસિદ્ધ અમરકોશમાં શબ્દોને બતાવવા પ્રથમ કાંડમાં જેમ સ્વર્ગવર્ગ, વ્યોમવર્ગ, દિગ્વર્ગ, કાલવર્ગ, નાટ્યવર્ગ, પાતાલભોગિવર્ગ, નરકવર્ગ, વારિવર્ગ આમ વર્ગોને યોજેલા છે તથા બીજા કાંડમાં મનુષ્યવર્ગ, બ્રહ્મવર્ગ, ક્ષત્રિયવર્ગ, વૈશ્યવર્ગ, શૂદ્રવર્ગ વગેરે અનેક વર્ગોને પાડેલા છે અને છેડે ત્રીજા કાંડમાં પ્રથમ વિશેષ્યનિઘ્વર્ગ પછી નાનાર્થવર્ગ યોજેલ છે તેમ બરાબર ક્રમને અનુસરીને ગ્રંથકાર કૃષ્ણદાસે આ ફારસી કોશમાં પ્રથમ સ્વર્ગવર્ગ, વ્યોમવર્ગ, દિગ્વર્ગ, કાલવર્ગ, નાટ્યવર્ગ, પાતાલવર્ગ, વારિવર્ગ, મનુષ્યવર્ગ, ક્ષત્રિયવર્ગ, વૈશ્યવર્ગ, શૂદ્રવર્ગ (શબ્દવર્ગ) વિશેષ્યનિઘ્વર્ગ નથા નાનાર્થવર્ગ વર્ગો યોજેલા છે. આ કોશમાં કાંઈનો વિભાગ નથી, માત્ર વર્ગોનો વિભાગ છે.

સ્વર્ગવર્ગની પ્રારંભ ‘સૂર્ય’ શબ્દથી કરેલ છે. “શ્રીસૂર્ય ઉક્ત આસાવઃ” (શ્લોક ૮) સૂર્ય માટે ‘ઔસાવ’ શબ્દ પારસીક—ફારસી—ભાષામાં છે. આડુ ફારસી ભાષામાં ‘આફતાવ’ શબ્દ પ્રચલિત છે.

આ પછી “અપ્સરઃસુ પરી જ્ઞયા” (શ્લોક ૧૧) એટલે અપ્સરા માટે પરી. “આતદાસ્તુ મન્વેદ્ વહ્ની” એટલે અગ્નિ માટે આતદા—આતિશ—સંસ્કૃત દૃતાશ. “પોદાયઃ (હોદાયઃ) સ્થાન્ પરમેશ્વરઃ” (શ્લોક ૯) પરમેશ્વર માટે હોદાય—હુદા—આવા શબ્દો સ્વર્ગવર્ગમાં ૧૯ શ્લોક સુધી આવેલ છે. છેડાના ઓગણીસમા શ્લોકમાં “જાતે સરમા મન્વેત્ ગરમા નૂપ્મમાત્રે પ્રકીર્તિતઃ”—અર્થાત્ શીત એટલે સરમા—સરમા અને ઉષ્ણ એટલે ગરમા—ગરમા.

વ્યોમવર્ગનો આરંભ “આસ્માન્ વ્યોમનિ પ્રોક્તમ્” (શ્લોક ૨૦)થી થાય છે. આસ્માન એટલે જ્યોમ આકાશ.

કાલવર્ગના પ્રારંભમાં “સંવત્સરેષુ સાઠઃ સ્યાત્ પ્રલયે ક્યાત્ ક્યામતિઃ” । સાલ એટલે વરસ અને પ્રલયકાળ એટલે ક્યામતિ—ક્ષિપામત.

૩ કોશની પોથીમાં જેવા ફારસી શબ્દો આપેલા છે તેવા જ અહીં નોંધેલા છે.

પ્રથમ કોશનો શબ્દ, પછી ફારસીનો શુદ્ધ શબ્દ બતાવેલ છે. આ બન્ને શબ્દો નાગરી અક્ષરમાં મુકેલા છે.

ગુજરાત યુનિવર્સિટીના ફારસીના પ્રધાન અધ્યાપક શ્રી હોડુમાઈ નાચિકે ફારસીના શુદ્ધ શબ્દો બતાવેલા છે તે માટે લેખક તેમનો આભારી છે.

નાત્યવર્ગમાં “નગરહ પઢે, મેયો નફીર: પરિકાર્તિત:” (શ્લોક ૪૪) “ઢોલ અર્થમાં નગરહ-નકારહ-નમારું અને બુંગળ-બેરી અર્થમાં નફીર.”

આ ઉપરાંત—

“શક્કાસલ મવેત્ સ્નેહે” (શ્લોક ૫૦) રોહ-શક્કાસ-પ્રસલ્લસ. “આરયૂ સ્યાત્ મનોરથે” (શ્લોક ૫૦)-મનોરથ-આરયૂ. “બારીકસલ મવેત્ સુસ્મે” (શ્લોક ૪૯) સક્ષમ-બારીક. “વેરે સ્યાત્ દુષ્મનીતિ ચ” (શ્લોક ૪૮) વૈર-દુષ્મની. “મેહર સ્યાત્ કરુણાયામ્” (શ્લોક ૪૫) ક્રુણ્ણા-મેહર-મેહૂર વગેરે અનેક શબ્દો નાત્યવર્ગમાં આપેલા છે.

આ પછી પાતાલ વર્ગમાં—

“અસ્ફલ: સ્યાચ્ પાતાલે” (શ્લોક ૫૪) પાતાળ-અસ્ફલ.

“નરકે દોઝકં મવેત્” (શ્લોક ૫૬) નરક-દોઝક-દોઝલ.

“નારકેયુ ચ દોઝકી” (શ્લોક ૫૬) નારકી-દોઝલ્લી.

“અલ્મસલ મવેત્ દુ:સે” (શ્લોક ૫૭) દુ:ખ-અલમ.

“રાહત: સુલ ડખ્યત” (શ્લોક ૫૭) સુખ-રાહત.

કોશકારે નરકવર્ગને પાતાલવર્ગમાં ભેળવી દીધેલ છે; ત્યારે અમરકોશમાં એ બંને વર્ગો જુદા જુદા છે.

આ પછી વારિવર્ગ—

“દરિયા સ્યાત્ સમુદ્રેયુ” (શ્લોક ૫૭) સમુદ્ર-દરિયા-દરિયો.

“મૌઝલુ તરજે” (શ્લોક ૫૮) તરંગ-મૌઝ-સમુદ્રનાં મોળં.

“કૂલે કિનાર:” (શ્લોક ૫૮) કૂલ-કાંઠો-કિનારો-કિનારહ.

“આવ સ્યાત્ અવ્નુ” (શ્લોક ૫૮) આવ-પાણી-(સંસ્કૃત) અપ.

“હૌદસ્તુ પુષ્કરિણ્યામ્” (શ્લોક ૬૩) પુષ્કરિણી-હૌદ-હૌઝ.

વારિવર્ગ પછી મનુષ્યવર્ગ—

“જમીન્ ભૂમૌ” (શ્લોક ૬૫) ભૂમિ-જમીન્.

“નગરે શહર:” (શ્લોક ૭૫) નગર-શહર-શહૂર.

“પત્તન શૈઝ” (શ્લોક ૭૫) પત્તન-પાટણ-શૈઝ-અશ્વમર્ગ વગેરે.

“દેશે વિલાયત:” (શ્લોક ૭૮) દેશ-વિલાયત.

“હરમ: માગિનીઝીયુ, ધર્મપત્ન્યાં તુ ઔરતિ” (શ્લોક ૮૩) બાગીદાર-સહચારી સ્ત્રી-હરમ, ધર્મપત્ની-ઔરતિ-ઔરત.

“ફાહિશ: વેષ્યાયામ્” (શ્લોક ૮૪) વેશ્યા-ફાહિશ-ફાહિશ.

“કુદિન્યાં દલાલ્પહ” (શ્લોક ૮૪) દલાલ્પહ-દલાલહ-કુદાણી સ્ત્રી-દલાલ સ્ત્રી.

“ટૂઢે મવેત્ પીર:” (શ્લોક ૯૪) ટૂઢ-પીર.

“બેહુલો મૂઝિતે” (શ્લોક ૧૦૦) મૂઝિત-બેહુલ-બેહોશ.

“હુકહ સ્યાત્ સમ્પુટે” (શ્લોક ૧૧૬) સંપુટ-હુકહ-હૂક-ખટન.

“આયનહ દર્પને તુ” (શ્લોક ૧૧૬) દર્પણ-આયનહ-આયિનહ-આયના. એમ અનેકાનેક શબ્દો આપેલા છે.

૨૧૨ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્ધ

કોશકારે બ્રહ્મવર્ગ અને ક્ષત્રિયવર્ગ એમ બે શુદ્ધ વર્ગ કર્યા જણાતા નથી પણ ક્ષત્રિયવર્ગમાં બનેને સમાવેલા લાગે છે; અથવા પોથી લખનાર મથાળું લખવું ચૂકી ગયો હોય.

“દાનિસ્મંદસ્તુ પઞ્ચદતે” (શ્લોક ૧૧૭) પંડિત-દાનિસ્મંદ-દાનિશ્મંદ.

“મ્મુલ્લાન આચાર્યઃ” (શ્લોક ૧૧૭) આચાર્ય-મ્મુલ્લાન-મુલ્લા.

“આષોદ ઉપાધ્યાયે” (શ્લોક ૧૧૭) ઉપાધ્યાય-આષોદ-આલોદ-આલ્દ.

“શાગિર્દઃ શિષ્યસંયે” (શ્લોક ૧૧૮) શિષ્ય-શાગિર્દ.

“સમાયા મચ્છિસઃ” (શ્લોક ૧૧૯) સભા-મચ્છિસ-મજ્જલિસ.

“મન્નપાટે પાતેહહ” (શ્લોક ૧૨૦) મંત્રપાટ-પાતેહહ-પાતિહહ.

“કલિમા મૂલમન્ત્રે” (શ્લોક ૧૧૯) મૂલમંત્ર-કલિમા-કલિમહ-કલ્મો.

“અમ્યુચાને ચ તાઝીમઃ” (શ્લોક ૧૨૧) આદર માટે બોલા થવું-તાઝીમ-તાઝીમી.

“લામોષી મૌન ડચ્ચતે” (શ્લોક ૧૨૨) મૌન-લામોષી.

“અતિક્રમે જિઆદતી સ્યાત્” (શ્લોક ૧૨૩) અતિક્રમ-અભાત્કાર-જિઆદતી-જિયાદતી.

“મોલ્હિદઃ સ્યાત્ તુ પાણ્ડે” (શ્લોક ૧૨૬) પાણ્ડ-મત-મોલ્હિદ-મુલ્હિદ.

“યતૌ તુ દરવેશઃ સ્યાત્” (શ્લોક ૧૨૬) યતિ-દરવેશ.

“ન્યાઝબંદી અભિવાદને” (શ્લોક ૧૨૪) અભિવાદન-ન્યાઝબંદી.

“દહાન્તે તુ દલેલી સ્યાત્” (શ્લોક ૧૨૪) દહાંત-દલેલી-દલીલ.

“આમિકઃ તાપસે ભવેત્” (શ્લોક ૧૨૫) તાપસ-આમિક-આલેમ. (અહીં આલિમઃ પાઠ હોવો જોઈએ.)

આ વર્ગમાં શાહોના વિભાગ અંગે વિચારતાં જણાય છે કે ૧૨૮ શ્લોક સુધી બ્રહ્મવર્ગ આલે છે અને પછી ‘પાતશાહ’ શબ્દની શરૂઆત થતાં ૧૨૯મા શ્લોકથી ક્ષત્રિયવર્ગનો આરંભ થાય છે. બ્રહ્મવર્ગના છેલ્લા શ્લોકમાં ‘ગુરુ’ અર્થનો ‘વૌસ્ત’ શબ્દ જણાવેલ છે.

ક્ષત્રિયવર્ગનો આરંભ—

“પાતશાહસ્તુ રૂપે યોક્તઃ સુલ્તાનસ્તુ તતોડધિકે ।

ચાહાન્દાહી તુપાઘીસે વજીરો મન્નિગિ સ્મૃતઃ ॥” (શ્લોક ૧૨૯)

૧ અરબી તથા ફારસી શબ્દોને સંસ્કૃત તથા પ્રાકૃતનો ઢોળ ચઢાવવાની રીત થઈ બૂના વખતથી પ્રચલિત છે. પાણિનીય બ્યાકરણમાં તથા મહાભારતમાં અને અન્યકોશ વગેરે કોશોમાં પણ એવા ઢોળ ચઢાવેલા શબ્દો ઘણાં જ છે.

સંસ્કૃત તથા પ્રાકૃત ઢોળ

અરબી કે ફારસી શબ્દ

૧ તુરુખ

તુર્ક

વનાયુજ-વનાયુજે જાતાઃ વનાયુજા

(અહીં ‘વનાયુજ’ શબ્દ કોઈ ફારસી શબ્દનું

સંસ્કૃત રૂપાંતર છે.)

૨ પારસીક

(અહીં પારસીક શબ્દ કોઈ-કદાચ ‘ફારસી’—

ફારસી શબ્દનું સંસ્કૃત રૂપાંતર છે.)

૩ સાહિ

ચાહ

૪ સાહાનુસાહિ

ચાહન્દાહી

૫ સાહાનુસાહિ (પ્રાકૃત)

‘પારસીક પ્રકાશ’ નામના ફારસી ભાષાના શબ્દકોશનો અને આકરણનો પરિચય : ૨૧૩

૪૫-૨૧મ-વાતસાહ-પાદસાહ-વાદસાહ. તેથી મોટો સુલ્તાન. શાહાનુશાહી-રાજાઓનો રાજા-શહેનશાહ. મંત્રી-ચઝીર. આ પછી ક્ષત્રિય વર્ગમાં જ આવે છે—

“દોસ્ત મિત્રે” (શ્લોક ૧૩૫) મિત્ર-દોસ્ત.

“બહૂનાં યવનાના યઃ પ્રયુઃ ષાળઃ સ કમ્પ્યતે ।

નવાવસ્તુ સ ઇવોક્તો મીઆ સ્યાત્ યવનોત્તમે ॥” (શ્લોક ૧૩૨)

ધણા યવનોનો જે પ્રભુ-સ્વામી-તેને ષાળ-સ્રાન-કહેવાય અને નવાન-નૌવાન પથ્ય તેને જ ગણાય તથા જે યવન ઉત્તમ હોય તેને મીઆ-કહેવાય-વર્તમાનમાં જેને મિયાં કહે છે.

તથા—

“યઃ સર્વગુણસમ્પન્નઃ સર્વશાસ્ત્રાર્થકોવિદઃ ।

જ્ઞાનોપદેશ સર્વેષા સ નાહ હક્ષરતઃ સ્મૃતઃ ॥ (શ્લોક ૧૩૩)

જે સર્વગુણસમ્પન્ન છે, સર્વશાસ્ત્રોના અર્થમાં કુશળ છે, અને સર્વને જ્ઞાનનો ઉપદેશક છે તેને ‘હક્ષરત’ કહેવાય. અહીં મૂળ શ્લોકમાં ‘સ નાહ હક્ષરત’ શબ્દ અતાવેલો છે ને ઉપરથી ૨૫૪ અર્થ સમજાતો નથી. કાંઈ અશુદ્ધ હોય એમ જણાય છે. અહીં આ વર્ગમાં આવા અનેકાનેક શબ્દો અતાવેલા છે.

હવે પછી વૈશ્યવર્ગ—

વાર્યુ નાના મહેયુસ્તે યે વ્યાપારકરા નરાઃ ।

સૌદા તત્કર્મણિ પ્રોક્તા વક્ષાલઃ સ્યાન્ વણિગજને ॥ (શ્લોક ૧૬૦)

અનેક જનના વ્યવહાર કરનારા ત્રોકોને ખાટે વાર્યુ.

વ્યાપાર-વ્યવહાર-સૌદા.

વાણિયા-વક્ષાલ-વક્ષાલ.

આજીવિકા-વર્તન-તોજગાર.

ખેતી-ઝિરાયત (શ્લોક ૧૬૧)

કુશીદક-આજ-કર્મ (શ્લોક ૧૬૨)

ધર્મ-ગર્હ-મંદમ-(શ્લોક ૧૬૪)

અથા-નપુદ-નપુદ

તલ-કુબિદ-કુંબિદ-(શ્લોક ૧૬૫)

શેર્શ-બંસુ-બુશ-પૂસ્ત

સદ-રસોયો-વાવચી-વાવચી-(શ્લોક ૧૬૬) ભાષામાં ‘બગચી’ શબ્દ જાણીતો છે એટલે

‘વાવચી’ પાડેને બદલે વાવચી પાડ સંભવી શકે.

ચુલો-દેગદાન-(શ્લોક ૧૬૭) દેગ એટલે દેગડો, જેના ઉપર દેગડો ચડાવાય તે દેગદાન.

“યે સ્યુસ્તત્ર ચ સામન્તાસ્તે સામ્યમ્ શતિ સ્મૃતાઃ ।

તેર્વાં તુ નૃપતિઃ સાહ્યુનાસાધિરિતિ ચ શ્રુતઃ” ॥ (ચિનદેવકૃત કાલક કથા)

એમકે; “વર્ણી શુક્” ૪૧૧/૧૦૩૧ ઇ.સ. ૧૦૩૧.

પાણિનીય આકરણમાં વર્ણ્ય (હાલ જનનો) વગેરે કેટલાક શબ્દો નહી, પરંતુ, આમ વા નગર વગેરેનાં વાચક તરીકે જાણીતો નિર્દેશ છે તે બધા લોકિક શબ્દોને પાણિનિએ સંસ્કૃતનો રોજ ચકાવેલ છે.

૨૧૪ : કિંદિ અહાવીર જૈન વિચારણા સુવર્ણઅહોરસવ અ-શ

થાળી-દેગ

કુંભ-ધડો-કુજહ-કૂજો-(શ્લોક ૧૬૮)

સુંઝ-જંજવીલ-(શ્લોક ૧૭૦)-જંજર ચાલુ શબ્દ છે.

લવણ-નમક-(શ્લોક ૧૭૧)

સાકર-શાકર

મંડ-રસ-સોધિ-(શ્લોક ૧૭૪)-સેરવો ચાલુ શબ્દ છે.

માખણ-મશકલ-મસ્કહ.

તૃપ્તિ-સેરો-(શ્લોક ૧૭૬)

તળુ-શરીર-બદન-(શ્લોક ૧૯૦)

શ્લોક ૨૦૦થી ૫૪૧ના શ્લોકોમાં ૮૫૬ શ્લોક-૨૬-વર્ગનો આરંભ—

માલાકાર-માળી-માગવાન

વણનારો-વાફદહ-વાફંદહ

સ્થપતિ-મેયમાર

તુણનારો-દર્જી

રંગાટવ-રંગારો-રંગરેજ.

ચમાર-કફંદોજ-કફૂડોજ.

છત્તાર-આહંગર.

સોની-જર્ગર-જરગર

તાંબાનું કામ કરનાર-મિસગર.

નાપિત-હજામ.

બદલ-સુનાર-કુરોટ્ટર-દરોટગર.

રજક-ધોળી-ગજાર-ગાજુર.

શૌક-લખ્માર.

બનદુગર-બાજીગર.

ગાયત્રી કરનાર-ગોચંદહ.

વાગું વચાનાર-સાન્દહ.

આમ ૨૧૧ શ્લોક સુધીમાં શબ્દવર્ગ પૂરો થાય છે. આ પછી ૨૪૮ શ્લોક સુધીમાં પરચુરણ શબ્દ આવેલા છે. અમરકોશમાં આ માટે ‘સંકીર્ણવર્ગ’ નામ છે.

મહાશય-લુણક-લુઝર્ગ (શ્લોક ૨૧૨)

સુંહદ્ય-વિલાવર.

નિપુણ-દાના.

મહાઉઘાંગ કરનાર-તરદટ્ટદ.

આયુર્માન-અમરદક્ષ-અમરદરાજ.

કુર્મનસ્-વિલગીર.

ખ્યાત-અસિદ્ધ-મશાહર.

મશુ-સાહિવ.

સમૃદ્ધ-આવાદાન્.
 વ્યસનમ-આશિક-આશક-આસકત.
 વ્યાકુલ-પરેશાન.
 ફળદ્રી-મોપિલ્લસ-મુફલિશ.
 સુંદર-મહૂબ-મહૂબ.
 અધમ-બદ.
 મોધ-નકામું-બેફાયદહ.
 મુખ્ય-સ્મૃતિકાર-ઇમામ-ઈમામ.
 અથવા નિભાજના કાર્થમાં અત્રેસર-ઇમામ-ઈમામ.

૨૪૮મા શ્લોક પછીના નવ શ્લોકોમાં કેટલાક વિશેષાનિર્મ શબ્દો તથા અનેકાર્થી શબ્દો જણાવેલા છે.

નાનાર્થ શબ્દો—

“શાન્તસુ વૃણશાન્તાયામ્ પથોઃ શુક્લે પ્રકીર્તિતઃ” (શ્લોક ૨૫૧)

૧ શાન્ત એટલે શુભની શાખા

૨ પથનું શિગડું

“ફેરંગઃ કમ્યતે તઙ્ગૈઃ કુદ્-વેશવિરોધયોઃ” (શ્લોક ૨૫૧)

૧ ફેરંગ-કુદ

૨ ફેરંગ-એક દેશ-ફિરંગીનો મુલક.

“કમર કટૌ ચ ચન્દ્રે ચ” (શ્લોક ૨૫૬)

૧ કમર-કટિ-કડ.

૨ કમર-ચંદ્ર

આ રીતે આ આખો કોશ ૨૫૭ શ્લોકોમાં પૂરો થાય છે. આરંભથી તે અંત સુધીના આ તેના શ્લોક નંબરો સ્પષ્ટ છે. વચ્ચે નંબરો લખવામાં પોથીલેખકની જૂલ લાગે છે. એટલે શ્લોકો કુલ ૨૫૭ નહિ પણ ૨૫૫ છે. કોશ પૂરો થતાં પુરિષકામાં લખેલું છે કે—

“હતિ શ્રીમહીમહેન્દ્રશ્રીમદ્બકવરશાહકારિતે વિહારીકૃષ્ણદાસમિશ્રકૃતે પારસીપ્રકાશે શબ્દાર્થ-કોશપ્રકરણમ્.”

આ પછી આ ગ્રંથકારે જ પારસીપ્રકાશ નામથી^૧ પારસી-ફારસી-ભાષાનું વ્યાકરણ રચેલ છે.

૧ પ્રસ્તુત કોશ જેવો જ કોઈ બીજો પારસીક કોશ હોવો એક એ, એનું પ્રમાણ મળી આવેલ છે.

બીજા સ્થાનમાં શ્રીનિખલસુદિ નામે એક નૈનાચાર્ય થયેલ છે. દિલ્હીના બાદશાહ અલાઉદ્દીનની ગાદીએ આવેલા મહમૂદશાહ બાદશાહની સાથે તેમને વિરોધ પરિચય હતો. તેઓ ધર્મરત્નદંડી વૃદ્ધિ આદે એ પાદશાહના હરબારમાં જતા આવતા. તેમણે ફારસી ભાષામાં જ શ્રીનિખલસુદિ લગવાનું એક સત્તવન બનાવેલ છે. તેની પહેલી કડી આ છે

“અજ્ઞાણિ સુરા હ કોમ્બર સહિવાનું તું મરા સ્થાન”

હુનાંયક સમવાનહ હુરમારહ વુધ કિરા ન મ્હં ॥”

આ સત્તવનની વ્યાખ્યામાં પારસીકોશના અવતરણ આવેલ છે, તે આ પ્રમાણે છે :

“આલેવો મસુબારદુ કલમયુર્મત્તિઃ સુરારગાવનં

નૂવે સ્વાલ્ રસકુર્નૈયશ્વ હથમુ રુદિસ્તાદા કાશ્શ” ઇત્યાદિ.

૨૧૧ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ મન્થ

તેમાં સંસ્કૃતની પેઠે નામવિભક્તિઓ, ધાતુવિભક્તિઓ તથા ધાતુ વગેરે કદ્દપીને તેમની સાધના માટે સૂત્રો અને ઘૃતિ તથા ઉદાહરણો વગેરે સચિત્તર સમગ્રવેલ છે.

સૂત્રોની નમૂનો—

પારસીકાન્ત્ સેર્લુક્ ॥ ૧ ॥

एकस्य यक् ॥ २ ॥

द्वेः वृः ॥ ૩ ॥

त्रेः से ॥ ૪ ॥

चतुरशब्दस्य चहार चार ॥ ૫ ॥

પ્રત્યાદિ અનેક સૂત્રો રચેલાં છે.

વ્યાકરણના આ પ્રથમ પ્રકરણનું નામ સંખ્યાશબ્દનિર્ણય છે.

બીજા પ્રકરણનું નામ શબ્દપ્રકરણ છે. તેમાં નામનાં ૩૫૦ સંસ્કૃતની ૮૭૯ સાધી ખતાવેલાં છે.

સૂત્રો—

ઉદાહરણ—

સેર્લુક્ ॥ ૧ ॥

મર્દ

જસો હા ॥ ૨ ॥

મર્દદા

દ્વિતીયાયાઃ षष्ठयाश्च रा ॥ ૩ ॥

મર્દરા

તૃતીયાયા વા ॥ ૪ ॥

વામર્દ

આમ અનેક સૂત્રો રચીને કારસી ભાષાનાં નામનાં ૩૫૦ને ઉદાહરણો સાથે સાધી ખતાવેલ છે, આ પછી આ પ્રકરણમાં છેલ્લી ૮૮૧કત સર્વાદિ નામોને લગતી આપેલ છે. આ પછી અવ્યયોનું પ્રકરણ ખતાવેલ છે.

અવ્યયોનાં મૂત્રો—

हमरा सहायें ।

सही सत्यायें ।

हमी हमीन् एवायें ।

चि किमयें ।

बाद बादज पश्चादयें ।

निमान नित्यकर्मणि ।

गनीमत धर्मपूर्वकवस्तुल्लभे ।

આ રીતે ગ્રંથકારે કેટલાક અવિદ્ય અવ્યયોનો સંગ્રહ કરેલ છે. આ પ્રકરણ પૂરું થયા પછી કારક પ્રકરણ, સમાસ પ્રકરણ, તદ્દિત પ્રકરણ અને છેલ્લું આખ્યાત પ્રકરણ આપેલ છે. વ્યાકરણના આ આખ્યાત ગ્રંથમાં ગ્રંથકાર ઉદાહરણોમાં બીજા બીજા ઉદાહરણો સાથે વારંવાર અકબર આદર્શાસનો ઉલ્લેખ કરતો રહે છે.

આ ઉપરથી બાણી સંક્રાંતિ એમ છે કે બીજા પક્ષ કોઈ પારસીક કોશ જરૂર હોવો જોઈએ. તે આખ્યાતમાં બીજું પક્ષ અવતરણ છે (જુઓ જૈન સાહિત્ય સંશોધક ખંડ ૩ અંક ૧ પૃષ્ઠ ૨૧૫થી.)

આ સત્ત્વનની પાંચમી કદીની આખ્યાતમાં અરબી રહમાન શબ્દને રહમાણુ રૂપે લખેલ છે અને સંસ્કૃતમાં 'રહ' ઉપરથી તેની ન્યુત્પત્તિ ખતાવવામાં આવેલ છે રહતિ-ત્યજતિ-રાગદેષી રહિ રહ + અ + માણ + સ્ = રહમાણઃ આ રીતે અરબી શબ્દને સંસ્કૃતનો કોઈ અકાવચમાં આવેલ છે

તદ્વિત પ્રકરણમાં—

૧ શાહસ્ય અપત્યં શાહયાદહ્ ।

અહીં અપત્ય અર્થે ખોટું ‘યાદહ્’ પ્રત્યય છે.

લાનસ્ય અપત્યં લાનયાદહ્ ।

અશીલસ્ય અપત્યં અશીલયાદહ્ ।

અશીલ-અસીલ એટલે કુલીન, ‘અસલ’ કે ‘અસીલ’ શબ્દો ભાષામાં પ્રચલિત છે. આ પ્રકરણમાં અપત્ય અર્થનો પ્રત્યય પહેલાં બતાવેલ છે. પછી જાત અર્થવાળો પ્રત્યય—

૨ કાબુલે જાતઃ કાબુલી ।

આરબે જાતઃ આરબી ।

ચીને જાતઃ ચીની ।

પ્રયુક્ત અર્થે સ્ત્રયક પ્રત્યય—

૩ મહમ્મદેન પ્રયુક્તે મહમ્મદા ।

બાવપણું બોધક પ્રત્યય—

મુસુલમાનસ્ય માવઃ મુસુલમાની

કાફિરી ।

અરિન અર્થેદ્વાતક ‘સ્તાન્’ પ્રત્યય—

૪ ગુલં વિચયતે અસ્ય ગુલિસ્તાન્ ।

હિન્દુસ્તાન ।

વાગિસ્તાન । કચિદ્ દ્વકારાગમઃ ।

દ્વદર્થ સ્ત્રયક ‘અળ્’ પ્રત્યય—

૫ અકબરસ્ય અયમ્ અકબરી ।

‘તન્ કરોતિ’ અર્થનો અળ્ પ્રત્યય—

અળિ પૂર્વસ્વરસ્ય આકારઃ મધ્યમસ્વરસ્ય દ્વકારો વક્તવ્યઃ—‘અણ્’ લાગતાં પૂર્વના સ્વરનો આકાર થાય છે અને મધ્યમ સ્વરને ઇકાર થાય છે.

અદલં કરોતિ इति आदिलः ।

જુલ્મં કરોતિ જાલિમઃ ।

દુકમં કરોતિ દુકિમઃ । ઇત્યાદિ.

આદિલ વગેરે પ્રયોગોમાં તન્ કરોતિ અર્થનો અળ્ પ્રત્યય છે.

આ રીતે તદ્વિત પ્રકરણમાં અનેક પ્રત્યયોનું વિધાન કરેલ છે આ પ્રકરણમાં અંતે ગુનાહં કૃતવાન્ ગુનાહગાર-ગાર પ્રયય । ‘સમૂહ’ અર્થનો ટાત પ્રત્યય-ચમાદાત્ વગેરે. તન્ સાષયતિ અર્થનો ‘મ્’ પ્રત્યય-ચર્ગર્, સિતમગર વગેરે

તન્ વિશ્રીણાતિ અર્થનો ‘ફરોશ’ પ્રત્યય—

સબુજી વિશ્રીણાતિ इति सबुजीफरोश वगैरे.

તન્ ધારયતિ અર્થનો ‘દાન્’ પ્રત્યય—

નિમકં ધારયતિ निमकदान्, अयनकदान् वगैरे.

તરાય્ પ્રત્યય-સંગતરાય્, કુતતરાય્ વગેરે.

અલ્પ અર્થનો ચહ્ પ્રત્યય-સિંદૂક + ચહ્ = સિંદૂકચહ્, દેગચહ્ વગેરે.

નિંદા અર્થનો 'ક' પ્રત્યય- ચનક, રિંદક.

પ્રકર્ષ અર્થનો 'તર' પ્રત્યય—

અતિશયેન દેરૂં દેરતરૂં લૂલતરૂં, અદતરૂં વગેરે.

આ પંક્તી આખ્યાત પ્રકરણમાં ક્રિયાપદોનાં રૂપો સંસ્કૃતની વિભક્તિ દ્વારા આદેશો કરી કરીને સાધી બતાવેલ છે અને સાથે સંસ્કૃત ધાતુઓના આદેશો પણ બતાવેલા છે.

જેમકે કેટલાક આદેશો—

મૂ 'ધાતુનો શબ્દ' આદેશ.

તિ પ્રત્યયનો 'મે' આદેશ. મેશબદ્-અવતિ હવ્યર્થ. આમ દરેક કાળનાં રૂપો સાધી બતાવેલાં છે.

અસ્ ધાતુનો હસ્ત-હસ્તી-અસ્તિ હત્યર્થ.

અસ્ ધાતુનો બ્રૂ-બ્રૂદ-આસીત્ હત્યર્થ.

૧ વ્ઞ ધાતુનો વેજદ્-વુજદ્.

૨ ઢ્ઞ ધાતુનો વીનદ્-વીનદ્.

૩ ક્ષ ધાતુનો કશદ્.

૪ ક્ષઘ ધાતુનો જોશદ્.

૫ ઘ ધાતુનો સાજદ્.

૬ ઙ ધાતુનો વિહદ્.

૭ ક ધાતુનો કુનદ્.

આ રીતે સંસ્કૃતના દશે ગણના અનેક ધાતુઓના જુદા જુદા આદેશો બતાવેલા છે અને આમ કરીને આ કારસી ભાષા સંસ્કૃત ભાષા દ્વારા જન્મી હોય એવો આભાસ કરાવવાના હેતુથી ગ્રંથકાર આ વ્યાકરણ બનાવવા પ્રેરાયા જણાય છે. જે કે કારસી ભાષા સંસ્કૃત પ્રાકૃત ભાષાઓ સાથે સંબંધ જરૂર રાખે છે. પણ તે એમાંથી જન્મી હોય તે બનવા બેગ નથી. આ રીતે આ લેખમાં કારસી ભાષાના કોશનો અને વ્યાકરણનો દૂકો પરિચય આપેલ છે. કોશ કરતાં વ્યાકરણનો પરિચય વધારે વીગતથી આપવો જોઈએ એમ લાગે છે. પણ એમ કરવા જતાં લખ્યું છે તે કરતાં બમણું બધી ગણું લખ્યું જોઈએ અને એવું લંબાણ અરુચિકર થવા સંભવ છે; માટે તેમ કર્યું નથી. વળી, કોઈ બીજા પ્રસંગે એ વિશે વીગતથી લખી શકવાનો અવકાશ છે જ.

હાથપ્રતનો પરિચય—

હાથપ્રતનાં કુલ પાનાં ૨૮ છે. વ્યાકરણ ભાગના છેલ્લા પાનામાં સમાપ્તિસૂચક કોઈ ઉલ્લેખ કે પુષ્પિકા નથી એથી એમ જણાય છે કે પ્રત અધૂરી છે.

પાનાં ચાલુ પાનાં કરતાં વધારે પદોળાં છે, એક એક પાનામાં ૧૪-૧૪ લીટીઓ છે. હાથપ્રત સુવાચ્ય છે પણ અશુદ્ધ છે. અને વચ્ચે વચ્ચે કોરી જગ્યા પણ છે એટલે એમ જણાય છે કે વચ્ચે વચ્ચે કોઈ છૂટી ગયું હોય. અક્ષરો થોડા મોટા છે. ગ્રંથકારના સમય વિશે ખાસ લખવાની જરૂર નથી. પોતે અકબર બાદશાહની પ્રેરણાથી આ પ્રત્તિ કરેલ છે એમ સ્પષ્ટ જણાવે છે એટલે ગ્રંથકાર અકબરની સલામો પંડિત હોય એ બનવા બેગ છે. કટ્ટર હિંદુઓનો એવો આગ્રહ હતો કે ન પડેતું યાવર્તી માણાં પ્રાણેઃ કણ્ઠગતૈરપિ । અર્થાત્ “જવ જવ તો લાલે જવ પણ યાવની ભાષાને જણવી જ નહિ” એ આગ્રહને નેવે તો મુમ્મો પણ આઠાણ પંડિતોએ અજ્ઞોપનિષદ્ નેવા ઉપનિષદો પણ રચેલ છે તથા પ્રસ્તુત કારસી ભાષાનું વ્યાકરણ લખવા પણ પ્રયાસ કરેલ છે, અને શ્રીવિષ્ણુની સાથે સરખામણી બતાવીને અકબરની ખૂબ સ્તુતિ અને પ્રશંસા સૂઝાં કરેલ છે તેનું કારણ ગોતવા જવું પડે તેમ નથી. હાથપ્રતને ઉપયોગમાં લેવા દેવા માટે લાંબા ૬૦ મારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરના નિયામકનો આભારી છું.

નાસિક્ય પછી વ્યંજનાગમ અને સારૂપ્ય

હરિવલ્લભ ચૂનીલાલ ભાયાણી

૧

ત્રીતીય—આર્યની પ્રાચીન જૂમિકાના મ + ર અને મ + રૂ એ વ્યંજનસંયોગો જે પરિવર્તન પામીને મધ્યમ જૂમિકામાં આવ્યા છે તેની વિશિષ્ટતા એ છે કે તેમાં વચ્ચે જૂનો આગમ થયો છે.

સં. આઝ : પ્રાં અંજ : ગું આંખો
 આઝાતક : અંખાડઅ : અંખાડો
 તાઝ : તંચ : તાંખું
 અઝલ : અંજ : આંખડું, અંમાડું
*આઝામાઝલ : આઅંખિલ : આંખેલ
 આઝિકા : અંખિલિઆ : આંખલી

૨

નાસિક્ય વ્યંજન (ન, મ, અનુસ્વાર) અને હકારના સંયોગના પરિવર્તનમાં એક વલણ આપું જ છે. તે અનુસાર ન પછી રૂ નો, મ પછી જૂ નો અને અનુસ્વાર પછી ગૂ નો આગમ થાય છે. પરવર્તી હકારની સાથે ભળી જતાં તે અનુક્રમે ધૂ, જૂ, અને જૂ રૂપે નિષ્પન્ન થયા છે.

આમાં જૂ મૂળનો હોય અથવા તો માધ્યમિક પરિવર્તનપ્રક્રિયા અનુસાર નિષ્પન્ન થયેલો હોય—એટલે કે મૂળના પૂર્વવર્તી જૂ કે રૂ માંથી નીપજેલો અને વ્યત્પન્ન પરિણામે પરવર્તી બનેલો હોય. ઉદાહરણો :

સં. અિજન : પ્રાં અિધ : ગું અિધું
 સંસ્મરતિ : સંસ્મરઠ : સાંભરે

૨૨૦ : શ્રી મહાવીર જૈન વિશાલય સુવર્ણમહોત્સવ ગ્રન્થ

સિંહ : સિંહ : સિંગ, સંગ (માનસિંગ, અભેસંગ)
કુમાર : કુભંડ : કૌભાંડ

૩

આ વલણ નાસિક્ય વ્યંજન અને રૂ કે લૂ સંયુક્ત નહીં પણ નિકટનિકટ હોય ત્યારે પણ ક્વચિત્ પ્રવર્ત્યું છે. પ્રાચીન ભૂમિકામાં પણ આનું ઉદાહરણ છે :

વૈદિક સૂતર ' પ્રસજ ' : સં. મુન્દર.

ઉપરાંત

સં. શાદમલિ, પ્રાં. સિંધલિ, ગુ. શીમળો. સં. બ્રહ્મન્નલ : અપં. વિહંદલ : ગુજ. વ્યંડળ.

કેટલાંક ગુજરાતી ઉદાહરણો આ વલણ અમુક અંશે પ્રયોગ હોવાના લોકત છે. (આમાં પરવર્તી ધ્વનિ રૂ કે લૂ સિવાય ક્વચિત્ રૂ છે) :

સં. ચૂર્ણ : પ્રાં. ચૂજ : ગુજ. ચૂંડી (દિલી ચુનરી)

વાનર : અપં. વન્નર : ગુજ. વાંદર, વાંદરો

પંચદશ : પજરહુ : પંદર

પર્ણ : પજ : પાંદડું

રેના : રજ + લ : રાનલ, રાંદલ

ગુજ. મીની, મીનરી, મીંદરી

ઉપરાંત આમડું, ગામડું, આમળુંના વિરોધ આંખડું, ગાંખડું, આંખળું, (આમલક) એવાં ઉચ્ચારણો પણ અહીં નિર્દેશ કરી શકાય. ✓

૪

નિકટવર્તી અક્ષરોના નાસિક્ય વ્યંજન અને હકાર વચ્ચે વ્યંજનાગમ થયાનાં પણ એક ઉદાહરણ મળે છે :

અભિજ્ઞાન : અહિન્નાણુ : અર્ધિદાણુ : ઐંધાણુ

મદનકેલ : મયણુલ : મીંકણુ, મીંકોળ

ઐંધાણુમાં પરવર્તી ધ્વનિ છૂ છે.

સરતી ઉચ્ચારણ બંધિ (<બન્હે = બંને), બંધેવી (<બન્હેવી = બનેવી), ભંદરડી (<ભનરડી, વિભજપ્રગ્ધમાં ભંદરણી), નાંધણું, નાંધણું, (નાન્હુ, લન્હુ, ર્હલક્ષણ) ઉપરની પ્રક્રિયા બતાવે છે.

આમાં દીર્ઘ નાસિક્ય વ્યંજનનું પ્રયોગ ઉચ્ચારણ પરિવર્તન માટેની આવશ્યક શરત જણાય છે. નાસિક્યના ઉચ્ચારણ વેળા બધી હવા માત્ર નાસિકા વાટે નીકળવાને બદલે ઉત્તરાંશમાં તે મુખ વાટે નીકળતાં નાસિક્ય પછી ૨૫૨૧ વર્ણ નીપજેલો છે. મૂળનો એક વ્યંજન એમાં વિભક્ત થાય છે એ રીતે જોતાં આ પરિવર્તન દ્વિભાજન (split)ના પ્રકારનું જણાય.

૫

અવર્તિત ગુજરાતી ઉચ્ચારણમાં ઉપરના વલ્લભ્યથી સ્થળ દૃષ્ટિએ વિપરીત કહી શકાય તેવું વલ્લભ્ય પ્રવર્તે છે. સાનુનાસિક સ્વર પછીનો મધ્યવર્તી અલ્પપ્રાણ ધોષ સ્પર્શ (ધણ્ખડું તો બ્) અનુનાસિકની અસર નીચે સાહચ્ય પામીને પોનાના વર્ગનો નાસિક્ય સ્પર્શ બને છે. ઉદાહરણો :

અમરાઈ (પ્રાં અંઅરાઈ, સં અમરાઈ), શીમળો (પ્રાં શિંઅલિ, સં શાહમલિ), કામડી-કામડી (પ્રાં કંઆ), ચીમડો (મળમાં ઋચિબ્-?).

ઉપરાંત આંબળું-આમળું, આંબડી-આમડી, ઉંબરો-ઊંમરો, કાંબળો-કામળો, તાંબડી-તામડી, તૂંબડી-તૂમડી, પૂંબડું-પૂમડું, હાંબડો-હીમડો એવી માન્ય ભેદણીઓ; તથા જાંબળી-જામળી, સાંબેલું-સામેલું, હાંબડો-હામડો, આનકી (આંક, અંક), બીનકી (બિંદુ)

૬

સાનુનાસિક સ્વર પછીનો શબ્દાંત અલ્પપ્રાણ ધોષ સ્પર્શ (ખાસ કરીને બ્-બ્, તેથી ઓછે અંશે હ્, ડ્) નાસિક્ય સ્પર્શ (મ્, ન્, જ્) બનવાનું વલ્લભ્ય વિશેષ ધરાવે છે. ઉદાહરણો :

કરમો-કરમલો (કરંઅ)

ચૂમવું-ચૂમી (ચુંઅ-ચુંબ્)

જૂમણું, જૂમણું, જૂમર (પ્રાં જુંઅ-જુંઅણુગ), જૂમણુક

બૂમ (પ્રા. બુંઆ)

લૂમ (લુંઅ, લુંબી)

સામ (સાંબેલું, સંઅ, શમઅ)

અડીખમ, મલખમ (ખંઅ, અંઅ)

ડામંણું (ડાંઅણું, પ્રાં ડંઅણું)

વામ (વાંઅ)

૭

આ ઉપરાંત રોજની લોકવ્યવહારની ભાષામાં પ્રાદેશિક પ્રયોગો લેખે ખાણ (ખાંડ), ગાણ (ગાંડ), માણ (માંડ), રાણનો (રાંડનો), કનમૂળ (કંડમૂળ), બનબારણે (બંધ બારણે), ચનરા (ચંદ્રા), વાનરો, પાનડી, પંનર, ચૂનડી, વનરાવન, અનરાધાર, શિનરી (શીંદરી), ગન (કે ઘન, ગંધ), ગોવનજી (ગોવિંદ) જેવાં ઉચ્ચારણ પ્રચલિત છે. તે પણ આ વલ્લભ્ય અંગે દિશામુખ્ય છે.^૧

નાસિક્ય ખનિના પ્રભાવ નીચે ડ્ > જ્, બ્ > જ્, વ્ > મ્ (કણબી, વાણુંદ, બમણું, ગભરામણુ વગેરે) એ પરિવર્તનવલ્લભ્યો ઉપર વર્ણવેલા વલ્લભ્ય સાથે સંવાદી છે.

ટિપ્પણ

૧ અર્થેલા પરિવર્તનોનો પૂર્વનિર્દેશ, વિચારણા વગેરે માટે ગુજો હેમચંદ્ર, સિદ્ધહેમ, ૮, ૨/૫૬, ૧/૨૬૪, ૨/૫૦ ૨/૭૪, ૪/૧૧૨; વિશલ, સાપ્તાહિક, ક્રિ ૨૬૫, ૨૧૦; દર્બર, ગુજરાતી શોનોલોગિ, ક્રિ ૭૮, ૮૪; નરસિંહરાવ,

૨૨૨ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુશ્કેલીઓત્સવ અંશ

ગ્રજરાતી, લેંગ્વેજ એન્ડ લિટરેચર, ૧, ૩૨૮-૩૩૩, ૪૭૧, ૪૭૨ (બી); ભાષાશાસ્ત્રી, વાન્માપાર, ૫૦ ૩૧૦, ૩૨૫. સરખાનો ઓલે (ભાષાવર, ૫૨૦૫), મરાઠી ભાષાના વિકાસ, ડું ૧૨૩

અંબનાગમવાળા શબ્દોનો વિચાર કરતાં નરસિંહરાવે પ્રકૃત ભૂમિકાનાં ઉદાહરણો નોંધ્યાં છે, પણ તેમનો જ વારસો ગ્રજરાતી વગેરેને મળ્યાં તેમની સમજમાં નથી આવ્યું. આ પરિવર્તનને સમજાવતાં તેમાં તેમણે સ્વરભારની અસરથી અથવા પાછળના દ્, રૂને કારણે ગ્રજના નાસિકેય અંબનાનો નાસિકેય દ્, જૂ વગેરે થયાં આવ્યું છે, પણ એમનું પૃથક્કરણ બૂલ બરેલું છે. તેમણે ૫૦ ૪૭૨ (બી) ઉપર ટકિલો મત જ સાચો યુલાસો રજૂ કરે છે. દૂનિત પૃથક્કરણને કારણે તેમણે આ વચણનાં ઉદાહરણો સાથે મ્ > રૂ એ બિન વચણનાં-ઉદાહરણો ભેળવી દીધાં છે અને એક વેશ્યનું ઉદાહરણ પણ (અડવાણો : આણવાણલું) એ સાથે મૂક્યું છે.

૨ ટર્નર, ઇન્ડો-આર્યન લેંગ્વેજિજ્ # આચાર્યાચાર, આર્યાચાર, કુમાર, * ડિન્જ એ રીપ્ડોની નીચે જુઓ.

૩ અન્ન પ્રકૃત-અપર્જા ઉદાહરણો : બંભ (અંબ), બંભાણ (અંબાણ), બિંભ (મીંબ), મેંભ (મેંભેંભ), કંભાર (કંઠાર = કરમીર), સંધાર (સંઘાર), સંધ (સંધ), આસંધ (આસંધ) વગેરે.

એ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે વધુ આપક વચણ તો કર્યા આગમ વિના નાસિકેય અને હકારના સંયોગને બીજા સંયોગોની ભેગો મણવાનું અને પછીથી હકારનો ધાન્યુરુ લાપ કરવાનું છે. ઉદાહરણો : કીનું (કેન્ઠ, ઉચ્ચ), કાનો (કન્ઠ, કૃષ્ણ), થાનો (પન્ઠવ, પ્રસ્થવ), પાનો (પન્ઠા, પાંચું), નાનું (જન્ઠ, જીજ્ઞેષ), અમે (અન્ઠ, અસ્મ-), તમે (તુન્ઠ, તુસ્મ), મસાજ (મસાજ, મસાજન), બીમ (બિન્ઠ, બીંમ), થીસરે (થિસ્સર, થિસ્સરત), નરસી (નરસીઠ, નરસિંહ) વગેરે.

૪ હિંદી તાંબા, બંદર, પંદર વગેરે, જનભરી (કે લંબાડી) હુંદાળેમાં (= ઉનાળામાં), ચરાહી તાંબે, આંબા, ચાંદર, પંથરા, સાંચે વગેરે.

અમેજ (કરલાક ગ્રજ તો કેરલાક મેંબાણી) fumble, grumble, humble, nimble, gander, gender, thunder વગેરે તથા ક્રીક andros વગેરે આવા જ અંબનાગમનાં ઉદાહરણો છે.

૫ હિંદી અમરારી, આમ, અમના, અમના, રાંમ, ભૂમના, આમ, મહામમ, વગેરેમાં આ જ પરિવર્તન-આપાર છે. સરખાનો રોમાની (રોમન). અંદલ શબ્દાન્ત — mbનો મ્ (bomb, comb, dumb, thumb, tomb, womb, jamb, lamb, limb, વગેરેમાં) તથા -ing ના ક્ (sing, ring, coming વગેરેમાં) આવી જ પ્રક્રિયા રજૂ કરે છે.



ગુજરાતનું લોકજીવન

મંજુલાલ ૨૦ મજસુદાર

ગુજરાતનો મિત્રસમાજ

મુધ્ધકાલીન ગુજરાતી સમાજ અનેકાનેક જાતિ, વર્ણ અને સંસ્કારોના સંમિશ્રણમાંથી અસ્તિત્વમાં આવ્યો છે, એ હકીકત છે. ગુજરાતની જૂમિ ઉપર અનેક પ્રજાસમૂહોનાં સંમિશ્રણ થયાં છે; પરિણામે, એ સૌનાં સ્વભાવલક્ષણો ગુજરાતી સમાજમાં વરતાવા લાગ્યાં છે. પ્રજાનાં પરિભ્રમણોએ ગુજરાતી સમાજને અને તેના સ્વભાવને ઘડ્યો છે. તેથી જ ગુજરાતી પ્રજાજનને, અનુભવથી ધ્યાનને નમ્ર અને વ્યવહારકુશલ થતાં આવડ્યું છે; તેમ જ આ કારણથી જ ગુજરાતીમાં સ્વપ્રાંતાભિમાન, બીજાને મુકાબલે, બહુ મોંઘું રહેવા પામ્યું છે.

દ્રવ્યલક્ષી પ્રજા

‘ગુજરાતીઓ મોટે ભાગે દ્રવ્યલક્ષી પ્રજા છે’—એવું આલેખાત્મક કથન આવડ્યું આવે છે; તેની સાથે એ પણ યાદ કરવા જેવું છે કે ગુજરાતનાં બંદરો ઉપર ધણીવાર પરદેશી હકૂમત રહેલી છે, અને તેને લીધે, ગુજરાતનો આંતરપ્રદેશ જુલમી અધિકારથી બચી પણ ગયો છે.

સુદ્રાવ્યાપારમાં અગ્રેસર

ગુજરાતના દ્રવ્યલક્ષીત્વની સારી છાપ રાષ્ટ્રતંત્ર અને તેના કારભાર ઉપર પણ પડ્યા વગર રહી નથી. જેમ આજના જમાનામાં મોટાં રાષ્ટ્રોનો વ્યવહાર શરાફી પેઢીઓ, બેન્કો અને કરોડાધિપતિઓ ઉપર નબે છે તેમ, ગુજરાતનાં રાજ્યોનો વ્યવહાર તેના મોટા મોટા વેપારીઓ ઉપર નબતો હતો. મધ્યકાલીન ગુજરાતમાં વસ્તુપાલ-તેજપાલ, શાંતિદાસ ઝવેરી, તથા પેશ્વાઈના વખતમાં પૂનાનાં પહેલી ટંકશાળા ચલાવનાર ગુજરાતી દુલ્લભ શેઠ, અને કંપની સરકારના વખતમાં સુરતથી મુંબઈમાં આવીને રહેલા આત્મારામ જૂખણ ત્રવાડી વગેરે શરાફોની પેઢીઓએ નૌધિપાત્ર સેવા બજાવી છે.

લોકવાર્તા-વ્યાપારી રાજાઓ

ગુજરાતી લોકવાર્તાના સાહિત્યમાં, વેપારીઓને 'રાજાઓ' તરીકે ઓળખાવેલા છે. તેમના કુમારો, વ્યાપારમાં કમાયેલી લક્ષ્મીથી ભરપૂર વહાણો લઈને પરદેશથી આવતા સારે, રાજા પણ તેમનું સન્માન કરતા. ધણીવાર રાજાની કુંવરીને, વૈશ્ય પ્રધાનના વ્યાપારી પુત્રને પરણાવવામાં નાનમ ગણાતી નહિ.

પરદેશી વ્યાપારીઓ પ્રત્યેનો વર્તાવ

ગુજરાત-સૌરાષ્ટ્રનાં બંદરો સાથે વેપાર કરવા આવનાર પરદેશીઓ અને પરધર્મીઓ કોઈપણ જાતની હરકત વગર પોતપોતાનો ધર્મ તથા આચાર પાળી શકે તે માટે, ઉદારભાવે જોગવાઈઓ કરી આપવામાં આવતી હતી. અંગરોળ તથા ખંભાતનાં બંદરો ઉપર મુસલમાનો માટે મસ્જિદો પણ બાંધી આપવામાં આવી હતી, એવી લેખી નોંધ મળી આવી છે.

ધર્મમત-સહિષ્ણુતા

ગુજરાતમાં ધર્મમત સહિષ્ણુતા સોલંકી સમયમાં પ્રવર્તતી હોવાના નિર્ણાયક દાખલા ઇતિહાસમાંથી મળે છે. અગિઆરમા અને બારમા સૈકામાં દક્ષિણમાં, શૈવરાજાઓ દ્વારા વૈષ્ણવોની બાદે કનાગત ઘર્ષ હોવાના દાખલા મળે છે, પણ ગુજરાતમાં એવા દાખલા નથી. શૈવધર્મી રા' મંડલિકે વૈષ્ણવ સંતકવિ નરસિંહ મહેતાને પળવ્યાનો દાખલો અપવાદ ગણવો જોઈએ. અલગત, શ્વેતાશ્વર અને દિગંધાર જૈનો વચ્ચે તથા બ્રાહ્મણ અને જૈનો વચ્ચે વાગ્યુદ્ધો તથા પરસ્પરની નિંદા થયેલી છે ખરી, પણ એથી આગળ કંઈ થયું નથી. રાજાઓએ તથા મંત્રીઓએ તો સર્વધર્મ પ્રત્યે સમભાવ રાખેલો છે.

પારસીઓને આવકાર

એટલું જ નહિ, પણ ૯૦ સં ૯૩૬માં મુસ્લિમ કનાગતને લીધે દરાનથી દક્ષિણ ગુજરાતમાં ભાગી આવેલા અમિપૂજક પારસીઓને, ગુજરાતના પરાંથી એવા કોકળના શિલાદાર રાજાએ આશ્રય આપ્યો હતો, અને એ દક્ષિણ કાંઠે પર આવીને વમેલા પારસીઓ ગુજરાતીઓ તરીકે જ અગિયારસો વર્ષથી માનબેર જીવી રહ્યા છે. સિદ્ધરાજના સમયમાં ખંભાતની મસ્જિદને આ સૂર્યપૂજકોએ કાંકરો દ્વારા બાળી મુકાવી હતી. એ દંભામાં એંસી મુસ્લિમો માર્યા ગયેલા. આની કડિયાદ સિદ્ધરાજ પાસે પહોંચતાં, તે રાજાએ જનને તપાસ કરી, વાત સાંભળી દરતાં, બ્રાહ્મણોનો તથા અમિપૂજકોના મુખ્ય નેતાઓનો યોગ્ય દંડ કર્યો અને પ્રજાપાલનની સમભાવભરી વ્યવસ્થા અમલમાં મૂકી.

ધાર્મિક સમભાવ : મંદિરો, મસ્જિદો

વાઘેલા રાજ્યકાળમાં મંત્રીશ્વર વસ્તુપાલ-તેજપાલે જૈન અને બ્રાહ્મણધર્મનાં પૂજાર્થનાં ઉભાં કર્યાં હતાં. તે સાથે મસ્જિદો પણ બંધાવી હતી એમ તેમના અસ્તિત્વેષકો જણાવે છે. કચ્છ-ભટ્ટેશ્વરના જગતુશાહે પણ મસ્જિદો બંધાવી હતી. પરંતુ ધાર્મિક સમભાવનો સૌથી સરસ દાખલો તો વેરાવળના સં ૧૩૨૦ના લેખમાં છે.—અર્જુનદેવ વાઘેલાના મદામત્રય રાણકે શ્રી માલદેવ હતા સારે, સોમનાથના પાશુપતાચાર્યે ગંડાશ્રી પરવીર અને ત્યાંના આજેવાન મહાજનો પાસેથી હરમુઝ(ધરાનનું હોરમઝ)ના કાંઠાના અખીર કેકટુદ્ધીના રાજ્યના નાપુદા પીરોજે, સોનાથદેવના નગરની બહારના ભાગમાં એક મસ્જિદ બાંધવા માટે જમીનનો એક ટુકડો, બધા હક્કો સાથે, ખરીદી લીધો હતો.

જમીનના આ દુકાડ ઉપર પીરોએ મરિજદ બાંધી અને એનાં ધૂપ, દીપ, તેલ, કુરાનપાઠ વગેરે માટે, તથા ચાલુ દુરસ્તી ખર્ચ માટે ધઉલેશ્વરદેવીની માલિકીની, બે માળના ધરવાળી એક મોટી વાડી, બે દાટ તથા એક ધાણી ખરીદી લઈ, તેની ઉપજ મરિજદ માટે વાપરવા આપી દીધી. તે ઉપરાંત સિયાપંથી વહાણવટીઓના ઉત્સવ માટે અમુક રકમ દરાવી આપી, જેનો વહીવટ પ્રભાસપાટણના મુરિદશ્રી કરે, અને કાર્ધ રકમ વધે તો મક્કા અને મદીના મોકલે. યુસલમાન વહાણવટીઓની સાથેનો હિન્દુ ધર્માચાર્યોનો મીઠો સંબંધ અહીં રપજ જણાય છે.

ગુજરાતના અવશેષ : મહાજનનું બળ

ગુજરાતમાં એક બીજી વિશિષ્ટતા ધ્યાન ખેંચે તેવી છે. કીટિલ્પના અર્થશાસ્ત્રમાં નોંધ્યા પ્રમાણે, 'સૌરાષ્ટ્રી પ્રજા વ્યાપાર તથા શસ્ત્રો ઉપર જીવનારી હતી.' યાજ્ઞવોનાં શૃષ્ટિ અને અન્ધક કુલોના સમયથી 'ગુજરાત'નું અસ્તિત્વ પશ્ચિમ હિંદમાં હતું. ધીમે ધીમે સામ્રાજ્યવાદનું આક્રમણ થવા લાગ્યું; અને મૌર્યો, ક્ષત્રપો, ગુપ્તો વગેરેના સમયમાં ગુજરાતનો રાજ્યત્વ ગયું; છતાં એક સંગઠિત 'ગણ' તરીકે વર્તવાની સમર્થશક્તિ, તેમનામાંથી હુલ્લ મૂકી શકી નહિ. તેથી જ વર્ણુવાર, જાતિવાર, પ્રદેશવાર, ધર્મવાર અને વ્યવસાયપરત્વે 'મહાજનો'નું આંતરિક રાજ્ય, પરસ્પર માટે એક અને અબેલ રીતે ચાલ્યા જ રહ્યું. આજે પણ 'મહાજનો' કે 'પંચ'નું બળ, રાજકીય સત્તાની સરખામણીમાં, હજી અબાધિત રહ્યું છે. સાંપ્રતકાળનું 'પચાવતી રાજ્ય' તેની જ આજો પડ્યો છે.

જમીનદાર અને ગરીબનો વર્ગ

આ દષ્ટિએ, મધ્યકાલીન ગુજરાતમાં બે સમાજનો કોઈ પણ ભાગ વધારે પ્રભાવશાળી અને કાર્યક્ષમ તથા સંગઠિત શક્તિવાળી હોય તો તે આવાં મધ્યમવર્ગનાં જુદાં જુદાં 'મહાજનો' છે. હિંદના બીજા પ્રાંતોમાં મુખ્યત્વે કરીને આખો સમાજ બે મોટા વિભાગોમાં વહેંચાયેલો નજરે પડે છે : એક મોટો જમીનદાર, સરદાર અને બાલુલોકોનો દમદમવાળો વર્ગ : તો બીજા તરફ શરીનો વર્ગ—વિવિધ સેવા આપનારનો વર્ગ : એક તરફ અમીરોનો વર્ગ, તો બીજા તરફ કુશીરોનો વર્ગ : એક છેડે બાલુઓનો વર્ગ તો બીજે છેડે પાખીઓનો વર્ગ. બંગાળમાં, રાજસ્થાનમાં તથા મદારાષ્ટ્રમાં મધ્યમવર્ગનું સ્થાન આ પ્રકારનું છે. એટલે કે બંને સમુદાયોની દયા ઉપર જીવનાર તરીકે જ શરીનું સ્થાન રહ્યું છે.

ગુજરાતનો મધ્યમવર્ગ

સારે ગુજરાતનો મધ્યમવર્ગ સ્વાઝથી છે, આપકમાઉ છે; અરીખ છે છતાં સ્વભાની છે. ગુજરાતમાં અનેકવાર રાજમર્કાંતિઓ થવા છતાં, થોડા થોડા સમયને અંતરે, મધ્યમવર્ગ પાછો પોતપોતાને કામે લાગી જતો. કોણુ રાજ્ય કરે છે તેની તેમને બહુ પરવા પણ નહોતી. માત્ર તેમનો વ્યાપાર-રોજગાર નિર્બાધિતપણે ચાલ્યા કરે એવી હકૂમતને જ તેઓ મહત્ત્વ આપતા.

મહાજનનું બળ એટલું બધું અસરકારક ગણાવું કે રાજ પણ તેમની આમન્યા તોડી શકતો નહિ. મોટા વિરોધ અને મતભેદને પ્રસંગે, નગરનું મહાજન આખી વસતિની હિજરતની ધમકી રાજને આપી શકતું, અને રાજને પણ એની સત્તાની મર્યાદાનું ભાન કરાવતું.

ગુજરાતમાં રાજાનું સ્થાન

એકરીતે ગામનો, નગરનો કે પ્રદેશનો રાજા પણ, પ્રજાના રક્ષણ માટે જ નિભાવતો. પ્રજાનો રક્ષણહાર તથા સાચા અર્થમાં 'ગૌ-આહાણુ પ્રતિપાણ' હોવાથી જ એ પૂજ્ય ગણાતો; છતાં પ્રજાનો તો

૧૨૧ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય ગુજરાતકોલેજના અન્ન

એ પોતાને 'સેવક' જ માનતો. લોકશાહીનાં મૂળ આ પ્રકારની મધ્યકારીન ગુજરાતની સમાજવ્યવસ્થામાં જોઈ શકાય છે. તેથી જ ગુજરાત-સૌરાષ્ટ્રના રાજ્યવ્યવહારમાં, તેના સમાજજીવનમાં, તથા તેની સંસ્કારિતામાં, 'મહાજનમંડળી' એ અને 'નગરશેઠી' એ, અગત્યનું સ્થાન સાચવ્યું છે.

સાહિત્યપોષક મધ્યમવર્ગ

આ પ્રકારનો આદેષીધે સુખી, સંસ્કારી, સંયમી છતાં સાથે વિલાસી, અને ભાતભાતના વ્યાપાર દ્વારા પ્રાપ્ત થના વૈભવોનો સંયમિત ઉપભોગ કરનારો મધ્યમવર્ગ જ સાહિત્ય, સંગીત, કલા, શિલ્પ, સ્થાપત્ય અને ધર્મનો પોષક હોય એમાં આશ્ચર્ય નથી. વલ્લભીપુરમાં મૈત્રકરાજ ધરસેનના રાજ્યકાળમાં આશ્રય પામેલો 'ભટ્ટીકાવ્ય' અથવા 'રાવણવધ' રચનાર ભટ્ટીકવિ, શ્રીમાલ(ભિન્નમાલ)માં 'શિશુપાલવધ' રચનાર શ્રીમાલી કવિ માધ, ગુર્જર પ્રતિહારવંશના મહેન્દ્રપાલ તથા મહીપાલના રાજ્યમાં સન્માનિત કવિ રાજશેખર, સિદ્ધરાજ-કુમારપાળના રાજ્યમાં સન્માનિત 'કલિકાલસર્વત' શ્રી હેમચંદ્રાચાર્ય અને એમનું શિષ્યમંડલ, તથા અનેક કાવ્ય-નાટકના રચનાર ગુર્જરેશ્વર પુરોહિત શ્રી સોમેશ્વરદેવ સિવાય, બીજા કોઈ સાહિત્યકારોને ગુજરાતમાં રાજ્યાશ્રય મળ્યાનું જાણવામાં નથી.

વસ્તુપાલ-તેજપાલ જેવા રાજ્યમંત્રીઓએ તથા એવા બીજા શ્રેણીઓએ, સેનાપતિઓએ અને નગરપતિઓએ જ, ભારતીય સંસ્કૃતિના સંસ્કારોને સમાજના નીચલા થર સુધી પહોંચતા કરવાની સેવા ગુજરાતમાં ઉપાદી લીધી હતી. કવિ પ્રેમાનંદને નંદુરબારના દેસાઈ મહેતા શંકરદાસે (અત્યારસુધી મનાતું હતું તેમ નંદુરબારના ઠાકોરે નહિ) કવિના 'આખ્યાન-સાહિત્ય'ને ખીલવવામાં સારી આર્થિક અનુકૂળતા કરી આપી હતી. શામળભટ્ટને એક ઠીક ઠીક કહીએ એવા સામાન્ય જમીનદાર રખીદાસે, તેમની પછ-પાર્તાઓને રસભર સાંભળી, તેમને પોતાના ગામ સિદ્ધુજમાં કાયમ માટે વસાવ્યા હતા.

કલાપોષક મધ્યમવર્ગ

જેવું સાહિત્યમાં હતું તેવું જ લલિતકલાઓમાં—ખાસ કરીને પોથીનાં ચિત્રોની કલામાં, મધ્યમ છતાં પોસાતા વર્ણનું જ પ્રોત્સાહન તથા પ્રેરણા ગુજરાતમાં સુલભ બન્યાં હતાં. એટલે જ ગુજરાતની ચિત્રકલા રાજ્યાશ્રિત હતી નહિ, પરંતુ મોટે ભાગે શ્રીમત મધ્યમવર્ગના જૈનો તથા ભાવિક દિંદુઓ દ્વારા પોષાઈ હતી. પુણ્ય કમાવાની ઇચ્છાથી મધ્યમવર્ગ આ રીતે કલાને પોપણ આપી કૃતાર્થ બનતાં હતો.

એ જ પ્રમાણે શિલ્પરથાપત્યમાં પણ ગુર્જરેશ્વરના મંત્રીઓ વિમળસાહે અને વસ્તુપાલ-તેજપાલે આશુ-દેલવાડાનાં અને કુંભારિયાનાં મંદિરોની તથા ગિરનાર અને શત્રુંગ્ય ઉપરની જે શિલ્પસમૃદ્ધિ ખડી કરાવી તેઓ પણ, ગુજરાતી સમાજમાં ઉપલા મધ્યમ વર્ગના જ હતા. આ ઉપરાંત અસંખ્ય વાવ, કૂવા અને તળાવ જેવાં સાર્વજનિક બાંધકામો ભાવિક પ્રજાજનોની સંપત્તિથી જ નિર્માણ થયેલાં છે. આમ ગુજરાતમાં આ પ્રકારની લોકશૈલીને જે ઉત્તેજન મળ્યું તેને, રાજ્યાશ્રયથી વિકસેલી સિદ્ધકલા સાથે સરખાવવાની જૂલ કદી ન થવી જોઈએ.

ગુજરાતનું લોકાશ્રિત સંગીત

ગુજરાતનું સંગીત—ખાસ કરીને લોકસંગીત—રાસ, ગરબા, ગરબી, ભજન, પદ—એ પણ મોટે ભાગે લોકભોજ્ય અને લોકાશ્રિત એવું દેશી સંગીત જ છે. 'માર્ગી' અથવા શાસ્ત્રીય સંગીત તથા નૃત્ય વગેરે, જે રાજસભાઓમાં જ વિકાસ પામતું રહે છે તે, ગુજરાતમાં બહુધા જોવા મળતું નથી. જોકે શાસ્ત્રીય સંગીતના કેટલાક વિસિદ્ધ રાગોને ગુજરાતનાં કેટલાક સ્થળો ઉપરથી ઓળખાવવામાં આવે છે

ખરા : જેમકે ખંભાતી, ધિલાવણ, મારુ, ગુર્જરી વગેરે. છતાં ગુજરાતનું સંગીત તથા ગુજરાતનું નાટ્ય મોટા ભાગે ‘લોકસંગીત’ અને ‘લોકનાટ્ય’ જ રહ્યાં છે.

વિદ્યાસેવનમાં ઉદાસીન ગુજરાતીઓ

મધ્યકાલીન ગુજરાતનો વિદ્યાસેવકવર્ગ સોલંકીઓ અને વાઘેલાઓના સમયમાં વિદ્યાવ્યાસંગી બન્યો હતો, જે માટેની પ્રેરણા, પરમાર રાજા ભોજની હિન્દવ્યાપી સરસ્વતી-ઉપાસનામાંથી મળી હતી. પરંતુ તે પછીના સમયમાં, વિદ્યાનું સેવન મોટા પ્રમાણમાં અથવા તો ઉચ્ચ કક્ષાએ થયું જણાતું નથી. ‘વિદ્યા ખાતર વિદ્યાનું સેવન’ ગુજરાતમાં અદ્યપ-અલદ્યપ થયેલું જણાય છે. યત્ન-યાગાદિ કરનાર બ્રાહ્મણોએ તથા ઉપાશ્રયોમાં વિદ્યાનું સેવન કરનાર જૈન મુનિઓએ જ્ઞાનની જ્યોતને ઝાંખી થતી અટકાવવામાં સારી સેવા બનવી છે એ કામૂસ કરવા છતાં, આ વર્ગની ઉપાસના સમાજવ્યાપી બની હોય એમ કહી શકાય તેમ નથી.

ગુજરાતમાં સંસ્કૃતનો પ્રચાર

સંસ્કૃત સાહિત્યનું અવતરણ ગુજરાતમાં ધણી સમય પહેલાં થયું હતું તે ધ્યાનમાં લેવા જેવું છે. સંસ્કૃતમાં જે પહેલો લાંબો લેખ આ દેશમાં કોતરેલો મળ્યો છે તે, જૂનાગઢની ગિરનારની તળેટી આમળ અશોકના લેખવાળી શિલા ઉપરનો છે. આ લેખ ક્ષત્રપ મહારાજા રુદ્રાદિમાનો ૬૦ સં ૧૫૦નો લેખ છે. આ લેખમાં ‘શુદ્ધર્થ વિદ્યા’ અથવા ‘વ્યાકરણ વિદ્યા’નો ઉલ્લેખ છે. તે પછી બટ્ટી અને માધ જેવા સંસ્કૃત કવિઓ થઈ ગયા છે ખરા.

પછી ધિરવીસનના પાંચમા શતકમાં હેમચંદ્રચાર્ય અને તેમના રામચંદ્રચરિ જેવા શિષ્યોની સાહિત્ય-કૃતિઓથી અને તેરમા શતકમાં સોમેશ્વરદેવ, અરિસિદ્ધ, નાનાક, શ્રીપાલ વગેરે વસ્તુપાલ-તેજપાલના આશ્રિત કવિઓની કૃતિઓ દ્વારા ગુજરાતે સંસ્કૃત સાહિત્યમાં ફાળો આપ્યો છે. પરંતુ ઉચ્ચ સાહિત્યકક્ષાની દૃષ્ટિએ પહેલા વર્ગનાં નહિ, પરંતુ બીજા-ત્રીજા વર્ગનાં કાવ્યો અને નાટકો ગુજરાતમાં ઠીક સંખ્યામાં રચાયાં છે. તે પછી, સંસ્કૃત વિદ્યાનું ગાઢ પરિશીલન થતી ગયું. જેકે સંસ્કૃત રચનાઓનો નાનો પ્રવાહ તો છેક ગયા સૈકાસુધી આપ્યો છે.

વિદ્યાવ્યાસંગમાં પાછળ ગુજરાત

એટલે જ સ્વીકારવું પડે છે કે ગુજરાતીઓનો વિદ્યાનો વ્યાસંગ, મહારાષ્ટ્ર, બંગાળ કે દ્રાવિડના પડિતો સાથે સરખાવતાં નજાળો જ કહેવો પડે તેવો છે. મહારાષ્ટ્રમાં તો ‘ભાષુકરી’ પ્રથાની મદદથી ગરીબ બ્રાહ્મણપુત્રોએ વિદ્યાર્થી અવસ્થામાં નિર્વાહનું સાધન સૈકાઓ સુધી અપાસું છે; જે એ પ્રાંતનો વિદ્યાપ્રેમ બતાવે છે. ત્યારે ફક્ત પુરાણની કથા વાંચી, પોતાનો પાટલો સાચવી શકે તેથી વધારે સંસ્કૃત બહુનારા બ્રાહ્મણો, ગુજરાતમાં કોઈકે જ નીકળ્યા છે. સંસ્કૃત મહાકાવ્યોમાંથી એકમે, અને થોડું વ્યાકરણ ‘કૌમુદી’ કે ‘સારસ્વત’ એટલાથી જ સંતોષ માનનાર ધણી હતા. કાશી જઈને વધારે બહુનારા તો વિરલ જ. વળી કાશીમાં શાસ્ત્રી અને શ્રેષ્ઠ અધ્યાપક તરીકે મહારાષ્ટ્રીઓ અને બંગાળીઓની, મઈકાલ સુધી જે પ્રખ્યાતિ જોવામાં આવે છે તેવું, કોઈ ગુજરાતીએ પોતાનું નામ કાશીમાં કાઢયું હોય એમ જણવામાં નથી. આ હકીકત વિદ્યાવ્યાસંગમાં ગુજરાતીઓની ન્યૂનતા સચોટ રીતે બતાવે છે.

ધર્મમતાન્તરો પ્રત્યે સમલાપ

ખીજે પહેલે જોઈએ તો ગુજરાતમાં બ્રાહ્મણોનું વિદ્યાગણ ઓછું હોવાથી, આપણામાં ધર્મનું ખૂની ઝડપ પહોંચી ઓછું જોવામાં આવ્યું છે. બ્રાહ્મણ અને અ-બ્રાહ્મણના ઝથાથી ગુજરાત પર રહી

સકયું છે; અને કર્મભાવનામાં પરસ્પર મત-સહિષ્ણુતાનો ગુણ તેમનામાં વધારે જોવામાં આવે છે. સામાન્ય રીતે વર્ણોના ક્રમની આખતમાં ગુજરાતમાં ઊંચી વરણુ એટલે “વાણિયા-બ્રાહ્મણ” એમ કહેવાય છે. વસ્તુતઃ, બ્રાહ્મણનું સ્થાન વાણિયા પછી આવે છે.

જૈન મંત્રીઓની સમાધાનવૃત્તિ

વિક્રમ સંવત ૧૧૮૧માં મહારાજાધિરાજ સિદ્ધરાજની સભામાં દિગંબર જૈનોની વાદવિવાદમાં હાર થઈ ત્યારે, બીજી તરફથી શૈવ રાજાઓના આશ્રયથી સ્વધર્મનો પ્રચાર કરતા જૈન આચાર્યોએ, શૈવવૈષ્ણવ મત સાથે બ્યવહારુ ડહાપણથી સમાધાનવૃત્તિ રાખી. એ કાળ પછીથી આજ સુધી, જૈનો અને શૈવવૈષ્ણવોએ ગુજરાતમાં સલાહસંપથી રહેવાનું ચાલુ રાખ્યું છે.

મધ્યકાળમાં શૈવરાજની સેવા જૈન મંત્રીઓએ કરી છે; અને તેમણે દાન વગેરેનો લાભ જૈન ઉપરાંત બ્રાહ્મણ સંસ્થાઓને તથા બ્રાહ્મણ વિદ્વાનોને અને કવિઓને પણ આપ્યો છે. કેવળ મતાંતર-સહિષ્ણુતા જ નહિ, પણ મતાંતરો પ્રતિ સમભાવનું જે ઊંચું ધોરણ મૌર્ય સમ્રાટ અશોકે આરંભ્યું હતું અને જેને ગુપ્તોએ અને વલ્લભીના મૈત્રકોએ અપનાવી લીધું હતું તે, ગુજરાતના રાજવીઓએ અને જૈન-બ્રાહ્મણ મંત્રીઓએ મધ્યકાલીન જમાનામાં પણ જાળવી રાખ્યું હતું.

જૈન ધર્મનો ગુજરાતના ઘડતરમાં ફાળો

જૈન ધર્મે ગુજરાતની સંસ્કૃતિના વિકાસમાં મૂલ્યવાન ફાળો આપ્યો છે. આ મધ્યકાલીન સમયમાં જ ગુજરાતના સંસ્કૃત સાહિત્યની, અપભ્રંશ સાહિત્યની અને જૂની ગુજરાતીના સાહિત્યની જૈનોએ ધણી સેવા કરી છે. વળી ગ્રંથો લખી-લખાવીને, તથા ‘ગ્રંથ ભંડારો’ સ્થાપીને, વિદ્યાને જીવંત રાખવાનું કાર્ય તેમણે કર્યું છે.

જૈન અને જૈનેતર વિદ્યાવિષયક અનેક ગ્રંથો, બીજે ક્યાંય નથી સચવાયા તે, જૈન ભંડારોમાં સચવાઈ રહેલા મળ્યા છે. જૈનો માટે જિનાલયો બંધાવીને, તથા પુસ્તકોને સચિત્ર કરાવવાની પ્રથાને ધણી આશ્રય આપીને, સ્થાપત્ય, મૂર્તિવિધાન તથા તાડપત્ર, લાકડાની પાટલી કે કાચળ ઉપર ચિત્રો દોરાવવાના વિષયમાં લાખો શ્લોકો ખરચતાં, તેમણે પાણું વાળીને જોડ્યું નથી.

અહિંસા અને જીવદયાનો પ્રસાર

અહિંસા અને જીવદયાના આચારને વ્યાપક બનાવવામાં પણ જૈનોનો અગ્રગણ્ય ફાળો છે. પક્ષીઓને ચણુ નાખવા માટે ગામડે ગામડે દેખાતું ‘પરબડી’નું સુંદર સ્થાપત્ય તથા મૂંઝાં પ્રાણીઓના વિસ્તારાશ્પી ‘પાંજરાપોળો’, ગુજરાત બહાર ભાગ્યે જોવા મળશે. મેદિરોના સ્થાપન-મહોત્સવો, મૂર્તિઓનાં રાગરાગણીનાં તથા દેશી સંગીતનાં સુશ્રાવ્ય રાવનો, અર્ચન, વ્રત-ઉપવાસ તથા વરધોડા અને તીર્થયાત્રાઓ—વગેરે વિષયોમાં, વૈષ્ણવ ધર્મની અને જૈન ધર્મની સમાન અને સમાંતર પ્રવૃત્તિ ચાલતી હતી.

આવી સાર્વકૃતિક પ્રવૃત્તિઓને નિલ નિકાળવાથી, જનસમાજ ઉપર ઉદ્ભવ અસર થતી આવી છે, તેમ જન્ને ધર્મોના આચારમાં કોઈ મોટી બેદ ભાગ્યે તેમને દેખાયો છે. પરિણામે, સામાજિક જીવનમાં પણ એક જ વૈષ્ય તાતિમાં વૈષ્ણવ કુટુંબો અને જૈન કુટુંબો હોય છે, અને તેઓ પરસ્પર બેટીબચ્ચહાર કરવામાં પણ બાધ મળતી નથી. આમ જન્ને સમાજો સમરસ રીતે વર્તતાં જણાયા છે.

જૈન તથા વૈષ્ણવ વચ્ચે સુમેળ

દૂકામાં કહીએ તો, ગુજરાતમાં ભારતીય સંસ્કારોને, વિશિષ્ટ વલણ અર્થાત ગુજરાતી વ્યક્તિત્વ આપવામાં, જે કોઈ સંસ્કારોએ વિશેષ પ્રાબલ્ય દર્શાવ્યું હોય તો તે જૈનધર્મે અને વૈષ્ણવધર્મે—જેના અનુયાયીઓના જીવનવ્યવહારથી સાધારણ રીતે, ગુજરાતની સમસ્ત હિંદુ વસતિ એકરંગે રંગાયેલી રહી છે. અહિંસા, દુરામહનો અભાવ, બાંધછોડની સમાધાનવૃત્તિ અને દાનવૃત્તિ જેવા સંસ્કારો—મોટે ભાગે આ બે ધર્મસંપ્રદાયોથી અને લોકોની વેપારીવૃત્તિથી પોષાઈને ગુજરાતી સ્વભાવના સ્થાયી વલણરૂપ બન્યા છે.

ગુજરાતીનાં સ્વભાવલક્ષણો

ગુજરાતની વિશિષ્ટ સંસ્કારિતાનો અનુભવ ગુજરાતના અર્થલક્ષી સ્વભાવમાં, તેનાં વિનયશાળી અસ્ત્રિત્રમાં, તેના સર્વવ્યાપી ઉદારભાવમાં, તેની નમ્ર ધર્મશીલતામાં અને તેના બધા સાથે મેળથી રહેવાના ગુણમાં અનુભવી શકાય તેમ છે. ગુજરાતની અસ્ત્રિતા તેથી જ એકદમ પ્રાંતિક, સ્થાનિક કે સંકુચિત નથી. ગુજરાતની સંસ્કારિતામાં પ્રાદ્યુત્પલ્ય છે, ક્ષત્રિયત્વ છે, શૈશ્યત્વ છે. તેમાં શૂદ્રભાવ પણ છે. તેમાં ભારતીય તત્ત્વ છે એટલું જ નહિ, પરંતુ તેમાં વિશ્વબંધુત્વના ગુણો પણ રહેલા છે.

છેલ્લા ગુણની અતિશયતા, કેટલીક વખત ગુજરાતને ‘વેવલુ’ કહેવાય છે. ધરનાં છોકરાંને બૂખ્યાં રાખી, ઉપાખ્યાયને આટો આપી, એ ખોટો આત્મસંતોષ અનુભવે છે. ગુજરાતને ‘થાય એવાં થઈને’, આમ વચ્ચે રહેનાં આવડતું નથી. અને તેથી જ, થવા ધારે તો જે એને પ્રાન્તવાદી બનતાં આવડતું નથી. ગુજરાતના આ ગુણની આવી મર્યાદા પણ છે તે બૂલવું જોઈએ નહિ.



ગુજરાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત શબ્દ અને તેમનું વર્ગીકરણ

પ્રભાશંકર રા. તેરૈયા

કોઈ પણ ભાષાના શબ્દભંડોળમાં દ્વિરુક્ત શબ્દો (Reduplicatives) મહત્વનું સ્થાન ધરાવે છે. ગુજરાતી ભાષામાં પણ દ્વિરુક્ત શબ્દો આપણા શબ્દકોશનું એક મહત્વનું અંગ છે. દ્વિરુક્ત એટલે એકના એક અંશનો કે ઘટકનો બેવાર પ્રયોગ. આવા પ્રયોગ ત્રણ કક્ષાએ મળી આવે છે : (૧) વાક્યની (Sentence) કક્ષાએ (૨) વાક્યખંડની (Phrase) કક્ષાએ (૩) શબ્દની કક્ષાએ.

‘આલ્યો આવ આલ્યો આવ.,’ ‘બોલ મા બોલ મા.,’ વગેરે વાક્યકક્ષાના દ્વિરુક્ત પ્રયોગ છે. ‘સૂરી સૂરીને દેકાણું રહી.,’ ‘રાક્ષસ ખાઈ ખાઈ કરતો આવ્યો.,’ ‘વાંચનાં વાંચતાં રાત પસાર કરી.’ વગેરે વાક્યખંડની કક્ષાની દ્વિરુક્તિના પ્રયોગો છે. પ્રસ્તુત લેખમાં માત્ર શબ્દકક્ષાના દ્વિરુક્ત શબ્દોની ચર્ચા અને વર્ગીકરણ કરવામાં આવ્યાં છે.

ધ્વનિ(Sound)ની જેમ દ્વિરુક્તિ થાય છે તેમ અર્થની (Meaning) પણ દ્વિરુક્તિ થાય છે. જેમકે, ‘ધનદોલત,’ ‘લાજસારમ,’ ‘કાગળપત્ર,’ ‘જીવન્નન’ વગેરે. પરભાષાનો એક અલ્પપરિચિત ભાગતો શબ્દ રૂપરૂ કરવા માટે તેની સાથે પરિચિત ભાષાનો પ્રચલિત શબ્દ દ્વિપાણુ રૂપે બાણે કે મુક્રાતો હોય તેમ બને છે. આ પ્રકારના ધ્વનિરૂપ વલણ પ્રમાણમાં ઘણું જૂનું છે. આ પ્રકારના શબ્દોને ડૉ. સુનીતિકુમાર ચેટરજીએ ‘ભાષાન્તર સમાસ’ (Translation Compounds) એવું વિશેષ નામ આપ્યું છે.^૧ આવા પ્રકારના શબ્દોનો જુદો જ વર્ગ છે જેમાં અર્થની દ્વિરુક્તિ થતી હોય છે. આવા અર્થની દ્વિરુક્તિના તત્વને બાકાત રાખી, દ્વિરુક્ત શબ્દોનું સ્વરૂપ આપણે આ પ્રમાણે નિશ્ચિત કરી શકીએ કે જેમાં ધ્વનિમૂલક મૂળ ઘટકની દ્વિરુક્તિ થતી હોય તે જ દ્વિરુક્ત શબ્દ.

૧. ગુઓ તેમના લેખ. ‘પોલીગ્રોફીકમ ઈન્ડ ઈન્ડો-આરિયન’ : પી સેવન ઓફ ઇન્ડિયા ઓરિએન્ટલ કોન્ફરન્સ. પા. ૧. પરીક્ષા ૧૯૩૩. પૃ. ૧૭૭-૧૮૬.

માત્ર ખ્વનિની નહિ પણ ખ્વનિમૂલક ઘટકની હિરુકિત થવી જોઈએ એટલી સ્પષ્ટતા આવશ્યક છે, કારણકે માત્ર ખ્વનિની હિરુકિતથી હિરુકત શબ્દ કહી શકાય નહિ. સ્વાનુકારી (Onomatopoeic) શબ્દોમાં મુખ્યત્વે સ્વનું ભાષામાં વર્ણ દ્વારા અનુકરણ કરવામાં આવતું હોય છે. ટનનન, ખળખળ, ભડક, ઝળખળ, ભડક, ધરતર જેવા શબ્દોને હિરુકત શબ્દો કહી શકાય નહિ પરંતુ તેમાંથી સાક્ષિત થયેલા કે તેમનાં રૂપાન્તર અનુક્રમે ટનટન, ખળખળ, ભડભડ, ઝળઝળ, ભડભડ, ધરધર સ્પષ્ટ રીતે હિરુકત પ્રયોગ છે, કારણકે તેમાં ખ્વનિનો મૂળભૂત ઘટક હિરુકત થયો છે.

ઘણીવાર ગુજરાતીમાં બે અક્ષરવાળા (Syllable) વિશેષણોના બીજા અક્ષરનો વ્યંજન ન્યાં ભાર દેવો હોય ત્યાં બેવાકવવામાં આવે છે. બીજી રીતે કહીએ તો ગુજરાતીમાં ઘણાં બે-અક્ષરી વિશેષણોનાં બે રૂપ હોય છે : એક ભારયુક્ત (unemphatic) અને બીજું ભારયુક્ત (Emphatic) તેમની વચ્ચેનો ભેદ બીજા વ્યંજનની હ્રસ્વતા-દીર્ઘતા દ્વારા દર્શાવાય છે; જેમકે : સાચું-સાચ્યું, પાકું-પાકકું, મીઠું-મીઠકું, ખાટું-ખાટકું, બેફું-બેફું વગેરે. આ એક માત્ર અભિવ્યક્તિની પદ્ધતિ છે અને બંને રૂપો પ્રચલિત છે. બીજું રૂપ વિશેષ બોલીમાં મળે છે. તેમને હિરુકત શબ્દ ન ગણી શકાય.

આટલી ચર્ચા પછી એ સ્પષ્ટ થશે કે હિરુકત શબ્દના ધાર્તરમાં ખ્વનિમૂલક એક ઘટક કે સમૂહ અંગતી હિરુકિત થાય છે તે શબ્દનું સ્વરૂપ સમસ્ત કે અસમસ્ત હોય. અત્યાર સુધી આપણા વિદ્વાનોને હિરુકત શબ્દનું આનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ ન હતું તેથી તેઓએ કરેલા તેમના વર્ગીકરણમાં મોટે ભાગે અત્યાક્રિકતા અને અશાસ્ત્રીયતા આવી ગયેલાં છે. કમળાશંકર પ્રાં ત્રિવેદી, નરસિંહરાવ દીવેટિયા, નવલરામ ત્રિવેદીએ ગુજરાતીના; અને શ્રી એસ. એમ. કન્નએ ઇન્ડો-આર્યન હિરુકત પ્રયોગોનાં વર્ગીકરણની યોજના વિશે વિચારણા કરી છે. તેમના આ વિષયના કાર્યની વિશેષતા કે મર્યાદાનું વિવેચન અત્રે અપ્રસ્તુત છે તેથી માત્ર તેમણે કરેલી વર્ગીકરણની યોજના પૂરતી જ ચર્ચા આ લેખમાં મર્યાદિત રાખવામાં આવી છે. પ્રથમ તેમના વર્ગીકરણની સંક્ષેપમાં ચર્ચા કરી અંતે ગુજરાતી હિરુકત શબ્દોનું ધાર્તર, કાર્ય અને સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ વર્ગીકરણ આપવામાં આવ્યું છે.

કમળાશંકર ત્રિવેદી : હિરુકિતની વ્યાખ્યા, સ્વરૂપ, પ્રકાર વગેરેની ચર્ચા કમળાશંકરે કરી નથી. પ્રથમથી જ હિરુકિતના સાત પ્રકાર આપી દીધા છે. પ્રકારનું લક્ષણ આપી તેનાં ઉદાહરણો આપવામાં આવ્યાં છે. આ વર્ગીકરણમાં કોઈપણ પ્રકારની વ્યવસ્થા કે શાસ્ત્રીયતા જણાતી નથી. આ કુલ સાત પ્રકારો મૂળ કયા તત્વને આધારે પાડવામાં આવ્યા છે તેની કશી પણ સ્પષ્ટતા મળતી નથી.

બીજા પ્રકારની વ્યાખ્યા આ પ્રમાણે છે : “ હિરુકિતના બે શબ્દમાં પ્રથમ શબ્દને વિભક્તિ લાગેલી હોય છે કે તેનો અન્ય સ્વર દીર્ઘ થયેલો હોય છે કે તેમાં ફેરફાર થયેલો હોય છે અને બીજાને મૂળ સ્વરૂપમાં હોય છે.” તેની નીચે વિશેષણના ઉપશીર્ષક નીચે આપેલાં ઉદાહરણો સંપૂર્ણ રીતે અસંગત છે, તેમ જ સર્વનામના ઉપશીર્ષક નીચે આપેલા ઉદાહરણોમાં તે જ સ્થિતિ છે. જેમકે, ‘ચાર ચાર, પાંચ પાંચ, કોણ કોણ, ઝું ઝું’માં વ્યાખ્યા પ્રમાણે પ્રથમ શબ્દને નથી વિભક્તિ લાગી કે તેનો અન્ય સ્વર દીર્ઘ થયો નથી કે તેમાં કશો ફેરફાર થયો નથી.

અસ્તુત વર્ગીકરણમાં વાક્યની કક્ષાની હિરુકિત બીજા વર્ગના ક્રિયાપદના શીર્ષક નીચે દર્શાવી છે. જેમકે, ‘જા જા, આવ આવ, બોલ બોલ’ અને તે પછી તરત જ ‘તે ચાલતો ચાલતો આવ્યો.’

તે દોડતો દોડતો બધો...માં આ વાક્યખંડની કક્ષાની દિરુક્તિ છે. આમ વાક્યકક્ષા, વાક્યખંડ-કક્ષા અને શબ્દકક્ષા વચ્ચે કદો ભેદ જણાવાયો નથી.

આ ઉપરાંત ખનિની દિરુક્તિ અને અર્થની દિરુક્તિ બંનેની ચર્ચા કરી છે પણ તેની વચ્ચે સ્પષ્ટ ભેદરેખા દોરાઈ નથી. પાંચમા પ્રકારમાં ખનિને લક્ષમાં રાખી વર્ગ યોજ્યો હોય તેમ લાગે છે, જ્યારે સાતમા પ્રકારમાં “પર્યાય શબ્દથી દિરુક્તિ થાય છે,” એમ જણાવ્યું છે એટલું જ નહિ, પણ આપેલાં ઉદાહરણો યોજેલી વ્યાખ્યા સાથે અસંગત છે; જેમકે, ‘તીખુંતમતમુ, લાલચોળ, કાળુંમેશ’માં પર્યાયો સાથે યોજના જ નથી.

આમ કક્ષા, ખનિ અને અર્થ વચ્ચેની અવ્યવસ્થાને કીધે આખાથે વર્ગીકરણની યોજના અતાર્કિક અને અસાચીય બની ગઈ છે.

નરસિંહરાવ દીવેદિયા^૩ : નરસિંહરાવ યુગ્મચારી શબ્દો ને ‘વાસણકસણાદિ ગણ’ના નામે ઓળખાવે છે. આ શબ્દો ‘ધોડોબોડો’ જેવા શબ્દોથી જુદા છે એમ જણાવી તેમનું વર્ગીકરણ આપે છે. તેમના મતે ‘ધોડોબોડો’માં ધોડો અને તેના જેવું, એવો અર્થ નીકળે છે; ત્યારે પ્રસ્તુત શબ્દયુગ્મોમાં ‘ઇત્યાદિ’ એવો અર્થ નીકળે છે.

તેઓ આ પ્રકારના શબ્દોના ત્રણ વર્ગ પાડે છે :

(૧) જેમાં પ્રથમ ધટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો : જેમકે, વાસણકસણ... ટેકદિયા...દીકદાક વગેરે.

(૨) જેમાં દ્વિતીય ધટક સાર્થ છે તેવા શબ્દો : જેમકે, આસપાસ...આડોશીપાડોશી...આરપાર વગેરે.

(૩) જેમાં બંને ધટક સાર્થ છે તેવા શબ્દો : જેમકે, રાયરચીલું...જીવજંત...કેરોકાંદો વગેરે.

નરસિંહરાવનું આ આખું ચે વર્ગીકરણ અર્થાશ્રિત છે. તેમના ધ્યાનમાં યુગ્મચારી શબ્દો જ છે તેથી આપણી દૃષ્ટિએ આ વર્ગીકરણ અનુકૂળ આવે તેમ નથી. ‘ઇત્યાદિ’ અર્થવાળા શબ્દોને કીધા છે તેમ તેઓ જણાવે છે; પણ ‘દીકદાક’ ‘આરપાર’ જેવા અનેક ઉદાહરણો સાથે તેનો મેળ ખેસતો નથી. આમ છતાં બીજો વર્ગ સ્પષ્ટ રીતે દિરુક્ત શબ્દોનો છે. પણ વિપયના અભિગમની દૃષ્ટિ જ જુદી છે, તેથી આપણુ માટે આ યોજના તદ્દન નિરુપયોગી છે.

નવલરામ ત્રિવેદી^૪ : નવલરામ ત્રિવેદી નરસિંહરાવના વર્ગીકરણને આધારભૂત માની તેમાં વિશેષ પ્રભેદ પાડે છે.

પ્રથમ તો તેઓ નરસિંહરાવના ત્રીજા વર્ગના ત્રણ પ્રભેદ પાડે છે :

(૧) એક જ શબ્દ બે વખત વપરાય—ઝટઝટ, મોરમોર, આધેઆધે, છંટેછંટે, ઊંચિઊંચે, દૂરદૂર.

(૨) એક જ અર્થવાળા બે જુદા જુદા શબ્દો વપરાય તેમાં બીજા શબ્દનો ઉદ્દેશ ‘વગેરે’ દર્શાવવાનો હોય છે, જેમકે, કાળગપત્ર, હેખાંકરો, કામકામ, ચીજવસ્તુ, બાવાસાણુ, લાળબાખર, ફિકરચિંતા.

૩ ‘યુગ્મચારી લેખકશ્રી એક લીટરેચર’ : જ્ઞાન-૨ મુંબઈ, ૧૯૩૨. પૃ. ૧૭૮-૧૮૦

૪ ‘શુદ્ધિમકાશ’ : ગુલાબ-સંપ્રદાય. અંક ૩. ૧૯૩૬ : પૃ. ૨૬૩-૨૬૪

(૩) મળતા અર્થવાળા શબ્દો જેમાં બીજા શબ્દનો ઉદ્દેશ પહેલા શબ્દના અર્થમાં ઉમેરો કરવાનો છે. નરસિંહરાવે મણાવેલ આ વર્ગના (ત્રીજા વર્ગના) સર્વ શબ્દો આ પેટાવિભાગમાં આવી શકે તેમાં 'વગેરે' જેવો અર્થ પણ કોષ્ટિકાર નીકળે. જેમકે, માનમરતબો.

નરસિંહરાવના ત્રીજા વર્ગમાં આટલું સંશોધન કરી નવલરામ તેમાં એક સ્વતંત્ર ચોથો વર્ગ ઉમેરે છે, જેમાં છટક બંને શબ્દ અર્થ વચરના હોય છે પણ બેગા થાય ત્યારે તેમાંથી અર્થ નીકળે છે; જેમકે, અફકદફક, એકેક, અંગંગંગ, અડીદડી.

નવલરામનું આ વર્ગીકરણ નરસિંહરાવના અનુસંધાનમાં જ છે અને મુખ્યત્વે અર્થાશ્રિત છે. નરસિંહરાવના ત્રીજા વર્ગના આપેલા ત્રણ પેટાવિભાગમાંના પ્રથમ પેટાવિભાગમાં સ્પષ્ટ રીતે ધ્વનિની દ્વિગુણિત છે, ત્યારે બીજા પેટાવિભાગમાં ભાષાન્તર-સમાસ છે.

નવલરામે ચોથા વર્ગમાં દશાવેલ અફકદફક, અડીદડી સ્પષ્ટ રીતે નરસિંહરાવે જણાવેલા બીજા વર્ગનાં જ ઉદાહરણો છે. ફકમાં નરસિંહરાવનાં વર્ગીકરણની મર્યાદાઓ આ વર્ગીકરણની પણ છે. અર્થની અસ્પષ્ટતા અને સાપેક્ષતાને લીધે વર્ગીકરણમાં ડગલે ડગલે મતભેદની સંભાવના રહે છે. આ ઉપરાંત મોટા ભાગના શબ્દો દ્વિગુણ નથી.

શ્રી એસ. એમ. કત્રે^૫ : શ્રી કત્રેએ આપેલી વર્ગીકરણની પદ્ધતિ સૂક્ષ્મદર્શી અને દ્વિગુણિતઓનાં સ્વરૂપ અને કાર્ય પર પ્રકાશ નાખનારી છે. આ વિષય પ્રત્યેનો તેમનો અભિગમ શાસ્ત્રીય અને આધુનિક ભાષાવિજ્ઞાનના સિદ્ધાંતોની ઊંડી સૂઝ ઉપર આધારિત છે.

શ્રી કત્રે દ્વિગુણ શબ્દોના મુખ્ય ચાર વર્ગ આ પ્રમાણે આપે છે :

- (૧) વર્ણ કે વર્ણસમૂહની દ્વિગુણિતવાળા રવાનુકારી શબ્દો.
- (૨) સંગ્રામ્યલક, વિશેષણમૂલક, સર્વનામમૂલક, અને સાર્વનામિક વિશેષણમૂલક, સંખ્યાદર્શકમૂલક, ક્રિયામૂલક અને ક્રિયાવાચક પદમૂલક આગ્રેગિત રચનાવાળા શબ્દો.
- (૩) બંને ઘટક સાર્થ હોય તેવા પ્રાસમૂલક શબ્દો.
- (૪) જેમાં એક જ ઘટક સાર્થ હોય તેવા પ્રતિધ્વન્યાત્મક શબ્દો.

ઉદાહરણો નીચે પ્રમાણે છે :

(૧) વર્ગનાં ઉદાહરણો : કનકન, ડમડમ, તડતડ વગેરે.

(૨) વર્ગનાં ઉદાહરણો :

(૧) સંગ્રામ્યલક : ધડીધડી.

(૨) વિશેષણમૂલક : જરાજરા, ગરમગરમ.

(૩) સર્વનામમૂલક : આપઆપણું.

(૪) સાર્વનામિક વિશેષણમૂલક (Pronominal Adjectives) : જેમજેમ, તેમતેમ.

૫ 'ગ્રુલેટિવ ઓફ ડેક્કન કોલેજ રિસર્ચ ઇન્સ્ટિટ્યુટ', પૂના. ચોક્કસ એકમાંનો શ્લોક-‘દ્વિગુણિતિય ધ્વનિ ધ્વનો-આર્થન’, ધ્વનિ સં. ૧૯૩૬-૪૦. પૃ. ૧૦-૭૦.

(૫) સંખ્યાદર્શકમૂલક : એકએક, બેબે,

(૬) ક્રિયાવાચક પદમૂલક (Verbal Formation) : રમતરમત.

(૩) વર્ણનાં ઉદાહરણો : જંતરમંતર, રત્નુંસત્નું, રમતમમત.

(૪) વર્ણના બે પ્રભેદ પડે છે :

(અ) પ્રથમ ધટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો : જેમકે, નતુંસતું, સાયમાય.

(આ) બીજો ધટક સાર્થ હોય તેવા શબ્દો : જેમકે, આગેશીપાડેશી.

x x x x

દ્વિરુક્ત શબ્દોનાં ઘડતર, સ્વરૂપ અને અર્થ : વર્ગીકરણ

દ્વિરુક્તિ સંગ્રા આમ તો કોઈ પણ શબ્દ, શબ્દાંશ કે ધટકના એક આવર્તનની વાચક છે. પણ આ ઉપરાંત આશ્રય કે દ્વિરુક્ત શબ્દોનાં બીજા પણ કેટલાંક લક્ષણો છે, એ જુલાવું ન જોઈએ. આમાનું એક, તરત નજરે ચડે તેવું લક્ષણ તે દ્વિરુક્તિઓમાં પ્રવર્તનું પ્રાસનું તત્વ છે. દ્વિરુક્ત શબ્દોમાં તેમના ધટકો વચ્ચે એક કે વધારે અક્ષરોનો પ્રાસ જોવા મળે છે. વળી કેટલીક દ્વિરુક્તિઓમાં એક ધટક બીજા ધટકના બીજા ઉપરથી નવેસરથી ધ્વણો હોય એવું પણ જોવા મળે છે આ ઉપરાંત દ્વિરુક્ત શબ્દોના બે ધટક વચ્ચેનો સંબંધ જુદો જુદો કક્ષાનો હોય છે. તદ્દન સ્વતંત્ર વ્યક્તિત્વ ધરાવતા ધટકોથી માંડીને ખાસ પૃથક્કરણથી જુદા પાડીએ તો જ જુદા પડે એવા ધટકો સુધીની સંબંધની કક્ષાઓ જોઈ શકાય છે. એટલે દ્વિરુક્ત શબ્દોના વર્ગીકરણની કોઈ પણ સાચીય યોજના આ સ્તરીકતો ઉપર લક્ષ્ય કેન્દ્રિત કરીને જ યોગ્ય બને છે તે દેખીતું છે.

પ્રસ્તુત લેખમાં દ્વિરુક્ત શબ્દોનાં વર્ગીકરણનો પ્રયાસ છે. વાક્ય અને વાક્યખંડના દ્વિરુક્ત પ્રયોગોની આપણે આગળ ચર્ચા કરી પણ સ્પષ્ટીકરણમાં દ્વિરુક્ત શબ્દો જેવો વર્ગીકરણનો પ્રશ્ન તેમના સંબંધે નહિ રહે. વ્યાકરણની દૃષ્ટિએ તેમના વર્ગો પાંચવા સરળ છે. શ્રી કચેના વર્ગીકરણનો બીજો પ્રકાર એટલે કે આત્રેણિત પ્રકારના દ્વિરુક્ત શબ્દોના પ્રકારમાં થોડો ફેરફાર આવશ્યક છે. મૂળ પાણિનિ પ્રમાણે^૧ વીપ્સા કે આભી-લ્પ્ય સસવવા જે દ્વિરુક્તિ થાય છે તેના બીજા પદને જ આત્રેણિત કહેવામાં આવે છે. વીપ્સા એટલે પ્રત્યેકતા (Distributive Sense) એવો અર્થ છે, સારે આભીલ્પ્ય દ્વારા ક્રિયામાં સાતત્ય અને ઉત્કટતા સસવાય છે. ધરધર, ગામગામ વીપ્સાનાં; અને મારામારી, દોડદોડ, દોડદોડ આભીલ્પ્યનાં ઉદાહરણ છે. આમ તો આ એક વ્યાકરણની પદ્ધતિ છે પણ તે દ્વારા જે રૂઢ પ્રયોગો બન્યા છે તેનો વીપ્સામૂલક અથવા આવર્તનમૂલક દ્વિરુક્ત શબ્દો એવો વર્ગ જાણી કરી શકાય.

દ્વિરુક્ત શબ્દોના ઘડતર દ્વારા કાં તો વીપ્સા કે પ્રત્યેકતાનો અર્થ સંધાય છે, કાં તો અભીલ્પ્ય કે ક્રિયાના સાતત્ય અને ઉત્કટતા સંધાય છે, કાં તો સ્વનુકરણ વ્યક્ત થાય છે અથવા તો પ્રાસરચના અને તે દ્વારા કેટલીકવાર સમૃદ્ધભાવની અભિવ્યક્તિ સંધાય છે. આ હેતુને અનુલક્ષીને દ્વિરુક્ત શબ્દોનું વર્ગીકરણ કરતું આવશ્યક અને ઇષ્ટ છે. શ્રી કચેની યોજનામાં પણ આ જ ધોરણે મોટે ભાગે અનુસૂત છે.

આટલી વિચારણાને લક્ષ્યમાં રાખી ગુજરાતી ભાષાના દ્વિરુક્ત પ્રયોગોનું વર્ગીકરણ આ પ્રમાણે થોડું શક્ય :

(૧) વીધ્સાવાચક કે આવર્તનવાચક દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) સંયોજક વિનાના દ્વિરુક્ત શબ્દો :

- (૧) મૂળ શબ્દની અવિકલ દ્વિરુક્તિવાળા : જેમકે, એકએક, બેબે, ફરીફરી, માંમાં, ભલેભલે વગેરે.
- (૨) જેમાં મૂળ શબ્દનો અંતિમ અંશ લુપ્ત થયો છે તેવા : જેમકે, એટએટલું, કેટકેટલું, આપઆપણું, ઠંઠંરાવ, ઠેકઠેકાણે વગેરે.

(ખ) સંયોજકવાળા દ્વિરુક્ત શબ્દો :

- (૧) આ—સંયોજકવાળા : જેમકે, અકગ્રઅકડી, ચગ્રચડી, ઊભાઊભ, ખેંચાખેંચી, મારામારી વગેરે,
- (૨) એ—સંયોજકવાળા : જેમકે, કાનેકાન, ગામેગામ, ધરેધર વગેરે.
- (૩) ઓ—સંયોજકવાળા : જેમકે, આંધોઆંધ, કાનોકાન, અંગોઅંગ, નજરોનજર, ભવોભવ વગેરે.
- (૪) અનુસ્વાર—સંયોજકવાળા : જેમકે ફૂંફૂંદા, માળંમાળી, ઠોકઠોક, દોડંદોડ, પોલંપોલ વગેરે.

(૨) રવાનુકારી દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) શબ્દના અવિલ આવર્તનવાળા દ્વિં શબ્દો :

- (૧) સંયોજક વિનાના : જેમકે, ખટખટ, ચટચટ, ધરધર વગેરે.

(૨) સંયોજકવાળા :

- (અ) આ—સંયોજકવાળા : કચાકચ, કડાકડ, ચટાચટ, ધખાધખ, છનાછન વગેરે.
- (આ) ઓ—સંયોજકવાળા : ટપોટપ, ચટોચટ, ફટોફટ, સખોસખ વગેરે.

(ખ) શબ્દના આંશિક પરિવર્તનવાળા : (મૂળ શબ્દનું ધાતર રવાનુકારીનું, પણ બે શબ્દ વચ્ચે પ્રાસ) ખળખળ, ખટખટ, ગાંગા, ચાંચાં વગેરે.

(૩) પ્રાસસાધક દ્વિરુક્ત શબ્દો :

(ક) જેમાં અને શબ્દો પ્રચલિત કે સાર્થ હોય તેવા દ્વિરુક્ત શબ્દો : જેમકે, ખલુંખલું, રલુંસલું, આવકળવક વગેરે.

(ખ) જેનો એક શબ્દ પ્રચલિત કે સાર્થ છે અને બીજો શબ્દ પ્રતિધ્વન્યાત્મક (Echo or Jingle) છે તેવા દ્વિરુક્ત શબ્દો.

(૧) પાછલો શબ્દ પ્રતિધ્વન્યાત્મક :

- (અ) આલ્પઅંજનને સ્થાને બહારવાળા : ધરબર, કામખામ.
- (આ) આઘાદરના સ્વરના પરિવર્તનથી સધાયેલા.

૨૩૧ : શ્રી મહાવીર જૈન વિશાલક મુવર્જીમહોદય અન્ધ

(૧) સંયોજક વિનાના : કાપકૂપ, પૂઝપાછ, ચીમડયાગ વગેરે.

(૨) સંયોજકવાળા : કાપાકૂપી, ડાધાડૂલી વગેરે.

(૬) સમ્પૂર્ણ આઘાક્ષરના પરિવર્તનવાળા : વાસણકૂસણ, અદરપદર, ઉપરાખપરી, આખુંપાખું વગેરે.

(૨) આગલો ઘટક પ્રતિવિન્યાસક :

(અ) સંયોજક વિનાના : આગેશીપાગેશી, અડીદડી, વગેરે.

(આ) સંયોજકવાળા : અદલાબદલી.

આ પ્રમાણે સમગ્ર દ્વિતુકા શબ્દો મૂળ મુખ્ય ત્રણ વિભાગમાં વિકાસિત કરીને પેટાવિભાગ પાડી શકાય. દરેક ધાતરને તેની પરંપરા અને ઇતિહાસ છે.



इत्थी प रि का

[भारतीय छन्दःशास्त्रना ग्रहण तरीके संपादित
करेछु जैन साधुएवनने लगना कान्यनु अेक प्रकरए]

लेखक : प्रो० डॉ० छुड्दीग आहसअरे

अनुवादक : अरुणोदय न० बानी

आचार्य, इसवेयासिय अने छितरज्जाय छिपरांत सुखगडांग अे थेताअपर जैन सिद्धान्तना यार
आगम ग्रन्थो पैडीनुं अेक छे. जेना प्रथम सुयङ्गधना योथा प्रकरएने अुही तेनी समीक्षित
अर्या करवा भाटे जे कारखोने लीपि छुहुं पाऽयुं छे :

१. अद्यत्यर्थ अने कीओ प्रत्येनी व्यवहार अे प्रथ, जे साधुओनां एवन अने आचारने लगता
मुअ्य प्रथो पैडीनी अेक छे, तेनी ते अर्या करे छे—अने ते य पखु नोंधपात्र रीते करे छे. जेके आपखुने
अेभां सैद्धांतिक, आदर्श वस्तुस्थितिनुं विधान करता अने आलेभता आचारना विमतपूर्युं नियभोनुं समग्र
साक्ष भणतुं नथी; परंतु आचार्य पभाटे जेवी सरणताथी कणूख करेला^१ रोजिदा व्यवहारनां रूपखोथी
छिहबवेसी आग्रहपूर्युं विनति भजे छे. साधुअे अरेअर कीओ साधेनी संपर्क वीवटपूरक तज्जवो अे
पधारे साहुं छे; परंतु साधु एवननी भणभूत जइरियात अेटले के रोगनुं शिक्षा भाटेनुं भजखु छे; अने

१ प्रवृत्त प्रकरए आपखुने अर्या पाछा जेथी अय छे तेवा जैन संघना छित्तिहसना इरेना आरंभकालभां अ भाव
आदर्श सिद्धान्त अने इवनीय व्यवहार बम्बेनुं अंतर धावूं भोटुं कतुं अेथ नथी. डॉ० यु० प्री० शाहे (जर्मन, जेडि०
सोसा० अंश, ३०, १, पृ० १००) अखुखिलवाक पाठखूंभां सन १२४२भां कसयेथी जैन परिषदना, कस्तखिजित
अंशभां सववावेला, वख्ख १४०० वृत्तावने प्रगट कथो छे. केठलाक संप्रबालंभ भोटुं आचार्यो अने जौअ अगत्यना
साग्रहण आखुसोजे आ परिषदभां जेके कसव पसार कथो छे. ते सभये प्रखिजित रिवाज अभाखे जैन आचार्यो
अय संतानोत्पत्ति करवा अेटलुं अ नहि, परंतु तेभने साधु के साखी लखी दीक्षा पखु आपता अअर आचार्यपदे
पखु तेभने स्थापता. आ रिवाजनी ते कसवभां निहा कथी, तेनो निषेध कथो छे.

આ શિક્ષા ધરની સ્ત્રીઓ દ્વારા સાધુઓને અપાતી હોઈને સાધુઓનો સ્ત્રીઓ સાથેનો નિષ્પત્તિ અને વારંવાર થતો સંપર્ક અનિવાર્ય બને છે. સાધુઓના આચારો અને સંઘની પ્રતિષ્ઠાને ખોટું આ સંપર્ક દ્વારા ઉત્પન્ન થતા બનેલું આ પ્રકરણમાં આગેહૃદય વર્ણન કર્યું છે, અને સાધુને ત્યાં જાડી સંસારમાં પાછા ફરતા રોકવાનો પ્રયત્ન કરવામાં અન્યકાર આપણને નહિ ધારેલી અને કોઈકવાર અમનોરંજક નહિ એવી, પ્રથમ અનુવાદક યાકોબીરના શબ્દોમાં “આશરે ૨,૦૦૦ વર્ષ ઉપરના હિંદુ ગૃહજીવનની ઝાંખી” કરાવે છે.

૨. પ્રસ્તુત પ્રકરણના ૫૩ શ્લોકોમાં અસાધારણ રસ લાભ કરે એવો બીજો ગુણ તે તેમનું સ્વરૂપ છે. ભારતીય જન્મશાસ્ત્રના ઇતિહાસમાં જેટલા અગત્યના તેટલા જ દુર્લભ એવા, એટલે કે આધારના પ્રાચીનતર સ્વરૂપમાં, આ શ્લોકો રચવામાં આવ્યા છે. પ્રાકૃત કાવ્યમાં પ્રચલિતતમ એવી ઉત્તરકાલીન કે ‘સામાન્ય’ આપાં, આપણે જાણીએ છીએ તેમ, જૈન આગમોના અર્વાચીનતમ સ્તરનું અંગ છે અને એના પ્રાચીનતર સ્તરોના (મૂળભૂત ભાગોમાં) તે સર્વથા અનુપલબ્ધ છે. એથી જિહ્વું આણુ આપાંની પુરોગામિની પ્રાચીન આપાં, આચાર ૧.૬; સ્વખંડ ૧.૪ અને (કંઈક અંશે) ઉત્તરગ્રંથ ૮ એમ અત્યંત પ્રાચીનતમ જૈન ગ્રંથોનાં ત્રણ પ્રકરણોમાં અને અત્યંત પ્રાચીનતમ પૈકીના એક એવા સુતનિપાતનાં ૮ અને ૧૪ એ બે પ્રકરણોમાં જ ઉપલબ્ધ થાય છે. સર્વપ્રથમ યાકોબીએ આચાર ૧.૬ અને સ્વખંડ ૧.૪માંથી આ હંદને શોધ્યો અને ZDMG ૩૮, ૫૦ પૃષ્ઠ...માં એની ચર્ચા કરી. પરંતુ આ બે પ્રકરણોની સમીક્ષિત આવૃત્તિ આ ચર્ચાની સાથે નહિ આપવાથી એમણે કરેલી વિગતપૂર્ણ આકાશમય ચર્ચાની વ્યાવહારિક ઉપયોગિતા મોટે ભાગે ઓછી થઈ ગઈ; જ્યારે હસ્તલિખિત ગ્રંથોમાં અને ચાલુ છાપેલી આવૃત્તિઓમાં અસંખ્ય દૂષિત અને અચોક્કસ ભેદભૂતિઓ, ત્યાગ, પ્રક્ષેપ અને જુદા જુદા ભ્રષ્ટ પાઠોને લીધે આ હંદ બગડી ગયો છે અને કોઈકવાર ઓળખાય એવો પણ નથી રહ્યો. પરિણામે શુદ્ધિગ્રંથ આચાર ૧.૬ની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર કરી અને જન્મની પુનઃ ચર્ચા કરી. પાછળથી એ વિદ્વાન^૨ એનું ભાષાંતર પણ આપ્યું અને આ અનુવાદની સમીક્ષા કરતાં લોચનાને (ZDMG, ૭, ૫૦ ૧૧૦...) જન્મની દૃષ્ટિએ વિશેષ પ્રદાન કર્યું. આચાર ૧ની સાથે શુદ્ધિગ્રંથ સ્વખંડ ૧.૪નું ભાષાંતર કરેલું; પરંતુ કમનસીબે આજસુધી એની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તૈયાર ન થઈ શકી.^૩ પ્રસ્તુત લેખનું પ્રયોજન આ ખામીને દૂર કરવાનું છે.

આ સાથે મેં નવો અનુવાદ અને અન્યના કેટલાક અત્યંત ગૂંચવણ ભરેલા મુદ્દાઓની ચર્ચા કરતું ટિપ્પણ્ય ઉમેર્યું છે. હું માનું છું કે તે યોગ્ય લાગશે. પ્રશંસનીય પ્રારંભકાર્યરૂપ યાં નું ભાષાંતર શીલાંકની ટીકા તથા બીજી બે અર્વાચીન ટીકાઓ પર સંપૂર્ણ રીતે આધારિત છે, કારણકે તે સમયે બીજી કોઈ સહાય ન હતી. આ ટીકાઓ આજે પણ અનિવાર્ય છે, છતાં તે વિશ્વસનીય માર્ગદર્શકની ગરજ જરાય સારતી નથી. કેટલીક સ્પષ્ટ ભાગતોમાં તેમનાં આખ્યાની એકાદ શબ્દ કે કંડિકાના સાચા અર્થનું સંપૂર્ણ અજ્ઞાન બતાવે છે, જ્યારે ઇતર દુર્બોધ સ્થળોએ આપણને તદ્દન લાચાર બનાવે છે—આ હકીકત આજે પણ ભાગ્યે જ વિવાદાર્પક છે. ઉપરની ટીકાઓ ઉપરાંત શુદ્ધિગ્રંથ પાસે અનેક અમૂલ્ય અને રસિક

૨ સેકેક છંદસ ઓફ ધી ઇસ્ટ, એ. ૪૫, ૫૦ ૨૭૬, નોંધ ૨.

૩ આચારીય સુત્ર, પ્રથમ સુત્રક-૫ (જર્મન) ગ્રન્થ, પૃથક્કરણ અને શબ્દકોષ (લાઇપ્ઝિગ, ૧૯૧૦).

૪ ‘Worte Mahāvīras’ પુસ્તકમાં (મોડિન્ઝેન, ૧૯૨૬).

૫ પી.એલ. વેલે (જુઓ નીલે) તૈયાર કરેલી સ્વખંડની સમીક્ષિત આવૃત્તિ તરફે ભરેલું કરાવેલી આવૃત્તિ—ઓક્સફર્ડ ઓફ ૧. ૪ની ભાગલમાં—હંદ તરફ ઓક્સફર્ડ ઓફ ૧ (કલાય હંદના જ્ઞાન વગર જ) તૈયાર કરવામાં આવી છે.

પાઠાંતરોવાળી ચૂલ્હી ટીકા પણ હતી. આતુશ્રુતિક બ્રાહ્મણોનાં બંધનોથી મોટે ભાગે મુક્ત એવું એમનું ભાષાન્તર એક મોટું અમત્સનું આગળનું સોપાન છે. દરેક ગ્રામીન આગમ અન્ય-અને ખાસ કરીને પ્રસ્તુત ગ્રંથ—જે મુશ્કેલીઓનો જંગ ખડકે છે તેનો વિચાર કરતાં, જે સ્થળોએ ગ્રંથની છન્દોરચના અર્થને વિકૃત કરે છે તેવાં સ્થળો બાદ કરતાં અન્યથ શુદ્ધિગના ભાષાંતરમાં સુધારાઓની શક્યતાઓનું સૂચન કરવાનું હું સાહસ કરું છું તેથી અને ખાતરી છે કે હું તે ભાષાંતરની કિંમત જરાય ઘટાડતો નથી. મારા પોતાના ભાષાંતરને પણ હું છેવટનું માનવા તત્પર નથી. હજુ ધણાય ધૂંધળા કે સંદિગ્ધ ફકરાઓ છે.

જોકે મને પ્રત્યક્ષ રીતે હસ્તલિખિત ગ્રંથો ઉપલબ્ધ ન થયા; પરંતુ ગ્રંથની સમીક્ષિત આગૃતિ તૈયાર કરવા માટે મને પૂરતી સામગ્રી ઉપલબ્ધ હતી :

(૧) ટી૦ = શીલાંકની ટીકાવાળી પંખાસ શ્રીચન્દ્રસાગરમુણિસંપાદિત આગૃતિ, શ્રી ગોડી પાર્શ્વ જૈન ગ્રંથમાળા નં. ૪, મુબમ્બી ૧૯૫૦.

આ ગ્રંથમાં પાદટીપમાં સંપાદક નીચેના ગ્રંથોમાંથી પાઠાન્તરો આપે છે :

સા૦ = સાગરચન્દ્રસુરિની ઉપરના ગ્રંથની પહેલી આગૃતિ.

અ૦ = શાંતિનાથ ભંડાર, ખંભાતની સં. ૧૩૪૬ની જર્જપત્ર પોથી (વિજયકૃમુદસરિજનું સચિપત્ર, ૫૦ ૧૪, ગ્રાખડો ૬૨) અને—

ઈ૦ = એ જ ભંડારની કામળા પર લખેલી પોથી (સ ચિપત્ર ૫૦ ૪૪, ગ્રાખડો ૨).

(૨) વૈ૦ = સૂચમહં...નિર્મુક્તિ ટીકા, લિખલિખ પાઠાંતરો, ટિપ્પણ અને પરિશિષ્ટો સહિત સર્વપ્રથમ સમીક્ષિત આગૃતિ : ગ્રં. પી૦ એલ૦ વૈદ્ય (એકલા !) સંપાદિત. ભાગ ૧ (ગ્રંથ અને નિર્મુક્તિ), પૂના. ૧૯૨૮.

(૩) હૈ૦ = (દિલી અનુવાદવાળી) સ્થાનકવાસી ગ્રંથની દેહરાપાદની આગૃતિનો બીજો ભાગ. પ્રસિદ્ધકર્તા : દક્ષિણ દેહરાપાદનિવાસી રામચંદ્રાદુર લાલા સુખદેવસદાયજી જવાહરપ્રસાદજી જૈહરી (વર્ષ આપ્યું નથી).

(૪) ચૂ૦ = જિનદાસમુણિની સત્રકૃતાંમચૂર્ણ. પ્રકાશક : શ્રી ઝપભદેવજી કેસરીમલજી સ્વેતામ્બર સંસ્થા, રતલામ, ૧૯૫૦.

પુસ્ત્તકલિખ્ય સંપાદિત નવી સ્થાનકવાસી આગૃતિ(સુત્રાગમે પ્રથમ ગ્રંથ, ગુરુગાંવ, ૧૯૫૩)ની પણ મું તુલના કરેલી. પણ તેમ કરતાં મને લાગ્યું કે ૧.૪નો પાઠ વૈ૦ ને મળતો જ છે. બંનેમાં ફેર એટલો છે કે તેમાં ૨.૮ તૃતીય પાદમાં વૈ૦ના મુહર્મિજાણને બદલે ંમિજાણ અને ૨.૧૮ તૃતીય પાદમાં વૈ૦ના જ સે ન જાને બદલે જા સે ન જા એવાં પાઠાન્તરો છે.

ટી૦ વૈ૦ અને હૈ૦ વલ્ગેટ (પ્રચલિત પાઠ) રજૂ કરે છે. આ ગ્રંથોમાં ખરા ફેરફારો, સાચાં પાઠાંતરો માત્ર જૂજ છે. અ૦ અને ઈ૦ ખાસ કરીને અ૦માં કેટલીક જગ્યાએ ખરેખર વધુ સારા પાઠાન્તરો મળે છે—ખાસ કરીને છન્દની દૃષ્ટિએ કરવા પડતા સુધારાઓને તે કંઈક અંશે સમર્થન આપે છે. ચૂ૦ની બાબતમાં પણ એ જ પરિસ્થિતિ છે. છતાં એમાં છન્દને વ્યવસ્થિત, સરળ કે પુનઃ સ્થાપિત કરવા માટેના કેટલાક રપટ પ્રયત્નો તરી આવે છે. એને લીધે ચૂ૦ના પાઠાંતરોને દુર્બોધ પાઠાન્તરો (lection-difficilior)નો સિદ્ધાન્ત કાક રીતે લાગુ પાડવો જ રહ્યો.

ચૂં દરેક પાદ કે દરેક શબ્દ ઉદ્ધૃત નથી કરતી તે ખ્યાનમાં રાખવા જેવું છે. આનો અર્થ એ છે કે જ્યાં સમીક્ષિત સામગ્રીમાં ચૂંનો પાદ ન આપ્યો હોય ત્યાં ચૂંનો પાદ સમીક્ષિત ગ્રંથ સાથે સંબંધ છે એમ માનવાને કારણ નથી. અ. અને ઈ ની બાબત પણ સરખી છે. સંપાદક કેટલી ચોકસાઈથી બધાં પાદાન્તરો નોંધે છે તે આપણે જાણતા નથી. આ સંબંધોમાં ચૂં, અ., કે ઈ એમાંના એક કે એકથી વધારેના પાદોને ટી. વૈ. અને હૈ. થી વિરુદ્ધ જઈને હું સ્વીકારું છું ત્યારે હું કૌંસમાં તેમના પાદો રૂપે જતાવું છું, જેથી ખાતરી થાય કે આરો ગ્રંથ ખારી અટકળો પર નહિ પરંતુ તે તે પાદને આધારે નક્કી કરેલો છે.

પ્રાચીન આર્યાનો મુખ્ય લક્ષણો આ પ્રમાણે છે :

(૧) (પશ્ચાતકાલીન ગીતિની માફક) શ્લોકોનાં બે અર્ધોમાં સરખાં છે; એટલે કે ઉત્તરાર્ધના છઠ્ઠા ગણનું દ્વિતીયકરણ તેમાં નથી.

(૨) યતિ ત્રીજા ગણ પછીથી આવતી નથી પણ (પશ્ચાતકાલીન આર્યાની ભાષામાં કદીએ તો) તે યોગ્ય ગણની મધ્યમાં આવે છે. વધુ ચોક્કસ રીતે કહીએ તો ત્રીજા ગણ પછી દ્વિતીય કે ત્રીજા એવો અન્તવર્ણ આવે છે, જે યાકોબીની સામી નોંધ પ્રમાણે, જતાવે છે કે આપણે ખરા પાદના અન્તભાગની ચર્ચા કરીએ છીએ. યતિ પછી પાંચમા ગણની પહેલાં, જેને આપણે સમપાદ કહીએ છીએ તે શરૂ થાય છે. તેની શરૂઆતમાં ત્રીજા વર્ણ હોય છે. અપવાદ તરીકે કોઈક વાર ~ અથવા ~ ન્યારે કોઈક વખત આખો (ચોથો) ગણ પણ આવે છે.^૧ જે વિષમપાદને અન્તે - હોય અને સમપાદની શરૂઆતમાં ~ હોય અથવા વિષમપાદના અન્તે જે ~ હોય અને સમપાદના આરંભમાં ~ હોય તો યતિથી વિભક્ત થયેલો ચોથો ગણ આપોઆપ આવી જાય છે. યતિને ખસેડીને આ બે પાદોને એકબીજા સાથે જોડવાથી અર્ધચંદ્ર આપ્યાં કેવી રીતે ઉદ્ભવે છે તે ઉપરની હકીકત જતાવે છે.

બીજા ગણ હંમેશાં જ ગણ હોય છે. ઘણી જગ્યાએ ત્રીજા ગણ -- નો બનેલો છે. વારંવાર બને છે તે પ્રમાણે બે પહેલાં ગણ પણ -- નો બનેલો હોય તો વિષમપાદ અનુક્રમનો નિયત શાસ્ત્રીય સમપાદ (-- ~ ~ ~) બની જાય છે. કવિઓ આ તાદાત્મ્ય જોવામાં નિષ્ફળ ન નીવડ્યા. પરિણામે શ્લોકની દૃષ્ટિએ નિયમિત, પણ આર્યાની દૃષ્ટિએ ખામીવાળો એવો સમપાદ તેમણે કોઈ કોઈ પ્રસંગે બનાવ્યો છે. આપણા ગ્રંથમાં ૧.૨૮ અને ૨.૪૮ માં પહેલો ગણ -- ને બદલે ~ નો બનેલો છે. ૧.૩૮ અને ૨.૧૪ માં બીજા ગણ ~ ને બદલે ~ નો બનેલો છે. આ બંને સ્થળોએ જન અનુક્રમનો સમપાદ સમજીએ તો એ પાદ શાસ્ત્રીય રીતે શુદ્ધ લાગે છે.

યાકોબીએ જતાવ્યું છે કે પાંચમા ગણ પહેલાંની શરૂઆતની માત્રાઓ ઊંડી દર્શાવે તો સમપાદ વિષમપાદના જેવો જ થાય છે. કોઈ કોઈ વખતે, જેકે ભાગ્યે જ, વિષમપાદ સમપાદના જેવો બનાવી દેવાય છે. આપણા ગ્રંથમાં આવ્યા બે સ્થળો છે : ૧.૨૬ (~ ~ / -- / ~ ~ ~) અને ૨.૬ (-- / -- / ~ ~ ~). આનાથી જિલ્લુ ૧.૧૩૭માં મળે છે. એમાં સમપાદની શરૂઆતની માત્રાઓ ખૂટે છે.

૧ આપણા ગ્રંથના ૧૦૬ સમપાદોના ચોક્કસ આંકડાઓ નીચે પ્રમાણે છે : ૬૫, ~ ~ ૧૫, ~ ~ ૧૬, -- ૮, ૧૩૭માં -- અને ૧૧૩૭માં અનુપલબ્ધ.

સમ અને વિષમપાદનું માની લીધેલું એકસરખાપણું કોઈપણ રીતે તદ્દન સંપૂર્ણ નથી કારણકે બન્નેમાં બીજા ગણની રજૂઆતમાં નોંધપાત્ર તફાવત છે. બન્ને પાદોમાં એનું મૂળ ૨૫૩૫ - - એ પ્રમાણે છે.

તદુપરાંત વિષમપાદમાં આપણને અનેકવાર - - અને એ વખત - - મળે છે. અને સમપાદમાં ક્યારે ૫ - - નથી મળતાં પણ સાત વખત - - - - એટલે કે પહેલા ગણ પછી યનિવાળો ન ગણ્ય જે જ ગણનો નિયત પર્વાય છે તે મળે છે, આપણા ૧૦૬ વિષમ અને ૧૦૬ સમપાદના સંપૂર્ણ આંકગ્રન્થો નીચે પ્રમાણે છે.

વિષમ	સમ
- - - ૮૬	૬૭
- - - ૧૨	૧ (૨.૪૭)
- - ૨	—
- - - ૧	૭
અનિયમિત ૨ (- - -, જુઓ ઉપર)	૧ (૨.૧૬૭)

પશ્ચાતકાલીન આર્યાના બીજા અને છઠ્ઠા ગણમાં જે બેદ રહ્યો છે તે જ પ્રમાણેનો બેદ ઉપર બતાવેલા રથળોમાં છે, કારણકે પ્રાચીન આર્યાના બીજા અને છઠ્ઠા ગણો અને પશ્ચાતકાલીન આર્યાના બીજા અને છઠ્ઠા ગણો એક સરખા છે.

બાકીના બધા (૧, ૩, ૫, ૭) ગણોમાં - - વધુ માનીતા છે. કોઈ કોઈવાર તેને બદલે - - - વપરાયા છે બાકીના ૨૫૩૫૦ કાં તો સ્વીકારાયાં નથી અથવા એટલાં બોલાં છે કે અન્યની શુદ્ધતા માટે સંકા ઉત્પન્ન કરતાં નથી.

	પહેલો ગણ	ત્રીજો ગણ	પાંચમો ગણ	સાતમો ગણ
- -	૬૩	૭૩	૬૪	૮૨
- - -	૩૬	૩૦	૩૬	૨૦
- - -	૧	૩	૧	૧
- - - -	૧	—	૨	—
અનિયમિત	૨	—	૩	૩

જે ધણી ઓછી અને સાચી અનિયમિતતાઓ મળે છે તેમાંની કેટલીક તો ચોક્કસ અન્યના પાહોની બ્રહ્મતાને લીધે છે. ૧.૪^૦, ૧.૬^૦ અને ૨.૩^૦માં પમો ગણ ખામીવાળો (- -) છે; પહેલા બે રથળોમાં વાણાળિ ને વાણાળી એમ કદાચ વાંચવું બેદ છે. ૧.૩^૦ ખરેખર બ્રહ્મ છે. (જુઓ ટિપ્પણ). ૧.૭^૦ના અન્તે - - - - (...કહાલી) આવે છે. ૨.૪^૦માં છઠ્ઠો ગણ - - - છે, જે ધણી જ સંકારપદ છે અને ૨.૧૬^૦ તદ્દન નિયમિત છે જ્યારે અન્યની શુદ્ધિ સંકાને પાત્ર છે.

ગ્રન્થ

(૧)

એ માયરં વ પિયરં વ;	વિપ્પવહાઈ પુલ્લસંજોગં ।	
“ એ સહિષ્ ચરિત્તામિ;	મારયમેહુણો વિવિત્તેસી ”	॥ ૧ ॥
સુહુમેળં તં પરક્કમ્;	છન્નપણ્ણં હતિયઓ મંદા ।	
ઝવાયેં તાઓ જાણિં હુ;	જહુ લિસંતિ મિકલુણો ઇયો	॥ ૨ ॥
પાસે મિસં નિસીયંતિ;	અમિકલ્લણં પોસવત્થેં પરિહિંતિ ।	
કાયં અહે વિ દંસંતિ;	નાહુમુદ્દટ્ટુ કન્કલ્મ્ અણુલ્લપ્પ	॥ ૩ ॥
સયણાસસણેહિં જોગેહિં;	હતિયઓ ઇયયા નિમંતેતિ ।	
ઇયાણિ ચેવ સે જાણે;	પાણાણિ વિરુલ્લ-લ્લાણિ	॥ ૪ ॥
નો તાણુ ચક્કલુ સંધેઝ્ઞા;	નો વિ વ સાહસં સમમિજાણે ।	
નો સદ્ધિયં પિ વિહરેઝ્ઞા;	ઇવમપ્પા દુરવિસઓ દ્વોહ	॥ ૫ ॥
આમન્તિય-ઝસવિયં વા;	મિકલ્લુ આયસા નિમંતેતિ ।	
ઇયાણિ ચેવ સે જાણે;	સહાણિ વિરુલ્લ-લ્લાણિ	॥ ૬ ॥
મળબંધણેહિં જોગેહિં;	કલ્લણવિણીયમ્ ઝવગલિસાણં ।	
અણુ મણુલ્લાઈ માસંતિ;	આણવયંતિ મિલ્લ-કહાહિં	॥ ૭ ॥
સીહં ઝહા વ કુણિમેળેં;	નિમ્મયમ્ ઇયચરં તિ પાસેળેં ।	
ઇષ્ હતિયાઓ બંધંતિ;	સહુલં ઇગઈયમ્ અગગારં	॥ ૮ ॥

ભાષાંતર

“ જેને માટે મૈથુન બંધ થયું છે એવો અને એકાંતની ઠંડાવાળો હું એકલો, સિદ્ધ (અર્થ ને) ફરીશ ” (એમ વિચાર કરીને) જે માતા, પિતા અને પૂર્વ(કુટુમ્બ)ના સંબંધોને છોડી દે છે, એવા—(સાધુ)ની પાસે મીઠાબોલી સ્ત્રીઓ કપટપૂર્ણ અને ચોરપગલે આવે છે. તેઓ (એવા) ઉપાયને જાણે છે જેથી કેટલાક સાધુઓ લપસી જાય. (૧-૨)

તેઓ એકદમ પાસે (અગ્રોચ્ચઃ) બેસે છે, વારંવાર પુરુષોનાં વસ્ત્રો પહેરે છે; શરીરનો નાચિનો ભાગ બતાવે છે અને હાથ ઉંચો કરતા બગલ... (૩)

કોઈકવાર સ્ત્રીઓ તેને શયન—આસનરૂપી યુક્તિઓ દ્વારા આમંત્રે છે. તેણે (સાધુએ) આ બધાને ગંદા (ભયંકર) પ્રકારના પાશ સમજ્યા. (૪)

એણે તે(સ્ત્રીઓ)માં નજર નેડવી નહિ, અને તેમના સાદસમાં સંમતિ પણ આપવી નહિ; તેમની સાથે ફરતું પણ નહિ. આમ કરવાથી એ(સાધુ)ની જાત સુરક્ષિત રહેશે. (૫)

આમંત્રણ આપીને કે ખુશામત કરીને તેઓ ભિક્ષુને પોતાની જાત સોંપે છે. આ (આમંત્રણ કે ખુશામતના) શબ્દોને તેણે ગંદા (ભયંકર) પાશ સમજ્યા. (૬)

અથવા મનને બાંધનારા અનેક ઉપાયો દ્વારા દયામણી અને વિનયપૂર્ણ રીતે (તેમની) પાસે જઈને મીઠા (વચનો) બોલે છે (અને) જ્ઞાનજનની વાતચીતોથી એને પોતાને વશ થવા આજ્ઞા કરે છે. (૭)

અને પછી રથકાર જેમ નેમિને (નમાવે છે) તેમ તેઓ તેને ધીમે ધીમે નમાવે છે. પાશથી બંધાયેલા દરણીની આક્રમે તે (છૂટવા) ફાંફાં મારે છે પણ તેમાંથી છૂટતો નથી. (૮)

અહ તત્થ પુણો નમયંતી;	રહકારો વ મેમિમ્ અણુપુર્વ્વ ।
ચદે મિષ વ પાસેર્મે;	કંદંતે ન મુચ્ચવ તાદિ ॥ ૧ ॥
અહ સેડ્ડુતપ્પઈ પચ્છા;	મોચ્ચા પાચસં વ વિસ-મિસ્સં ।
एवं विवेगम् आदाय;	સંવાસો ન કપ્પવ વવિષ ॥ ૧૦ ॥
तम्हा उ वज्रप इत्थी;	વિસ-છિત્તં વ કંટકં નચ્ચા ।
ओए कुष्माण वस-वत्ती-;	આધાપ ન સે વિ નિર્માયે ॥ ૧૧ ॥
जे एयम् उंछम् अणु गिद्धा;	અજ્ઞયરા હુ તે કુસીલાળં ।
सुतवस्सिए वि से भिक्खु ;	નો વિહરેજ્ઞ સહ્ણમ્ હત્થીસુ ॥ ૧૨ ॥
अभि धूयराहि सुण्हाहि ;	ચાહિ અદુષ દાહીહિ ।
महईहि वा कुमारीहि ;	સંયથે સે ન કુજ્ઞ અળગારે ॥ ૧૩ ॥
अदु नाइणं च सुहिणं वा;	અપ્પિયં દદ્ધુ દગ્ધા હોહ ।
“गिद्धा, सत्ता कामेहि”;	રક્ષણ-પોષણે મણુસ્સોડસિ !” ॥ ૧૪ ॥
समणं पि दद्दु-उदासीणं;	તત્થ વિ તાવ યગે કુપ્પંતિ ।
अदु मोषणेहि नत्थेहि ;	હત્થી-દોલ-સંક્કિણો હોન્તિ ॥ ૧૫ ॥

અથવા નિર્ભય અને એકલા ફરનાર સિંહને જેમ મરેલા પશુવડે (લોકો બાંધે છે) તેમ સ્ત્રીઓ સખી અને એકલા ફરનાર સાધુને પાશવડે બાંધે છે. (૮)

પછી વિપત્તિશ્રિત દુઃખપાક બાંધને (જેમ કોઈ પસ્તાય) તેમ તે પાછળથી પસ્તાય છે. એ રીતે એકાંત સ્વીકારીને સાધુને (૧) માટે (કુટુંબ) સાથેનો વાસ યોગ્ય નથી. (૧૦)

તેથી (સ્ત્રીઓને) વિપત્તી ખરડાયેલા કાંટા જેવી જાણીને (તેમનો) ત્યાગ કરવો જોઈએ. જે બોજરથી છતાં કુટુંબને વશવર્તી રહેનાર છે તે પણ નિર્ગ્રેષ કહેવાતો નથી. (૧૧)

જેઓ આવી ભિક્ષાના લોભી હોય છે તેઓ કુટુંબી (ખરાબ ચારિત્ર્યવાળા) પૈત્રીના જ કેટલાક છે. ઉત્તમ તપ કરનારા ભિક્ષુએ પણ સ્ત્રીઓની સાથે ફરવું નહિ. (૧૨)

અનાગાર (ધરરહિત) સાધુએ (પોતાની) પુત્રીઓ કે પુત્રવધૂઓ, ધાત્રીઓ કે દાસીઓ, મોટી ઉમરની કે કુંવારીઓ સાથે પરિચય ન કરવો. (૧૩)

(સાધુને સ્ત્રીઓ સાથે બળતો જોઈને) સગાંવહાલાં તથા મિત્રોને પણ કોઈકવાર માફું લાગે છે* (અને કહે છે કે-) હે લોભી, વાસનાઓમાં આસક્ત ! તું ય (સામાન્ય) માણસ છે—જે તું (સ્ત્રીઓનું) રક્ષણ અને પોષણ કરે તો (૧૪)

ઉદાસીન શ્રમણને પણ જોઈને કેટલાક તેના પર ગુસ્સે થાય છે. અથવા (સાધુને) ભોજન આપતી વખતે (પોતાની) સ્ત્રીઓમાં (ચારિત્ર્ય) દોષની સંકા કરે છે. (૧૫)

* ‘અને ન ગમતું જોઈને સગાંવહાલાં કે મિત્રોને પણ એકાદ વખત (અનમાં વિચાર) થઈ આવે છે’—આ પ્રમાણે અર્થ વધુ સુચંત્ર લાગે છે.

“કુર્વંતિ સંયત્તાં તાહિ” ; પન્નદા સમાહિ-જોગેહિ” ।”
 તમ્હા સમણા ન સમેતિ; આય-હિયાણે સંનિસેગ્ગાઓ ॥ ૧૬ ॥
 બહવે શિદ્ધાઈં બવહહુ; મિસીમાવં પત્થુષા ઇગે ।
 ધુવ મમ્યામ્ ઇવ પવવંતિ-; વાયા વીરિયં કુસીલ્લણં ! ॥ ૧૭ ॥
 સુદં રવઈં પરિસાપ; અહ રહસમ્મિ દુક્કં કરેહ ।
 જાણંતિ ણં તહાવિ વિયા; “માશ્લે મહાસલ્લેય” તિ ॥ ૧૮ ॥
 તયેં દુવકકં ચ નો વચઈ; આશ્લો વિ પ્પક્કલઈં વાલે ।
 “વેયાડ્ઠુવીહ મા કાલી” ; જોહલ્લંતો શિલ્લાહ સે મુક્કો ॥ ૧૯ ॥
 ડસિયા વિ હલ્લિ-પોસેસુ; પુરિસા હલ્લિ-વેય-લ્લેદજ્ઞા ।
 પળ્લા-સમ્મિયા વુ-ઇગે; મારીણં વસં વસં ડવકકંતિ ॥ ૨૦ ॥
 અવિ હલ્લિ-પાવ-લ્લેજ્ઞાઈં; અદુવા વદ્ધ-સંસ-ડવકકંતે ।
 અવિ તેયસાડમ્મિવળાઈં; તલ્લિય લ્લા-સિંચળાઈં ચ ॥ ૨૧ ॥
 અદુ કળ્લ-નાસ-લ્લેજ્ઞાઈં; કંઠ-લ્લેદળં તિતિવસંતિ ।
 હહ ઇત્થ પાવ-સંતત્તા; ન ચ વેતિ “પુણો ન કાહ” તિ ॥ ૨૨ ॥

“સમાધિયોગથી બ્રહ્મ ધર્મને તેઓ તે(ઓ)ઓ સાથે પરિચય કરે છે” તેથી શ્રમણો પોતાના બધા માટે સ્ત્રીઓ સાથે એક આસન પર બેસના નથી. (૧૬)

ધણા ઘરોમાં જાય છે (૧), કેટલાક મૈથુનનું સેવન કરે છે (અને છતાં) ક્રુપમાર્ગની વાતો કરે છે. વાતો કરવી એ ખરાબ ચારિત્ર્યવાળાઓનું જોર છે*. (૧૭)

પરિપક્વમાં પવિત્ર (શબ્દોની) ગર્જના કરે છે, જ્યારે એકાંતમાં દુઃખીઓ કરે છે. છતાં ય શબ્દો મારણો એને ઓળખી કાઢે છે કે, “આ ધુતારો અને મહાન શક છે” (૧૮)

અને જાને (પોતાનું) દુઃખીય કહેનો નથી અને જ્યારે એને બતાવવામાં આવે છે ત્યારે એ નાદાન બળુગાં ફૂંકે છે, અને જ્યારે એને શિખામણ આપવામાં આવે છે કે “સ્ત્રી-વેદનો વિચાર કર અને એમ ન કરીશ” ત્યારે ખૂબ આનંદ પામે છે. (૧૯)

સ્ત્રીઓનું પોષણ કરવાના અનુભવવાળા અને જેઓ સ્ત્રીવેદને સારી રીતે જાણે છે તેવા પુરુષો પણ— અને પ્રતાયુક્ત પણ કેટલાક (લોકો) સ્ત્રીઓને વશ થઈ જાય છે. (૨૦)

હાથપગનું કાપી નાખવું, અથવા ચામડી કે માંસ જાતરડી નાખવું, અગ્નિમાં તપાવવું અને ધામાં દ્યારનું સિચવું. (૨૧)

અથવા કાન અને નાકનું કાપવું, ગળું કાપવું—આ બધું (સ્ત્રીઓ) સહન કરે છે છતાં—અહીં (આ લોકમાં) પાપથી દુઃખી થવા છતાં—“હુ ફરી નહિ કરું” એ પ્રમાણે તેઓ કહેતી નથી. (૨૨)

• વધારે સારો અર્થ

ખરાબ ચારિત્ર્યવાળાઓનું જોર વાણિયા હોય છે. (સરખાવો - વાંચિ વાંચિ ડિવાનામ્ ।)

એવં પિ તા વદિતાણં; અદુવા કમ્મુણા અવકરેતિ ।
 સુયમ્ એયમ્ એવમ્ એગેસિં; હૃત્થી-સેથે વિ દુ સુયક્સાથે ॥ ૨૩ ॥
 અન્નં મળેણ ચિત્તેતિ; વાયા અન્નં ચ, કમ્મુણા અન્નં ।
 તમ્હા ન સદ્દે મિકલ્લ; બહુ-માયાઓં હૃત્થિઓ નન્વા ॥ ૨૪ ॥
 જુવઈ સમણં બુયા વિ :; “વિત્ત-અલંકારાગાણિ પરિહિત્તા ।
 વિરયા ચરિત્ત્-અહં લહં; ધમ્મમ્ આહ્વજ્જે, મયંતારો” ॥ ૨૫ ॥
 અદુ સાવિયા-પવાણે :; “અંતિ સાહમ્મિણી ચ સમણાણં ।”
 જડ-કુમેં બહા ઉવજ્જોઈ સંવાસે વિદૂ વિ સીપ્પજા ॥ ૨૬ ॥
 જડ-કુમેં જોહ-ઉવગટે; આસુમ્મિત્તે નાસમ્ ઉવવાહ ।
 એવ્ હૃત્થિયાહિ અળગારા; સંવાસેણ નાસમ્ ઉવવંતિ ॥ ૨૭ ॥
 કુલ્લંતિ પાવણં કમ્મં; પુદ્ધા વ્ એ એવમ્ આહંસુ- ।
 નોહં કરેમિ પાવં તિ; “અંકે-સાહ્ણી મમ્-એસ” તિ ॥ ૨૮ ॥
 ચાલસ્સ મંદયં તિહયં; જમ્ અવકડં અવજાણઈં મુજ્જો ।
 દુગુણં કરેહ સે પાવ; પૂણ-ક્કમ્પ વિન્-અન્નેસી ॥ ૨૯ ॥
 સંલોકણિજ્જમ્ અળગારં; આય-ગયં નિમંતરેણાહ્હુ ।
 “વરં વ, તાય! પાયં વા; અન્નં પાણમં પઢિયાહે !” ॥ ૩૦ ॥

અથવા (કદાચ) તેમ કર્ણને પણ કાર્ય દ્વારા પાપનું આચરણ કરશે. સ્ત્રીવિદના જે ખરેખર કહેવાયું છે તે આ પ્રમાણે કેટલાકે સાંભળ્યું છે. (૨૩)

(સ્ત્રીઓ) મનથી એકનો, વાણીથી અન્યનો, તો વળી કર્મથી અન્યનો વિચાર કરે છે; ખાતે સ્ત્રીઓને બહુ કપટવાળી બાળીને ભિક્ષુએ એમનો વિશ્વાસ કરવો નહિ. (૨૪)

યુવતી શ્રમણને (એમ પણ) કહે કે : “જાતજાતના અલંકારોનો ત્યાગ કરીને હું સંસારનો ત્યાગ કરીશ અને તપનું આચરણ કરીશ, હે ભદ્રંત, મને ધર્મનો ઉપદેશ આપો ” (૨૫)

અથવા શ્રાવિકાના બહાના નીચે “હું શ્રમણોની સહધર્મચારિણી (સાથે ધર્મનું આચરણ કરનારી) છું (એમ કહેશે). (સ્ત્રીઓ) સાથે રહેવાથી વિદ્વાન સાધુ પણ અગ્નિ પાસે રાખવામાં આવેલ લાખના ધાત્રી માફક નાશ પામશે. (૨૬)

અગ્નિથી ઘેરાયેલો અને તપેલો લાખનો ધડો જલદીથી નાશ પામે છે તેમ અનગારો (સાધુઓ) સ્ત્રીઓ સાથે રહેવાથી નાશ પામે છે. (૨૭)

કેટલાક (સ્ત્રીઓ સાથે) પાપ કર્મ કરે છે અને પૂજવામાં આવે ત્યારે આ પ્રમાણે કહે છે : “હું પાપ કરતો નથી, આ તો મારા ખોળામાં સૂતી છે ” (૨૮)

નાદાનની મૂર્ખાઈ એ છે કે એ પોતાના દુષ્ટત્વને વારંવાર નકારે છે. આ રીતે એવડું પાપ કરે છે. માનની કામનાવાળો છે અને અશુદ્ધિને ધમ્મ છે. (૨૯)

દેખાવડા સાધુને જોઈને પોતાની જાતને અર્પતાં (કેટલીક સ્ત્રીઓ) કહેશે : “હે તાત, વરુ કે પાત્ર કે અન અથવા પીણું મહણ કરો. (૩૦)

નીવારમ્ एव भुजेजा; नो इच्छे भगारम् भागंतुं ।
वद्धे विसव-वासिहि; मोहम् भावजई पुणो मंदे ॥ ३१ ॥

(આ પ્રલોભનોને) તેણે માત્ર નીવાર (કુકરોને લાલચમાં નાખવા નીવાર વપરાય છે) સમજાવ્યા*. ધરમાં આવવાની ઇચ્છા કરવી નહિ, (કારણકે જો એ તેમ કરશે તો) વિપથોના પાશમાં બંધાયેલો તે નાશાન ફરીથી મોહમાં પડશે. (૩૧)

* “ તેણે નીવાર જ આપા ” (મુક્તેજ્ઞા = મુખીત) એટલે કે જંગલમાં જ રહેવાનું પસંદ કરેલું.

— અનુવાદક

(૨)

ओए सया न रजेजा; भोगकामी पुणो विरजेजा ।
भोगे समणाण सुणेह; जह भुंजंति मिक्खुणो एगे ॥ १ ॥
अह तं तु मेदम् भावजं; मुच्छियं भिक्खुं काम-म्-ऐवट्टम् ।
पलिभिवियाणं तो पच्छा; पाद्-उद्धट्टु मुद्धि पहरंति ॥ ૨ ॥
“जह केसियाएँ माअएँ; भिक्खू, नो विहरेज्ज सहणम् इत्थीए ।
केसाणि व्-अहं छुंविस्स; न्-अल्लय मए चरेज्जसि” ॥ ૩ ॥
अह णं से होइ उबलद्धे; तो पेसंति तहारुवेहिं ।
“अलाउ-च्छेइ पाहेहि; वग्गु-फलाइँ भाहराहि” ति ॥ ૪ ॥
“दासुणि साग-पागाए; पज्जोओ वा भविस्सई राओ ।
पायाणि मे रवावेहि; एहि य ता, मे पिहम् उम्मदे ॥ ૫ ॥

ભાષાંતર

મકકમ (સાધુએ) ક્યારેય પ્રેમમાં પડતું નહિ; જો એને (વિપથ) ભોમની કામના થાય તો એણે ફરીથી શ્રેયઃ કેળવવો. અભણોના ભોગો સાંભળી જેથી (સમજાય કે) કેટલાક સાધુઓ કેવી રીતે ભોગો ભોગવે છે. (૧)

વાસનાથી થેરાયેલો કોઈ મૂર્ખ સાધુ જ્યારે (નિયમ) ભંગ કરે છે ત્યારે સ્ત્રી એને પછી દંપતી આપે છે એને પણ ગ્રિયક્ષીને માથા પર લાત મારે છે. (૨)

“ જો (માથે) વાળ દોવાને કારણે મુજ સ્ત્રી સાથે તું નહિ રહે તો હું મારા વાળનો લોચ કરીશ; પણ મારા સિવાય બીજે ક્યાંય તું રહી શકીશ નહિ. ” (૩)

પછી જ્યારે એ લાલચમાં આવી જાય છે ત્યારે એને નીચે પ્રમાણે કામો મોકલે છે :

“ તુમરું કોચવાનો (સોયો) લઈ આવ; સુંદર ફળો આણી આપ. ” (૪)

“ શાકભાજી રાંધવા માટે અથવા રાત્રે પ્રકાશ માટે લાકડાં લઈ આવ; મારા પણ રંગી આવ. આવ જરા મારો બરડો યોગી આવ. ” (૫)

વત્થાણિ મેં પહિલેહેહિ;	અર્થં વાળં ચ આહરાહિ” તિ ।
“ગંધં ચ રબોહરણં ચ;	કાસવગં ચ સમગ્નનાગાહિ” ॥ ૬ ॥
અદુ “અંબણિ અલંકારં;	કુક્કયયં ચ મે પયચ્છાહિ ।
લોઢં ચ લોઢ-કુસુમં ચ;	વેણુ-પલાસિયં ચ ગુલિયં ચ ॥ ૭ ॥
કુઠં તગરં અગરં ચ;	સંપિઠં ઇમં ઢરીરેળં ।
તેલં મુહાઽભિભિગાય;	વેણુ-ફલાઈં સન્નિવાનાપ ॥ ૮ ॥
નંદીતુણ્ણગાઈં પહરાહિ;	છત્તોવાળહં ચ જાણાહિ ।
સત્યં ચ સ્વ-છેગ્ગાપ;	આળીલં ક્તયયં રયાવેહિ ॥ ૯ ॥
સુપ્પણિં ચ સાગ-પાગાપ;	આમલગાઈં ઉદગહરણં ચ ।
તિલ-કરણિય, અંજન-સલગં;	ચિંસુ-વિહૂણયં વિન્નાગેહિ ॥ ૧૦ ॥
સંદાસગં ચ ફણિહં ચ;	સીહલિ-પાસગં ચ આણાહિ ।
આદંસગં પયચ્છાહિ;	દંત-પક્કસાલ્લગં પવેસાહિ ॥ ૧૧ ॥
પૂગાફલ-તંત્રોલં ચ;	સૂઈં-સુત્તગં ચ જાણાહિ ।
કોસં ચ મોય-મેહાપ;	સુપ્પ-ઉક્કલ્લગં ચ ત્તારગલ્લગં ચ ॥ ૧૨ ॥

“ મારાં વસ્ત્રોની કાળજી રાખ; ખોરાક અને પાણી, સુગંધિ દ્રવ્યો અને (સાફસફી માટે) પીંછી લાવી આપ; અને મને હળમ પાસે જવા દે. ” (૬)

અથવા “ મને મેંશની ઝમ્પી, અલંકારો, વીણા (?) (કંકાવટી ?) લોઢનો પાવડર અને લોઢફૂલ, વેણુપલાસિકા અને ગોળી લાવી આપ. ” (૭)

“ કુઠં, તગર(-બુટ્ટી) અને વાળાની સાથે પીસેલું અમરુ, મોઢે લગાવા માટે તેલ, અને આ બધી (વસ્તુઓ) મૂકવા માટે વાંસનાં નાનાં ટેબલ લાવી આપ. ” (૮)

“ મને બોઈ રંગવાનો પાવડર, ડઝી, બેડા, અને શાક સમારવાની ડરી લાવી આપ. મારાં વસ્ત્રોને ખૂરાં રંગી આપ. ” (૯) ૧

“ શાકભાજી રાંધવાનું વાસણ, આમળાં, પાણી ભરવાનાં વાસણો, ચાંદ્રો કરવાની સળી, મેંશ આંજવાની સળી અને પંખો લાવી આપ. ” (૧૦)

“ (વાળ ખેંચી કાઢવા માટે) ટ્રીપીઓ, કાંસકો અને વાળ બાંધવાની રીબન લાવી આપ. અરીસો લાવ અને દાંત-ખોતરણી આણી આપ. ” (૧૧)

“ સોપારી અને પાન તથા સોય-દોરો લાવી આપ. પેશાબ કરવાનું વાસણ, સુપડું અને ઊખળ અને ખારો માળવાનું વાસણ લાવી આપ. ” (૧૨)

૧ “ અળી કહી આપ ” અળી કરવાનો વિવાદ તે સમયે હશે ખરો ? — અનુવાદક

૨ રાંધવામાં વપરાતી ‘ સાલ્સી ’ એવો અર્થ પણ મોઝ લાગે છે — અનુવાદક

વંદાસ્ત્રાં ચ કરગં ચ;	વચ્ચવરં ચ, આઠસોં, લગાહિ ।	
સરપાદગં ચ જ્ઞાવાય;	ગોરહગં ચ સામણેરાય	॥ ૧૨ ॥
વહિગં ચ સ-હિહિમયં ચ;	ચેલ-ગોલં કુમાર-ભૂવાય ।	
વાસં સમમિયાવધં;	આવસહં ચ જ્ઞાણ મત્તં ચ	॥ ૧૪ ॥
આસંદિયં ચ નવ-સુત્તં;	પાઠહાઈં સંકમ્-અટ્ટાણ ।”	
અદુ પુત્ત-સોહલ્ અત્યાય;	આળપ્પા હવંતિ દાસા વ	॥ ૧૫ ॥
“જાણ ફલે સમુપ્પજે;	“ગેળ્હસુ વા ણં અહવા જહાહિ” ।	
અહ પુત્ત-પોસિણો ઇયે;	માર-વહા હવંતિ ઇટ્ટા વ	॥ ૧૬ ॥
રાઓ વિ ઉઢિવા સંતા;	ઠારગં સંઠવંતિ વાઈં વ ।	
સુહિરીમણા વિ તે સંતા;	જાણ વોવા હવંતિ હંસા વ	॥ ૧૭ ॥
એવ બહૂહિં કય-પુલ્લં;	મોગ્-અત્યાયેં જોડમિયાવજ્ઞા ।	
દાસે મિણ વ પેસે વા;	પસુ-ભૂણ વ સે ન વા કેઈ	॥ ૧૮ ॥
ઈયં છુ તાસુ વેજ્ઞપ્પં;	સંવાસં સંયવં ચ વજ્જેજ્ઞા ।	
તજ્-જાણવા હમે કામા;	વજ્જ-કરા વ એવમ્ અન્નલાયા	॥ ૧૯ ॥

“ (પૂલ આટે) તાત્રપાત્ર અને કરવડો લાવી આપ. મહેરખાન! દૃષ્ટ્યુ જાજર ખોદ. (આપણા) પુત્ર માટે ધનુષ અને નાનકડા શ્રમણ માટે બળદગાડું લાવ. ” (૧૩)

“ નાનકડી ડોલ, નગારં અને ચીંથરાનો દડો આપણા કુંવરસાહેબ માટે લાવ. વર્ષાઋતુ આવી રહી છે; મકાનની અને અનાજની તપાસ કર. ” (૧૪)

“ ખુરશીને નવી પાટી લગાડ, ચાલવા માટે પાવડીઓ લાવ. ” વળી પુત્ર (મિળવવા માટે) ગર્ભિણી સ્ત્રીના હોલદની પૂર્તિ માટે તેમને નોકરોની આફક દુકમ કરવામાં આવે છે : (૧૫)

“ (આપણા જીવનના) કળરૂપે પુત્ર ઉત્પન્ન થયો છે. હવે એનો સ્વીકાર કર, કે (મારી પાસે) જોડી દે. ” હવે ફેટલાક પુત્રનું પોષણ કરે છે. તેઓ ગિટની આફક ભાર વહે છે. (૧૬)

રાત્રે પશુ ઊઠીને ધાઈની આફક ઝોકરાને ઊધાડે છે. ખૂબ શરમ આવવા છતાં તેઓ ધોળીની આફક સ્પર્શ થાય છે. (૧૭)

ભોજ ભોગવના જે ઉપાધિમાં પગા છે એવા અનેકોએ ઉપર પ્રમાણે કર્યું છે. એવા લોકો શુભામ જેવા, પશુ જેવા, નોકર જેવા, જાનવર જેવા કે પછી કંઈ જ નહિ એવા હોય છે. (૧૮)

આ રીતનું સ્ત્રીઓનું વૈતરું, સહવાસ અને પરિચય (એ બધાંનો) ત્યાગ કરવો ભેદ્ય છે. (કારણકે) એમ કહેવાય છે કે આ બધી વાસનાઓ એમનામાંથી ઉત્પન્ન થાય છે અને વર્જ્ય કર્મ કરાવે છે. (૧૯)

૩ વહિગ = વચ્ચાવાની વહિવાળ, અને હિહિય = એને વચ્ચાવાનો દાંડીઓ (નાની ઓથણી) એ અર્થ અભિપ્રેત લાગે છે —અનુવાદક

૪ અસરશ — “ નવી પાટીવાળી ખુરશી લાવ. ” —અનુવાદક

“દર્શ્યં મયં, ન સેવાય” ; હૃદ્ય સે અપ્યગં નિર્દમિતા ।

નો હત્યી, નો પસું મિકલ્ ; નો સર્વે વાળિણા નિલિજેઝા ॥ ૨૦ ॥

સુવિસુદ્ધ-લેસે મેઘાલી ; પર-ફિરિયં વ વચ્ચણ યાળી ।

મળલા વચલા કાણે ; સવ્-ફાસે સદેઝ અગાલે ॥ ૨૧ ॥

હવ્ચ-દર્શમ્ આહુ સે લીરે ; ધુવ-રાણ ધુવ-મોહે સે મિકલ્ ।

તમ્હા અચ્ચક્ત-વિસુદ્ધે ; આમોક્ષાણ પરિવ્વણાસિ, સિ વેમિ ॥ ૨૨ ॥

“આ ભય છે અને એ કલ્યાણકારી નથી” એમ માનીને પોતાની જાતને કાપૂમાં રાખીને, સાધુએ જીને કે (ક્રીમીનીય) પશુને કે પોતાની જાતને દાસથી અડકવું નહિ. (૨૦)

અત્યન્ત વિશુદ્ધ ચારિત્ર્યવાળા, બુદ્ધિમાન અને જ્ઞાની એવા એણે પારકાંના કામો વળ્ય કરવાં. અને મન, વચન અને કર્મથી બધા પાસો સહન કરવા. (૨૧)

જેણે રાગ અને મોહ છોડી દીધા છે એવા (મદા) પીર સાધુએ આ પ્રમાણે કહ્યું છે. તેથી તમે (પણ) મોક્ષ પ્રાપ્ત થતાં સુધી પવિત્ર આત્માવાળા થઈને રહો આ પ્રમાણે હું કહું છું. (૨૨)

Critical Apparatus—સમીક્ષા સામગ્રી (૧)

1b બજાવ ડી૦, વે૦, હે૦, (ચૂ૦ : ‘વિપ્રધાવ’)

d વિવિસેતુ ડી૦ (પાઠ બે૦) વે૦, હે૦ (બે૦ સી બી૦ ઇ૦).

2a પરિક્રમ્મ ડી૦ (પલ્લ ડીકા—પરાક્રમ્ય) વે૦, હે૦

પરિક્રમ્મા ઇ૦

b ક્ત્યાઓ હે૦

c ઉચ્ચાવ પિ તાઝ (મુદ્ધલ્લોપ-તાઝ) જાળાઃ ડી૦, વે૦, ઉચાવ પિ તાઝ જાળાઃ હે૦, (જાળિમ્ બી૦ ઇ૦) જાળંતિ તા
ઉચાવં વ ચૂ૦ (ડી૦ બી૦ વે૦ના ઉચ્ચાવ ! અને અનપેક્ષિત અઘતનરૂપ જાળિમ્ એ બે પાઠોને ઇંક અને બ્યાકરણી
દક્ષિણે બ્યવસ્થિત કરવાનો ઓફનો પ્રયત્ન)

d જહા ડી૦, વે૦, હે૦, ચૂ૦

3c અચિવિદંસેતિ : ચૂ૦

d વાહુ ડી૦, વે૦, હે૦

વાહુ ડી૦ : ચૂ૦ ; વાહુક ઇ૦ (વાહુમ્ . બી૦).

અમુચ્ચલે ડી૦ ; અમુચ્ચલે : હે૦

4b ક્ત્યાઓ હે૦ ; ક્ત્યા ચૂ૦

નિમત્તતિ ડી૦, હે૦, (તંતિ . ચૂ૦).

5a તાસિ ચૂ૦

b (સમનુજાનીયાન્ ચૂ૦).

c સદિયં ડી૦, વે૦, હે૦, સચ્ચિય ચૂ૦ (સદિય બી૦ ઇ૦).

d અપ્પા રલ્લિતુ સેઝ . ચૂ૦

6a ઉસસિયિયા મિં ડી૦, વે૦, ય મિં : હે૦ (ઉસસિય વા બી૦ ઇ૦); ઓસસિય વા અને ઓસસિયાન્ . ચૂ૦

b નિમંતતિ : ડી૦, હે૦, તંતિ ચૂ૦

c જાળિ . ચૂ૦

૨૫૦ : ૩૬૧ મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુખ્યમહોત્સવ ૩૦-૯

- 7d આગવાર્ધતિ : હેં આમતિતેનં . અં .
- 8a જાહા ચ . હેં ઇવંસ્થિયાઃ : ઇં ઇવંસ્થિયાઓ : હેં ઇવંસ્થિયા ચૂં ઇગતિય ડીં, હેં, ઇગત્યં વેં .
- 9a નમર્ધતિ . હેં, ચૂં
b યેમિ આગુપુર્વાં . ડીં, વેં, યેમિ આગુપુર્વાં . અં, હેં
c કદો : વેં પંરંતે વિ . ડીં વેં, હેં, મુચ્ચર્તા : અં, તાહિ હેં
- 10a ંતપ્પર : ડીં, હેં સ ગુતપ્પતી : ચૂં
c વિવાગમ્ અગિસ્સા.....વિવેગ ઇતિ ચેર્ અવતિ..... ઇવં વિવેગમ્ આતાત ચૂં; આયાય : વેં
d ન ચિ કં : ડીં, વેં, હેં; ન કં . અં ઇં, સંવાસે ન કલ્પતે : ચૂં
- 11b ંક્ષિત ચ હેં
c યોયે : ચૂં, ડાં હેં, કુલાણિ ડીં, વેં, હેં, ચૂં
d આપાતે . ડીં, હેં, ંતિ . ચૂં
- 12a ઇયમ્ ડાં ડીં, વેં, હેં ઇયમ્ ઇચ્છે . ચૂં અજ્જયરા હોતિ કું . વેં અજ્જયરા કુંતિ કું . ડીં, હેં અજ્જયરા ડાં તે કું ચૂં
d વિહરે સર્ . ડીં, વેં, હેં
- 13a ંરાહિં ચૂં
b પારાહિં . ડીં, હેં
c મહર્તાહિ ડીં, હેં, મહર્તાહિ ચૂં
d તે ને અં, ઇં
- 14a ણાંઘ ડેં, અડ જાતોળ ચ ગુહાંઘ નં . ચૂં ગુહાંઘ વા : ડીં, વેં, હેં
b ઇગતા હોતિ ડીં; હોતિ : હેં
- 15a પિ અંમાં નથો ચૂં પાઠં . ડાંડાંસાંઘિ.
c અદુવા ડીં, વેં, હેં; અહ વા : અં (ચૂં અદુ ંં)
d ંદોમં તં . ડીં, વેં, હેં (દોસતં ચૂં).
- 16cd ચૂં ડીંને પાઠં તમ્હા સમણ ડાં જાહિ અહિતાઓ સજ્જિસેજ્ઞાઓ.
d સનિસેજ્ઞા . અં ઇં
- 17a ગિહાણિ ચૂં
b (પત્થુવા ઇમે : અં, ઇં), પત્થુવા ય ઇમે : ડીં, વેં, પત્થુવા (વળતા) ય ઇમે : હેં, વળતા ' આં વળવા : ચૂં.
c ઇચ્છા આસિસુઃ ચૂં
- 18a રવતિ : ડીં, વેં, ચૂં
b રહમિમ્ : ડીં, વેં, હેં, ચૂં, કરંતિ : ડીં, વેં, હેં કુળાતિ : અં કરંતિ અને કરેર તિ' ચૂં
c તદાવિહા : ડીં, ંવિયા : ઇં હેં; ંવિયા . અં; ંવિરુ : વેં, ંવેતા ("તથા વેદા જાનન્તિ") : ચૂં.
ડીં, અં અને ઇં ડીંમાં 'તથાવિદમ્'ને બદલે 'તથાવેદાસ' પાઠં આપે છે.
- 19a ન વયર . વેં; ન વરતિ : ડીં, હેં; મય વુક્કર અવરતે : ચૂં
b વિ પકં : વેં; વિ પકત્થતિ : ડીં, હેં
c વેદાનુવીર્યા : ચૂં
- 20a ંસિયા : ડીં, વેં, હેં (વસિયા : અં ઇં) ંમતા.....વેંસિહિ : ચૂં
b સેવત્રા : વેં, હેં
d ડવળમીતિ ચૂં

૨૫૨ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય ગુપ્તમહોત્સવ ૨૦૧૧

- 3a ડી, વૅ, હૅ . કેસિયા ણં મપ મિં (ચૂં : કેસિવાપ મપ મિં), અં, ધં . કેનિયા મપ
b ડી, વૅ, હૅ : વિહરે (ચૂં . ેજ)
c ડી . કેસાણવિ હ; વૅ, હૅ . વેસાણવિ હં; અં, ધં, વેસાણિ વિ હ; ચૂં . કેસે વિ અહ; અં, ધં : ેસિ.
4a હૅ . સ હોહ; ડી વૅ, હૅ ેલહો (ચૂં ે)
b ચૂં . તતો ણં વેસેતિ; અં વેસેતિ; ધં પસતિ
c ડી, વૅ, હૅ . ેલહ; વૅ . ેલેયં; d ચૂં . ફલાર્ણ
5a ચૂં . દારુગાણિ અળપાણા વા,
b ચૂં . ેસ્તતિ
c ડી, હૅ, ચૂં પાતાણિ ય મે, વૅ . વાયાણિ ય મે
d ડી, વૅ, હૅ પહિ તા મે પિટ્ઠ ઝામ્હે, ચૂં . ઘરિં અતો મે પટ્ઠિં ઝમ્માહે (અં, ધં . ઘરિં ય તા)
6a ડી, વૅ, ચૂં ેજિ ય મે;
b ચૂં અળપાણં વા આહપહિ, હૅ ેજ આહ;
c સાં ગથ હતિ સ્યાન પાઠાન્તરય । ચૂં ગથ, ગથ જન્ને અંજ છે, ચૂં ેરણ વા;
d ડી, વૅ, હૅ ેજા વ મે મં (અં, ધં મે કાદી નાખે છે)
7a ચૂં અઝ;
b સાં કુકુહય, અં કુકુહવ, ધં કુકુહવ, ચૂં કુકુહમ; ડી, વૅ, હૅ, ચૂં વ કાદી નાખે છે,
c હૅ . લોદ વ લોદ,
d ચૂં કલ્પ
8a ચૂં કોટ્ઠ ડી, વૅ, હૅ તગર વ અગર; અં, ધં. તગર વ અગર વ (ચૂં : તગર અગરં, વ)
b ડી, વૅ, હૅ સમ્મ ડં; અં સમ ડં (ચૂં સમ ડ)
c વૅ મુહમિજાપ, ડી હૅ મુહમિજાપ; અં મુહમિજાપ ધં મુહમિજાપ, સાં મુહમિજાપ;
ચૂં . મુહમિજાપ
d ચૂં વેભં; વૅ મનિજાપ
9a ડી, વૅ, હૅ, ચૂં પાહરાણિ, અં વહિ (ધં પહ)
c ડી, વૅ, હૅ ેલેઝાપ, ચૂં ેલેઝાપ
d ડી, વૅ, હૅ આણંકં વ વ
10a ચૂં મુકણિત સાગપાતાપ અંને મૂવપાતાપ
b ડી, વૅ, હૅ . દગહરણ, ચૂં દગહરણ અંને દગહરણ
c ડી, વૅ, હૅ તિલ્લકર, ચૂં તિલ્લકરિમ અગ્નિ સં
d ડી, વૅ, હૅ વિસુ મે વિં, ચૂં . વિસુરિતિ મિમ્માસુ મમ... ..અં વિમિ.
11b અં આણહિ સાંહલિયામવ, ચૂં સેહ અંને મીહ
c ચૂં આતમ
12a ડી હૅ પૂવફલ તવોલવ, વૅ પૂવ ેવોલવ, ડી, વૅ, હૅ . વ કાદી નાખે છે (ચૂં પૂવફલતવોલ વ અંને પૂવફલમહાન ...)
b ચૂં સઝં આણહિ સુતમં,
d ડી, વૅ, હૅ સારમાળ (ચૂં . ેમાળ); અં ગોરમળ્યાં
13a ડી, વૅ, હૅ, ચૂં નદા, હું યુના કલ્પિત પાઠને અનુસરુ છું.
c ડી, વૅ સરપાવ, હૅ સરપાવ
14a ચૂં ઘટિકમ્મેહિં દિહિમરણ,
c અં . વામ સમ્પાહિઆવં; ચૂં . વામં ઇમ સમ્પાહિઆ
d ચૂં આવમ્મ આણહિ અં

- 15c ચૂં . અર; અં . પુત્રસ્ત કોઈ;
d ડીં, વેં, હેં . વાસા વા.
- 16b ધં : થા ણ (ચૂં : ઇસ તે જેણહિ વ છઠ્ઠેહિ વ ણ)
c ડીં હેં : અર્હ પુ;
d ચૂં . મારવારો અવતિ ઉહસે વ.
- 17c ડીં વેં હેં . ગુહિરામ', ચૂં . ગુહિરિ' (અં ધં સુહિરી')
- 18a હેં . કપપુ; ચૂં : કઠપુ;
c ડીં હેં . મિશ્વ (અં ધં મિપ વ), ચૂં : પસં વા
d ડીં હેં . મૂતેવ; ચૂં . મૂતા.
- 19a ડીં વેં હેં . ઇયં સુ (પરંતુ ડીંની ટીકામાં ઇતત્ અને અં ધં ઇય !) ચૂં : ઇયં અને ઇયં; ડીં વેં હેં :
વિજ્ઞપ્પ, ચૂં . તામિ વનઠં અને જેણવ્વ
b ડીં વેં હેં : સંયથં સંવાસે
c ડીં વેં હેં . અરુણાપ (પશ્ચ ડીંની ટીકામાં આરુણાતા; અં, ધં . અવલાયા).
- 20a ચૂં . અવળા;
c હેં ચૂં . રત્તિ,
d ડીં સય
- 21a ચૂં . 'હેસે,
d ડીં વેં હેં . 'ફાસસે અળ'
- 22b ડીં બુઅરપ. ખુઅ; વેં . ખુઅરપ, હેં બુઅરપ ખુઅ' અં . ખુઅરપ
d ડીં વેં હેં . સુવિગુહાં આમો, સાં : વિહરે આમુવણાપ. હેં . પરિવ્વર'જ્ઞાસિ પખી કંસમાં વિહરે આમુવણાપ
ઉમેરે છે

ટિપ્પણ (૧)

(યાં યાકોબી શું શુદ્ધિ)

- 1b પરંપરા પ્રમાણે વિવ્યજ્ઞાય એ સંબધક ભૂતકૃત છે. તેથી 'જે' થી સર પતા ગોણ વાક્યમાં સુખ્ય ક્રિયાપદ આવતું નથી વિવ્યજ્ઞાદ (વિપ્ર-જ્ઞાતિ) એમ સુધારવાથી ક્રિયાપદ અગી બધ છે. યની ૬ કરવી એ માન ભેદભૂતો ન પ્રક છે.
- c ટીકાકારો રૂપાવે છે (અને અનુવાદકો રવીકારે છે) કે સહિપ નો અર્થ સહિતો જ્ઞાન-વર્ણન-પારિત્રે, સ્વરમે વા હિત સ્વહિત (ચૂં : સહિતો જાણપ્રદાહિ; આત્મનાં વા હિત: સ્વહિત) - એ પ્રમાણે કરે છે પણ આ પ્રકારના વૈકલિપ્ય ભ્રાષ્ટ્રાનો એમની લાચારી સૂચવે છે. મારું સૂચન છે કે ઇગ્ગેસહિપ (અથવા વધારે સારું-ઇર્-સહિપ ?) એટલે કે અસહિત. એમ વાંચતું આમ કરવાથી આગળ આવેલા ઇગે નો અર્થ સમર્થિત થાય છે. અને પ્રથમાં સાધુને એકલા અને એકાંતમાં રહેવા આદે એ વારંવાર આગ્રહ કરવામાં આવ્યો છે તેની સાથે એ અર્થ બધ બેસે છે. તાં ૧૧-૧-૧૫ના પૃષ્ઠા પ્રાં. આલ્સટોર્ફે લખે છે કે હિપરંતું સૂચન 'સહિપ = (અ) સહિપ બરોબર નથી. શુદ્ધિમતી આદેકે 'સિદ્ધ' એવો અર્થ કરવો. ત્યાં આદે જુઓ પ્રાં. આલ્સટોર્ફે ઉત્તર-વજ્ઞાય studies, ઇ-દો-ઇસાનિયન બર્નલ, ૬૨, પૃ ૧૨૧
- 2b થીલાંક અને ચૂં મંદ ને તત્સમ ગણે છે (એ અર્થ નીચે આગળ થશે છે). યાં આ પ્રમાણે ભાષાંતર કરે છે :
"અને તેથી મૂર્ખ હોય તો પણ સહિતો નિપુણ બહાનાઓ દ્વારા તેની પાસે બધ છે." પણ આ અર્થ સંતોષજનક નથી. આ અનુવાદને સુધારતાં શું મદા નો અર્થ 'અરાગ હંસકા' થી એમ કરે છે. મદાનો અર્થ અહીં મન્દ્રા થાય છે એમાં મને બરાબ સંકે નથી. ટીકાકારોને આ લાગના પ્રાચીન (વૈદિક) ભાષ્યની ખબર નહોતી. તેથી મન્દ્ર સજ્જના પ્રાચીન ભાષ્યા આજ્ઞાનને લીધે-મન્દ્રમણિય સજ્જતું પાશીમાં 'મંત્રમાળી' એવા ખોટો અનુવાદ થયો છે. (જુઓ હ્યુકર્સ :
Bemerkungen über die sprache des buddhistischen Urkanons § 167).

3d મિત્તં = ઝક્ષપાદ્ય એવો શીલાકોનો અનુવાદ થોડો છે. પોત (પીપ - ઉત્પત્ત, ૨૯૧) નો અર્થ સંદિગ્ધ છે. ટીકાકારો એનો અર્થ 'પોષક' એટલે 'પ્રેમને પોષે એવાં' એવો કરે છે તે ખચિત અર્થહીન છે. ઓઁ આદસદોર્ધે એમના ૧૧-૧-૬૫ના પદમાં પોતનો વિશેષ પ્રુણાસો કરતા જણાવે છે કે પોત = વુષ્પ. પોત શબ્દ અર્થમાધમીમાં સમ્પ્રાયો નથી, પણ એ જરૂર પ્રાચીન પાઠી ૧૫ છે. તે પાઠીમાં સારો રીતે સમર્પિત થયેલું છે.

d (~~~~~ ને બદલે ~~~~ એમ આપતો) હંડ બતાવે છે કે સ્લોકને અંતે પાઠ ખોટો છે તેથી સંતોષકારક અર્થ આપાય અને છે [આઁ-લેશી તે તેમની પાછળ ભય (અનુચ્છવે!) શ્રુઁ-“(તેમના વચ્ચે) ખસા સુધી પડે છે.] બેલિઅમના ભારતીય વિદ્યાના નિષ્ણાત ડોઁ ડેલોય (Deleu) આ પાઠને 'શાકુમ્બટુ કનકમળમુર્ચા' એમ સમજી લીધું = વાંચ્યું (સંઘ બ્યજાતી) એમ ધરાવે છે. (પણ અનુ સાથે આ ૧૫ ભણીતુ નથી) આનો અર્થ આમ થાય. “તેઓ હાથ ઊંચા કરે છે અને બગચને પંખો નાખે છે” આમ છતાં અને અનુર્ચા એ ૧૫ અસંપૂર્ણ જ રહે છે.

4d વિકૃત્ત નો અર્થ પરંપરા અને અનુવાદો પ્રમાણે 'ભવભવના, ભાવભવના' એવો છે. પણ આ જ પ્રકારની પદ્ધતિ 6 c-d માં આ જ પ્રમાણેનુ ભાષાતર અમધુ બને છે. અચારે પાશ્વ-સદમહાજ્ઞોમાં આપેલા 'અરામ, કુદિસત, વિકૃત્ત, પ્રતિજ્ઞ' આ અર્થો ઉપરથી વિકૃત્ત = “ગદા, ખરાબ, ભયંકર” એવો અર્થ બંને સંદર્ભોમાં બરોબર ધટશે. ભાષાતર ૨-3-૮ અર્થાં વિકાર કરનારા સાધુ માટે વચ્ચે કરવાના ભયંકર દેશોના વિરોધજી તરીકે વિકૃત્તવાર્થ વપરાયુ છે, ત્યાં પણ આ જ અર્થ છે.

6a ઝસ્તવિવા પાઠ સ્વીકારીશુ તો બે સંઘ ભૂંડ હતો થશે પણ પરંપરા 'વિવમ્ પાઠની તરફેણમાં છે.

d સદાગી શબ્દો સામાન્ય રીતે બીજા વિષયોનું ઉપલક્ષણ છે (આઁ ની પાઠદીપ) એનુ માનવાની જરૂર જરૂર નથી

7d ચૂં. એકરી કથા મિજકથા, ટીઁ મિજકથાથી રહસ્યાભાષેમૈયુનસમ્પદેવૈયેષિ । આ બંને આખ્યાઓ નિરાધાર છે સરજીત મિજ શબ્દનો અર્થ 'પ્રુલ્કા, વિરુદ્ધ' પાણીના સદેહમાં “પ્રુજા વહેણવાણ, ધસમસતું” ઇત્યાદિ થઈ શકે છે. આ ભવનો અર્થ વાણીના વિરોધજી માટે તદ્દન અપ્રવૃત્ત નહિ જણાય.

આગવર્ણિત નો અર્થ અલબત્ત આગ્રાપયતિ થાય. અને ચૂં, ટીઁ તથા ચાઁ એ પ્રમાણે જ કરે છે. નવમા સ્લોકમાં રમકારની ઉપમા સાથે નમયતિ નો પ્રયોગ બતાવે છે કે શુઁ એનો આનમયન્તિ (એને પોતાને માટે નમાવે છે) એવો અર્થ કરે છે તે બરોબર છે.

8-9 આ બંને સ્લોકોનો ક્રમ એ કામચલાઉ જાણી નાખ્યો છે. આનાથી છટ્તાં આ આવેલા આગવર્ણિતનો કદમ આ આવેલા નમયતિ સાથે સીધો સંબંધ થાય છે એટલું જ નહિ, પરંતુ સાથ સાથે બંનેમાં ફસાયેલા સિદ્ધાંતી ઉપમાને ફસાયેલા હરણની ઉપમા પછી તરત આણી દે છે. તેથી ટદમ માં આવેલા તથા વ (=વા) નું સમર્પન થાય છે.

9b પ્રાકૃત અનુપૂર્વ અને અનુપૂર્વવાંના એવા સંસ્કૃતમાં પણ એ જ અર્થના અનુપૂર્વ અને અનુપૂર્વ્યા એવા બે હિમાવિરોધજી છે. પરંપરા ઇંદથી વિરુદ્ધ જઈને અનુપૂર્વવાં સ્વીકારે છે; અચારે જાણી દર્શિએ અનુપૂર્વ નિ સંદેહ વધુ બધ બેસે છે. 'હેઁ' અને 'અઁ' નો અનુપૂર્વવાં પાઠ કદાચ મૂળ પાઠનો અસર બળવતો ભાગ છે.

8d યગ્ત્વ તિ (=હતિ) ને 'પિ (=અપિ) એમ સુધારવાનું પ્રયોજન સ્વાભાવિક રીતે થાય છે. યગ્ત્વ (૫૬ માટે દર્શિ, પરંપરા) 'દ્ય' સરખાવો પાઠી—અકાલિયો (ચેઁ માઁ ૧,૫૪૧)

10c વિવાગમપ્રાપ્ત આ પાઠ નિ સદેહ અઘ્ટ છે. (આઁ આ પાઠ સ્વીકારે છે—“પરિણામોનો વિચાર કરીને”) પણ વિવેગ શબ્દનો પણ શુઁ ખોટો અર્થ કરે છે. તેઓ એનો 'નિર્લેખ, વિવેક' એવો સામાન્ય અર્થ કરે છે ચૂં નો પાઠ વિવાગમપ્રિસતા (=અનિવચ્ય) એનો સાચો અર્થ સ્પષ્ટ રીતે બતાવે છે. 1d માં આવેલા વિવિતેસાંનું એ સમ્પ્રાર્થ ૧૫ છે. 'વિવેગ' પછીના પાઠમાં આવેલા સમ્પ્રાર્થ વિરુદ્ધાયે છે. સરખાવો. પાઠી સ્લોક (ચેઁ માઁ ૨૫ અને ૨૩૩) જલ્લં કુસ પોતિભક્ત્ત્વ ઝ્ઞીર્તારં મુનપમ્બનમ । ઝરતા વનુસેરસામિ વિવેકમનુસૂચકમ ॥

d શુઁનુ ભાષાંતર વિકાસ. (પઁ ૧૪૫, ટીપ ૮) પાઠને અનુસરે છે; પણ હંડ ભારપૂર્વક 'વિ'નું ફરીકરણ ઇચ્છે છે અને અઁ, ઈઁ, અને ચૂંમાં એ દૂર કરાશે છે. દલિપ માં સતતથી (૧) આ શંકાપૂર્ણ છે. એનો ચોક્કસ અર્થ શક્ય નથી.

11c એજ (સરખાવો શુઁની આચારંગની આપલિની શબ્દાનુક્રમણી) ને ચૂં આ પ્રમાણે સમજાવે છે : જોજો નામ રાગ-ત્રોષ-રહિતો, ટીઁ ઘઠ. અસાધ્ય : સન્, ૨, ૧૩ માં ચૂં પોતાની આખ્યાની પ્રુનસાદિત કરે છે. અને ટીઁ આ વખતે એની સાથે સમત થાય છે. સરજીતમાં જોક્સ એટલું વિરોધજી ભણવામાં નથી. પણ જોજીક્સ અને જોજીક્સ એવા તત્સમથાયક ૧૫૦ ઉપરથી એનું અનુમાન કરવું એઈએ. કુખ્યાનિઁ ં એવો શુઁનો સુધારો ખરેખર અનિવાર્ય છે.

- d આધાર ચૂં, દી૦ અને અનુવાહો એને આસ્વાતિ એ પ્રમાણે ૩ પુ.૦, એ૦, ૧૦ સમભવે છે અને ‘તે ઉપરેસ કરે છે’ એવો અર્થ કરે છે. પણ ‘આસ્વા’નો આનો અર્થ નથી. આધાર એટલે આસ્વાતઃ એમાં અને જરાય શંકા નથી.
- 12a અનુ ને ડંછમ્ એમ દ્વિતીયા સાથે જનું કર્મવચનનીય સમજ ‘અનુ ગિજ્ઞા’ એમ એ શબ્દો છૂટા લખવા એ જરૂરનું છે. ચા૦ ડંછમ્નો અર્થ ‘પાપી (સંબંધ)’ એવો કરે છે અને શુ૦ ‘કચરો’ (નોંધ : ‘આ સ્ત્રીઓને લાગુ પડે છે’) એવો અર્થ કરે છે. પાલીમાં ડંછમ્નો અર્થ અંબલમાં મુનિઓએ એમાં કરેલાં રૂળ અને મૂળ એવો થાય છે. ૬૧૦ ત૦, ભતક૦ IV પૃ૦ ૨૩ ડંછા-ફળ-ફલેહિ ચાપતો | ભતક૦ ૫૦૭, ૧૮ • વચ્ચ.સાંકઠં કરિત્વાન વનમુંછય પાવિસિ થે૦ આ૦ ૧, ૧૫૫ અને P.V. IV ૭માં ડંછાપસાગતે રતો (વિક્ષાપાવમાં એ કંઈ આવે તેનાથી સંતોષી) એવું વચન છે. અને P.V. ૫૨ની દીકા અહીં એને ડંછેન મિલ્લાચારેણ કહે. પત્તણે આહારે રતો’ એ રીતે સમભવે છે. આ રીતે એ શબ્દનો અર્થ ‘દાન’ થાય છે. અને આધારાં ૨.૩ ૧.૨માં પિપ્પલ અથવા મિલ્લા ના પચાઈ તરીકે વપરાયા છે. આ રૂકરામાં અમ્બુક માથ કે નગરને ચોમાસુ ગાળવા માટે અમ્બોગમ કરાવનારી શરતોની અલ્પતરી કરવામાં આવી છે નો સુલભે કાસુપ ડંછે મહેસગિજ્ઞે. ચા૦ આનું “એ સહેલાઈથી ન મેળવી શકાય...શુક, રવીકાંથે દાન” એ પ્રમાણે સાચું ભાષાંતર કરે છે.
- b દી૦, વે૦, દે૦માં ડંછની દિલ્લિએ અનુક્ર પાઠ, ચૂંમાં શુક; આ બંને પાઠો વચ્ચે ડંછની દિલ્લિ સાથા સમાપાનના પ્રયત્ન કર્યો છે.
- d પરંપરાએ સર્વાનુમતે રવીકારેથી ‘વિહરે’ એ પાઠ ડંછની દિલ્લિએ ખોટો છે એને ૨, ૩b ઉપરથી શુક કરવા નેહં એ ત્યાં ચૂં વિહરેજ્ઞા આપે છે બંને પાઠમાં આવતો સ્થળ (સહ જ ?) પાઠ શંકારપદ રહે છે અને તેમ ‘સાંધ’ એ અર્થવાળા શબ્દની સાથે આપણે સમજીતી નહિ પણ તુલીયાની આશા રાખી શકીએ. હવે ૨, ૩ b માં આવેલું જ્ઞાંપ આ બંને વિલક્ષિત માટે સાક્ષી શકે તેવું છે ૧, ૧૨d માં આવેલા ‘જ્ઞાંપિતુ’ માટે દ્યુહર્સે (Bemerkungen über die sprache des buddh. Urkanons. § 220-225) કહે છે કે—પ્રચીન પૂર્વેય પ્રાકૃતમાં સમજી અને તુલીયા બહુવચનના (બંનેમાં—જિ અંતવાળા) એકસરખા રૂપો હોવાથી પાલી તેમ જ બૌદ્ધ સરૂપમાં—દ્વિ અંતવાળા તુલીયાના પ્રચીન રૂપને ભૂલથી—દ્વસુ/દ્વસુ એવા સંપત્તીનાં રૂપો તરીકે બદલી નાખ્યા છે જ્ઞાંપિતુ—એ માત્ર ભૂલ ન કોઈ તો—તે ઉપર જણાયા મુજબ સમભવની શકાય સરખાવાં પિરોલનુ આકરણ § ૩૭૧ અને ૩૭૬ અહીં (તુલીયાને સંપત્તીના અર્થમાં થતાવાનો) કોણે મોટાનો નોંધ્યો છે.
- 13a શુ૦ “(ધરની) પુત્રીઓ અને પુત્રવધુઓ સાથે” એમ અનુવાહ કરે છે. અને નાંધ કરે છે કે “અલબત્ત, એની પોતાની નહિ (SBH ૪૫. ૨૭૩) !” હું માનું છું કે શુ૦ ની નાંધ એને લાગુ પડે છે અને ચૂં દી૦ સાથે સંબંધ છે એવું ચા૦નું ભાષાંતર તદ્દન સાચું હતું. ચૂં “માતૃમિમેયિનીમિથા નરત્યાસમ્મથો અરેદ્ | ઘલ્લાનિન્નિદ્યમ્માય” પચ્છિતાંડપચ્છ સુચાતે || આ સ્લોક ટાકે છે. અધારે દી૦ સમભવે છે કે—લિહ્મ બંને બંને શુક રહી શકે, પરંતુ ખીલઓ એને માટે શકા કરેથી આવી રિપિદિ દૂર કરવી નેહં એ આ દિલ્લિદ્ ૫૨ પાળીના સ્લોકોમાં ભાર મૂકવામાં આવ્યો છે.
- 14-16 આ સ્લોકોનું શુ૦એ કરેલું તદ્દન જુદું અ્યાખ્યાન માટે મળે કોતરતું નથી એકે, મારો પોતાનો પ્રયત્ન પણ હંમેશા સફળ નીવડે છે એમ પણ ચોક્કસ રીતે કહી શકું નહિ.
- 14c ચા૦નું ભાષાંતર—“અધા પ્રાણીઓ કામમાં આસક્ત છે.” સત્તા નો અર્થ સત્ત્વ નહિ પણ સત્ત્વ (અથવા ‘આસત્ત = ‘આસત્ત’) સમજવાનું હું શુ૦ ની આદ્ય પસંદ કરું છું. અને ‘આ’કારાન્ત રૂપો(ગિજ્ઞા, સત્તા)ને ૨d માં આવેલા બીલ પુરુષ એ૦ ૧૦ના ‘સિ’ સાથે સંબંધ ધરાવતા સંબોધનના રૂપો સમજવાનું પસંદ કરું છું ‘તે’ નો અર્થ શંકારપદ રહે છે. “તું માલ્યસ હું તે(સી)નું રક્ષણ અને પોષણ કર.” એવું ચા૦નું ભાષાંતર દી૦ ને આધારે છે. દી૦ અને ચૂં અનુસત ને ‘નોકર’ એવા અર્થમાં એટલે કે ‘પુરુષ’ના પચાઈ તરીકે સમજતા લાગે છે. કદાચ ગુરુસે થયેલી ગૃહસ્થ સાધુને સૂચવતો હશે કે સ્ત્રીઓને ગળવા કરતાં અને એમણે આપેલી ક્ષિપ્તા ખાવા કરતાં સાધુએ પોતાના સ્ત્રીગર્ભનું રક્ષણ અને પોષણ ન કરવું જ સરખાવો • સૂચનક ૧.૩.૨૨ ૧૩૨૨. આ સ્લોકોમાં સાધુને કુટુંબમાં પાછા આવવા લલચાવવા સમાવકાલાંઓ, સમાવકાલાંનું પોષણ કરવાની તેની લોકિક (લૌકિક) ફરજે વિશે વારંવાર કહાણ કરે છે. (“વોસ યે, તાય...”; “માયરં પિયરં વોસ”, “પુત્તા તે, તાય, સુહુગા” ધત્યાદિ.)

૨૫૧ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્ધ

15a જ્ઞાતીય-“નિર્લેપ, તટસ્થ”. શિક્ષા સમયે સ્ત્રીઓ સાથે જે શુદ્ધ આચરણ કરે છે તેવાં સાધુ આ પ્રમાણે ઓળખાય છે.

16ab આ શબ્દો ૧૫૮માં ઉલ્લેખાયેલા યોગના કોઈ શક્યતાની કક્ષા સંકળતા છે. ભેદે, એક જાતી દોષીને કહેવાની જરૂર નથી. શું ૧૬૮d માટે પણ તેમ જ માને છે, પણ એમનો અનુવાદ મારીમચકાને કરેલો લાગે છે કે ‘આંત્રું’ કે આ ઉત્તરાધર્મમાં આ પ્રકરણના કર્તાનો આદેશ સમાયેલો છે એમ જિવું એ વધારે શક્ય છે.

16d સન્નિસિજ્ઞાનો અનુવાદ શું ‘એક પ્રદેશમાં’ એમ કરે છે પણ તેનો અર્થ “એક જ આસન પર ભેડાભેડ બેસવું” એમ વધુ અક્ષરસર લેવો ભેદીએ ઉત્તરાં ૧૬માં બ્રહ્મચર્ય પાલન કરવા માટે (વંચવેર-સમાધિઠાળા) દસ નિયમો મણાવે છે. તેમાંના પહેલા છ આ પ્રમાણે છે

(૧) સુવા-બેસવા માટે એકાંત સ્થાનનો ઉપયોગ (વિવિધાર સ્વળાસળાઈ, ચાંડ ‘જુદાજુદા’ એવું ભાષાંતર બતાવે છે કે તેઓ ‘વિવિધાર’ એવો ખોટો પાઠ અનુસરે છે.) અને નહિ કે ‘ન્યાં સ્ત્રીઓ, પશુઓ કે વહો વારવાર આવાતા-જતા કોષ તેવા સ્થાનો’.

(૨) સ્ત્રીઓ સમીપી વાત ન કરવી.

(૩) નો સ્થાન સન્નિસિજ્ઞા-ગણ વિહરિતપ

(૪) સ્ત્રીઓના લાવણ્ય કે સૌન્દર્યનું દર્શન ન કરવું.

(૫) પડકા કે કીવાસ પાછળ ઊભેલી સ્ત્રીઓના હસવાના કે ખીબ પ્રકારના જુદા જુદા અવાજો ન સાંભળવા.

(૬) ભૂતકાળમાં અનુભવેલા વિષયસુખોનું રમરજ ન કરવું.

આ યાદીમાં ખાસ કરીને નં (૧) પછી ‘સન્નિસિજ્ઞા’નો “એક જ પ્રદેશમાં” એવો વધારે બ્યાપક અર્થ બાપ્યે જ લઈ શકાય “એક જ આસન પર” એમ વધારે સંકુચિત અર્થમાં જ એ શબ્દ સમજવો ભેદીએ. “સ્ત્રીઓ સાથે એક આસન પર બેસવું નહિ ભેદીએ” એવું ચાંડે જ્ઞાપાતર નિમિત્ત સાચું છે સમવાચમાં આવેલા સંભોગના સજ્જો અંગેની બાર છટકાદોમાં પણ આ જ અર્થ જણાય છે. History of Jaina Monachism, પૃ ૧૫૨ ઉપર એસ. બી. ડેવ આ પ્રમાણે સમજાવે છે “(૧૧) સન્નિસિજ્ઞા એક જ ‘સંભોગ’ (Tina) ખીબ આચાર્ય સાથે ધાર્મિક બાળતોની ચર્ચા કરતી વખતે એક જ આસન પર બેસવું તે.

17ab આ પંક્તિનો અન્ધ (જાહે...અવજટ...પરજુયા યોગ), ટૂંકમાં કહીએ તો, થયેલ જ સિધ્ધિ છે ચું અને ડીને અનુસરેનું ચાંડે જ્ઞાપાતર આમ છે “યથાપિ થયેલા કોકો થર છોડે છે છતાં (તેમાંના) કેટલાક જ (સુદૃશ્ય અને સાધુની) વચ્ચે અવરથાને પ્રાપ્ત કરે છે” ડીના કલા પ્રજ્ઞા અવજટનો અર્થ પરિવૃત્ત કરવો એ અસંભવિત છે શું ને આ સમજાય છે છતાં એમનું જ ભાષાંતર “થયે (સાધુઓ) (ભણે કે) (કેટલાક) થરોને વળગી રહ્યા છે”, મળે કિતરે એવું નથી હેતુચક્ર (૪.૧૬૨) પ્રમાણે અવજટ એ ગચ્છક નો ધાત્વાદેશ (અવજટિ પરથી ?) થઈ શકે છે. આ અર્થ ભેદે અવજટ ચોક્કસ તો નથી જ, છતાં કંઈક અંશે સંતોષજનક છે. મિસ્ત્રામાવ નો અર્થ શું “સામાજિક સંબંધ” કરે છે પરંતુ સરકૃત ‘મિશ્રામાવ’ અને પાછી ‘મિસ્ત્રામાવ’ બંનેનો અર્થ ‘ત્રેચુન’ થાય છે ખાસ કરીને સરખાવો. ભટકે ૨૬૪, ૧ (= ૫૦૭, ૨૪). ‘મિસ્ત્રામાવિચિયા તત્વા’ “સ્ત્રીઓ સાથે ત્રેચુન (બેનાથી બને બાળતોમા સાધુ પોતાની શક્તિ ગુપ્ત કરીને) પ્રકૃત મિસ્ત્રામાવનો અર્થો પણ એ જ અર્થ ન માનવાનું હું કોઈ કારણે જોતો નથી

પરજુયાને બાપ્યે ચું પળ્લયા, અને સાં પળ્લતા આપે છે. હૈં કૌંસમાં વળતા એવો વૈકલ્પિક પાઠ આપે છે. સારી રીતે સમર્પિત થયેલ આ પાઠાંતર અને સમજાવું નથી. અને ચુંની આપ્યા ‘અથવા પળ્લજાપ, ગિહવામેડવિ વળ્લતા ગામ ગૌરિય પ્રસ્તુતા પ્રવચેમાય’ પણ સમજાવી નથી

18c’ નો અવજટ ચું સિવાય બધું દ્વિવિત છે તેથી તકેથી હું ચોક્કસ કહી શકું છું કે આપણે તથાવિ = તથાપિ એમ વાંચવું પણ છેલ્લા શબ્દનું સાંનું ૧૫ કેવું હશે તે હું ચોક્કસ કહી શકતો નથી.

19d ગિણ્ણ તે ગુજો. ચાંડે “તે ફરી ફરી નબળો થાય છે” શું “તે ફરી ફરી આધીન થાય છે.” બંને અર્થો સદર્ભમાં ખૂબ સારી રીતે બેસતા નથી.

21-24 થી અને ડી૦ ના આપારે થા૦નું ભાષાંતર માને છે કે ૨૧-૨૩ થી પુરુષો(“અભિધ્યારીઓ”)નું વર્ણન છે. ૨૩માંના એવં તા (હી૦) 'વલિતાળનું ભાષાંતર (લોકો) તેમ બલ્લાવા છતાં પશ્ચ' એમ કહે છે (એમનો પાઠ વિલિતાળ! હોમ એમ લાગે છે); બ્યારે ૨૪માં તે (હીઓને) વાક્યના કર્તા તરીકે સમજે છે. શુ૦ ૨૧-૨૪ થય માં સંપ્રત્યો જ લે છે એથી 'સામુએ હીઓનો વિશ્વાસ ન કરવો કારણકે (તમ્હા) તેઓ સ્ત્રીઓના પુરુષોમાં વર્ણના પ્રમાણે વર્તે છે' એ પ્રકારની કહીલનો ભય થાય ૨૧-૨૪ થયા સ્ત્રીઓમાં હીઓની કુશતાનું ભવ્યંત ઉદાહરણ છે એમાં અને શંકા નથી. ૨૧ અને પછીના સ્ત્રીઓમાં બે સભ્યઓ, ખાસ કરીને લાક-કાન કાપીને વિદ્યુત બનાવવાની તે જાનાએ રવીકારેથી સભ્યઓ અભિધ્યારિણી સ્ત્રીઓ માટે છે, નહિ કે અભિધ્યારી પુરુષો માટે ૨૩માંની પંક્તિઓનો પરંપરામાં ક્રમ ફેરવી નાખવાથી સુખિલ, સમુક્તિ સંકલ્પ થઈ છે. (બહાવેલી) પ્રથમ પંક્તિમાં હી૦ 'તા' ૧૫ રૂપ્ય બતાવે છે કે ૨૨માં 'પુણે ન કાહમ્' એમ બોલનાર સ્ત્રી છે. ૨૩માં બાવેલા કમ્પુળાને થા૦ અને શુ૦ પૂર્વજ-મના કર્મો એટલે કે કર્મજ્ઞના પારિભાષિક અર્થમાં બતાવે છે. (થા૦ “કર્મથી પ્રેરાધને”) પરંતુ કમ્પુળાનો અર્થ કાર્મ, વાણીથી જુદા, એમ જ માન થાય છે. (ડી૦ અકાર્યમહં ન કરિયામિ, ફલેક્ષુસ્ત્વાડપિ વાયા અદુવ તિ તવાપિ કર્મયા નિમયા ભપુર્વન્તાતિ નિરુપમાવ્યન્તિ।); સપ્તમાનો ૨૪bમાં વર્ણવેલો 'વાયા અને કમ્પુળાનો વિરોધ'. આ પાઠમાં થુ૦, ડી૦ અને આપાર પરિચિત્તાને પરિહાર, પરિદયાતિમાંથી આજનું બતાવે છે. એને પરિણામે ડી અને C બન્ને સીધો વિરોધ કીલો થાય છે એ ૧૫ પરિહાર પરિજ્ઞાતિમાંથી પણ સ્પષ્ટ લક્ષ્ય છે, અને સંકલ્પ પશ્ચ નિ.શંક થીતે એવી અપેક્ષા રાખે છે.

28b પુદ્ગા ના ભાષાંતર શુ૦ “બ્યારે પકકાઈ બધ ત્યારે” (એટલે કે સ્પષ્ટ) એમ કહે છે. ડિપ્લમામાં તેઓ બ્યારંગ ૧, ૨, ૧ પુદ્ગા વિ એ નિવર્તિત મંદા મોહેન પાઝા અને ૧, ૧, ૨૪ પુદ્ગા વેગે નિવર્તિત જીવિયસ્તેન કારણાને ઉપ્યુત કહે છે પશ્ચ આ અને ખંડોનુ એમનું ભાષાંતર સુલગ્ધ ૧, ૪, ૧, ૨૮થી તફન જુદું છે. જુઓ ૧. ૧ નો અનુવાદ “આકથેલોને બીધે કેટલાક આગજુ લોકો મોહથી ઘેરાધને (સસારમાં) પાછા ફરે છે” (થા૦ કેટલાક ખોટી શિખામણને અનુસરી સંમતમાંથી પાછા ફરે છે. તેઓ મોહથી ઘેરાયેલા ઝૂખ લોકો છે.) ૧. ૧. ૨૪ નો અનુવાદ “કુ ખોથી ઘેરાયેલા કેટલાક છબ (ભથાવવા) માટે પાછા ફરે છે.” (થા૦ બ્યારે તેઓ (સાધુજનના) કુ ખોનો અનુભવ કરે છે ત્યારે છબના મોહને કારણે તેઓ પાછા ખસી ભળ છે.) આ ખંડોમાં પુદ્ગા = સ્પષ્ટ છે. અને તેનો અર્થ ‘ઘેરાયેલા’ એટલે કે ‘પાસથી ખીડાયેલા’ (ફાત! જુઓ નીચે ૨.૨૧૮ સવ્વ-ફાસે સજ્જન મળગારે) તેવો થાય છે. એનું સમર્થન બ્યારંગ ૧. ૫. ૨ ૨ “જે અસ્સરા પાવેહિં કમ્મોહિં યાહા। તે આયંકા વુસતાસિ, યાહાહ વીરે। તે પાસે પુદ્ગેહિવાસપ” પશ્ચ આ અર્થ “પકકાઈ બધ ત્યારે, ઝુનો કરવા પકકાય ત્યારે” ના કર્તા તફન જુદો છે અને આ અર્થ અહીં જરા ચ ચાલે એમ અને લાગતું નથી. તેથી મેં થા૦ પ્રમાણે એનો અનુવાદ “બ્યારે પુછવામાં આવે ત્યારે” એમ કર્યો છે. અથવા બહુ બહુ તો આપણે એમ કહી શકીએ કે “બ્યારે જ્યાંય માગવામાં આવે ત્યારે”

29d વિસળની ‘અવયવ’ એ થીતે આપેલી સમજૂતી મનાય તેવી નથી. વિવળનો સામાન્ય અર્થ ‘કંટાળેલો, નિરાશ, ઉદાસ’, એવો થાય છે વિસળેસી = ૦ વિવળેસિન્ એમ માનવું બહુ શક્ય નથી. ૦ વિવાન્વેપિન્ થાં વિષ “વિષા” શબ્દ યેજવવાનું શક્ય છે ૧ સરખાવે વિષ। તે બદલે વિષ-વાણુ સંસ્કૃત ૧૫ વિષકૃતિમિ.

30b આત્મતત્તં નિમન્ત્રણ નો અક્ષરશ અર્થ = “પોતાની ભતના સમર્પણ સાથે” સરખાવો ૧b મિલ્લું બાવસા નિમેવેંતિ. C તારને ગ્રાવિન્ (થુ૦ ડી૦) કે ત્વાગિન્ (શુ૦) એ થીતે સમભવવાની ભાગ્યે જ જરા છે. આ તો માન તાય = સાતની ખોટી ભેદાણી છે.

(૨)

1a બોપ ૬૫૨ ૧.૧૧ જુઓ.

2c શુ૦ “વલિમિદિયાળ = પરિમિલ, ઈલ કરીને, વિદ્યુત બનાવીને” એમ સમજાવે છે અને એનું ભાષાંતર ‘ઉદરડીને’ એમ કહે છે. કું એને પ્રતિમિલ = ૬૫કો આપવો, માળ કેવી” એમ સમજાવવાનું પસંદ કરું છું.

3c ‘કેસે વિ અહં એવો થુ૦નો પાઠ, ગ્રામ્હીન પૂર્ણ ૧૫ કેસામિ (થું હિ૦ બ૦ વ૦) ને દૂર કરી તેને અવરિથત બનાવવાનો ચોકખો પ્રયત્ન બતાવે છે.

4b ઇન્દ્રની દક્ષિએ અશુક છે. જો મણુ ~~~ ને બદલે ~~~ છે. શુક પાઠ કું જણાવી શકું તેમ નથી.

6d ચૂં અને ટીં અં આપેલા કાસવળ = નાપિત એ અર્થને ઓડીને શું એ શબ્દને મહાવીરના પ્રસિદ્ધ નામ કાસવ ઉપરથી થકાવે છે. અને આ પ્રમાણે ભાષાંતર કરે છે : “ અને સાધુ તરફે તારી પાસે રહેલું રમેલકરણ (સ્નાર કરવાની પોંછી) (શબ્દસ્થ: મહાવીરની પોંછી) અને આપ. પરંતુ રજોહરણં વ કાસવળં વ એમ બે વકારનો ઉપયોગ આ અર્થનો વિરોધી છે.

જન્ય અને રજોહરણનો સંબંધ દૂર કરીને (નવા! પાઠમાં) આપેલા સમુજાનાહિનો આત્ર કાસવળ એટલે સંબંધ થકાવવા એ કુપર છે. કાસવળની ન્યુતપતિ બહે અત્રે તે હોય, પરંતુ એનો અર્થ ‘નાપિત’ થાય છે એ નિ:શંક છે. શાજુઆરની પ્રત્યક્ષાના આગમનોથી આપતાં વર્ણનો (નાવાપન્નકજાલો-વિચાહપ્રજાતિ) નો આરંભ શાજુઆરના વાણને આર આંગળ જેટલા ટુંકાવવા માટે કાસવળ ને બોલાવવા ઓકલવાથી જ કરેલા થાય છે. (“...કુમારસ્સ વારરુગ્ગ-વજ્જે નિવજ્જન-પ્રામેજો બળ-વેસે કવેયિ ” 1) આપણા સંદર્ભમાં શ્રી સાધુને બહાર જઈને પોતાને માટે નાપિતને બોલાવવાનું સ્પષ્ટ રીતે કહે છે.

7b કુન્નકવય-શબ્દ સાચું સ્વરૂપ (જુઓ-જિમ જિલ પાઠાંતરો) છે એનો અર્થ ચોકકસ રીતે કહેવો તે અશક્ય છે. સુસુળક એનો ટીં નો પર્થક, એનો અર્થ નાની વીણા થાય છે, આત્ર ન્યુતપતિની દક્ષિએ એક અનુપ્રાન થાય છે. ટેં એનો અર્થ ‘કંકાવટી(કુંકુમારની) એમ કરે છે. આ કંકે, એ ખરા હોય તો, વધુ શક્ય લાગે છે

7d શીલાંકની દક્ષિએ વેણુપાસિયા એટલે (થાં ના શબ્દોમાં) “એક છેડો કાંતમાં રાખી બીજે છેડો કાંચે કાષે પકડી જમણા કાષે વીણાની આડકે વચાડવામાં આવતી વાંસની ચીપ કે ઝાઠની ઝાલ” એવો થાય છે. શું એનો અર્થ ‘જન્મી ભૂગણી’ કરે છે. એમણે પોતે જ ઉદ્ભવ કરેલા શીલાંકના વર્ણન સાથે આ અર્થનો બાબો જ મેળ બેસે છે. દ્વિતીય અને ચતુર્થ પાઠમાં પ્રસાધનની વસ્તુઓની અણનામાં ગીતવાઓનો આની લીધેલો ઉલ્લેખ શંકાસ્પદ છે.

8 આ સ્થોત્રમાં મોટે ભાગે પ્રસાધનની-ખાસ કરીને સુગંધી કન્થોની-માઠી આપવામાં આવી છે. શબ્દકોપાનુસાર ફળને ફળના અર્થમાં વાપરી શકાય છે.

8c અનુક્રુતિ સર્વાનુભવે મુદ્દા એવો પાઠ સ્વીકારે છે. પરંતુ ઇન્દ્રની દક્ષિએ મુદ્દાડ- જરૂરી છે. મિલિગ્ગ ‘ઓપહલું’ દિશાપદ આપાંચ ૨. ૧૩. ૪ (અને ત્યાર પછીની પુનરાવર્તિઓ)માં અને છે :તેજેળ વા ઘરળ વા દસાપ વા મક્કજેળ વા મિલિંગેળ વા (પાઠાંતર-વિલ્લેળ વા). આ સ્થળે વાડમિં એનું પાઠાંતર સ્વીકારીએ-એટલે કે મિલિગ્ગ-ને બદલે અમિલિગ્ગ દિશાપદ આનીએ-તો તે વાંધા ભરેલું નથી કારણકે સૂચક ૧. ૪ ૨ ૮માં ઇન્દ્રની દક્ષિએ મિલિગ્ગાદને બદલે અમિં-એ પ્રમાણે સ્વીકારું જ પડે છે. ચૂલ્લિકા નોધે છે : મિલ્ગાવ તિ ટેલ્લીમાસાપ મક્કજેળ વ.વ.

9a અનુક્રુતિનો સર્વસ્વીકૃત પાઠ પાઠરાહિ ઇન્દ્રની દક્ષિએ અશુક કરે છે. ટીકાકારોને પ્રવ્રારતિ નો ‘આપવું, લાવવું’ એવા પ્રાચીન અર્થની ખબર ન હતી તેથી તેમણે તે શબ્દને પ્ર+આહર એ રીતે સમજાવ્યો. (જુઓ- ચૂં મુશ્મ આહરાહિ: ટીં પ્રકર્ષેળ.....આહર) આપ પ્ર+આહર પરથી અપભ્રંશ થઈ પાઠરાહિ બન્યું.

9b ઉવાળહ્ન-એનું એકવચનાત ૧૫ પ્રાન બેએ એનું છે. ચૂં કહે છે : છત્તર્ગ જાણાહિ ઉવાળહૈ વા। જાણાહિ તિ જાણિ। જતો જાણસિ તતો ॥ ‘છતોવાળહૈ જાણાહિ’ એ પાઠ સ્વીકારવા ખન લોભાષ એ સ્વાભાવિક છે. ઉદ્દેશ ૫૬ જાણાહિના ચૂલ્લિકાર ‘લાવ, કારણકે તું બણે છે (કે એ ક્યાં છે) અથવા ‘જ્યાંથી બણે ત્યાંથી’ એવો અર્થ કરે છે. જાણાહિ નો આ સ્થળે અને ૧૨૮માં તેમ જ ૧૦૮માં વિજાણેહિ નો ઉપર પ્રમાણેનો અર્થ અશક્ય બલે ન હોય છતાં જરા ખેચીતાણીને કરેલો લાગે છે. સર્વત્ર ‘લાવ’ એવા જ અર્થની અપેક્ષા રખાય, “બણ” એવા અર્થની નહિ (૧૪૮માં આવેલા જાણની બાબત જુડી છે). વળી પૂર્ણતયા સર્માતર એવા ૧૧૭માં ‘વ જાણાહિ’ એવો પાઠ મળે છે. ઉપર હમણાં જ નિર્દિષ્ટ કરેલાં ગણે ૩૫૦ કેવળ અત્યંત પ્રાચીન બ્રહ્મ પાઠાં છે અને તેમનું વ જાણાહિ અને વિ વ-જાણાહિ (અથવા ચારેય સ્થળે જાણેહિ) એમ શુદ્ધીકરણ શક્ય છે અત્રું 1 જૂન ગ્રન્થમાં આ પાઠને સામ્રેષ કરવાની મુશ્કતા કું નથી કરતો છતાં આરી શંકાને ઉવેખી પશ્ચ શકતો નથી.

9c સૂત્ર નો અર્થ વજ્ર-ચાક કંઈ છે. શીલાંકને એ માટે પ્રમાણભૂત માનવો જ શકો. એનો અર્થ સંસ્કૃત ‘ચક્ર’ = “જવ, એક ભતવું ધાસ, વગેરે” એવો અર્થ લઈ શકાય !

10d અનુક્રુતિ પ્રમાણેનું એ પદ જન્ય પ્રમાણે પ્રક્રિયત પુરુષાર થાય છે. વિંતુ-વિજ્ઞાન = તાપનિવારક = પંખો એ પ્રમાણે કું સમસ્તવચ્છદ કું. શાપીયે (વસ્ત્રાની પોતાની આકૃતિમાં ર.ટની નીપમાં) વિંતુને સપત્તી બહુવચન તરીકે સમાવે છે તે મળે કિતરતું નથી. આ શબ્દ વેદિક 'વંત' (પિરોશ્ ૬ ૧૦૧, ૧૦૫) ઉપરથી કિતરી આપ્યો હોય કે તેની સાથે સંબંધ ધરાવતો હોય એમ માનવામાં આવ્યે જ કોઈને ઠંઠા હોય.

12a (યૂં એ જનની દિક્ષિએ ખાપી બરેલા વૃણકળને સુધારવા સ્વીકારેલા) વૃણાકળને બદલે વૃણાકળ એવો પાઠ પણ શક્ય છે. વાલ્મીકિયમહર્ષણે 'વૃણાકળ' એવું ૧૫ નોંધે છે.

13cd, 14ab આ બંને પંક્તિઓ આ રમળે અયોગ્ય છે કારણકે આ પંક્તિઓ બાળકનો જન્મ થઈ ગયા પછી જ સાર્યક બને છે. જ્યારે સર્વપ્રથમ ૧૫૮૮માં જ સ્ત્રીના દોહકની વાત આવે છે અને ત્યાર પછી ૧૬, ૧૭માં બાળકનો જન્મ અને ત્યાર બાદ સાધુએ ન જાળવી વસ્ત્રો કરવાની વાત આવે છે. વળી ૧૩૮માં આવેલા કળાદિ અને ૧૪૮માં આવેલા શાંત સમસિયાજન્યની વચ્ચે આવેલા આ બંને પંક્તિઓમાં કોઈ પણ આકાર્યના ૧૫ સાથે સંબંધ કરી શકાતો નથી તેથી આ પંક્તિ ક્રિયાપરક્રિય બની ભય છે. આમ છતાં આ પંક્તિઓને આમજ પછીની પંક્તિઓમાં પણ આનુપૂર્ણતા કમમાં મોડવી પરિવિચિતિ બદલાઈ શકાતી નથી, અને ચોક્કસ કઈ જગ્યાએ આ પંક્તિઓને સમાવવી તે કહેવું પણ અપરું છે. આપણી પાસે એ રીતે જન્ય છે તેમાં કોઈ ઈંધપદા વગરના સંચાદકે અસંતોષ જનક થઈશા આમાં એવું કામ કર્યું છે એવી ખાતરી ચોક્કસ ખાતરી છતાં એમાં ફેરફાર કરવાનું એ ખાતરી વાળું છે.

13c શું સરવાળાનો સ્વરૂપ એવો કામચલાઉ પર્થાવ આપી 'સ્થાપિત્ય' એવો અર્થ કરે છે. સરવાળક = 'ધનુષ' એવા અનુક્રુતિના અર્થને ન સ્વીકારવા માટે તેઓ એ કારણો આપે છે : (૧) સરવાળનો અર્થ 'ધનુષ' નહિ પણ 'બાણનું છટકું' એવો થાય છે અને (૨) "જન્યકારે સમજૂતીની રીતે આપેલા ચતુર્થા ૧૫ો પ્રમાણે બાળક ઉત્તરોત્તર મોટું થતું ભય છે, નાજક બાળવયમાં ધનુષ એના કસાય ઉપયોગનું નથી." કહે શું એ 'જાત'નો 'નવ-જાત' એવો કરેલો અર્થ જ જરોબર છે એમ પણ નથી. એનો અર્થ સામાન્ય રીતે યુવ, યુવાન અપદ્ય એવો થાય છે. એમાં ઉપરની રચના નથી.

યૂં અને ટીં પ્રમાણે સામળેર = 'અમણનો યુવ' પરંતુ પાછી સામળેર અને બૌદ્ધ સંસ્કૃત સામળેર એ બંનેનો અર્થ 'રીખાઈ' થાય છે અને આ શબ્દ બહોં એ જ અર્થમાં અક્કરીમાં વપરાયો હોય એમ બને. કુતારનો અર્થ 'શબકુમાર'. ટીંકારો એ સાખા હોય—અને કું આનું કું કે તે સાખા છે—તો ખાતરી ઉપરની ધારણા બરી છે. (જુઓ—ટીં—કુમારભૂતાય કુલ્લકરૂપાય રાનકુમારભૂતાય વા મયુખાય :; યૂં : પત્ની મન દેવકુમારભૂતો ધત્યાદિ). આમ એમાં ઉત્તરની અર્થતા નથી (વળી ધ્યાનમાં શખો કે ચીંપરાનો દહો મોટી ઉંમર સાથે—ખાસ કરીને જરાય મેળ નહિ ખાય).

13d રીંકારને અનુસરીને ગોરજાનો અર્થ થાં "જળક" કરે છે અને શું " (લાકડાનો) વાજરો" એમ કરે છે પરંતુ ત્વંન રપ્થ એવા આ શબ્દની સમજૂતી રીંકારે 'વિજ્ઞાનં વલીવર્મ્' એ પ્રમાણે કેમ આપે છે તે અને સમજાતું નથી. સેન્ટ પિટર્સબર્ગના લઘુકોશ પ્રમાણે ગોરજનો અર્થ 'જળક' કે ગાય વડે ઠંઠાનું યાદું' એમ થાય છે. અને મોર્ડે-એ-દારોના મોડકાને બતાવું છે કે છેક નીજ સહકાન્દી એટલા પ્રાચીન કાળમાં જળકમાદાનાં રમકડાં પ્રચલિત હતાં.

15ab નવ-સુતર—આ શબ્દ એમ સૂચવતો લાગે છે કે બહોં અમણને નથી પુરેથી લાવવાનું નથી કર્યું પણ એને નવી પાટી નાખી આપવાનું કહેવામાં આવ્યું છે. તે જ પ્રમાણે તેને નવી તૈયાર પાટકાઓ લાવવા માટે નહિ પરંતુ યુજન- (ધાસમાં)થી ભતે યુજવાનું કહેવામાં આવ્યું છે.

16 થાં અને શું કહે છે તેમ પ્રથમ પાઠને સતિ સપત્તી તરીકે જરૂર સમજ શકાય. પણ કું તેને સ્ત્રીના ક્યનના આમ તરીકે લેવાનું વધુ પડેક કર્યું કું. કિતીયપાઠ ઝંઝની દિક્ષિએ એટલો બધો ભય છે કે જન્યને શુદ્ધ ખાતરી શકાય તેમ નથી. તેમ છતાં શક્ય ફેરફારનું સૂચન કરવાની ખાતરી સફિત નથી.

19a "આ (સ્ત્રીઓ)ની બાળતમાં આ પ્રમાણે જણાવતું એકાએક" આ પ્રકારનું શું સાધાનતર કૃત્રિમ લાગે છે કારણકે આ અર્થમાં વિજ્ઞાન્યનો સંબંધ સપત્ત્યત તાણુ, સાથે બેઠવાનું ઝુકેક છે. થાં વિજ્ઞાન્યનો અર્થ 'વિનતિ' સમજ "સ્ત્રીઓની વિનતિઓ પ્રત્યે ફરકાર સમજી નહિ" એમ સાધાનતર કરે છે. આમાં તાણુ એ પદ વિચિત્ર લાગે છે. વિજ્ઞાન્યનો અર્થ 15dમાં આવેલા જાળવ્યાથી જિજ્ઞ નથી એમ સૂચવાનું કું સાદક કર્યું કું. ચુદરય પાસે એની

૨૧૦ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય ગુણધર્મકોસસ મન્થ

પત્ની, નોકર કે ગુલામ તરીકેની સેવાઓ ભેગી હોવાથી કોની જે અણગમતી સ્થિતિ જાને છે તેના નિકંથે આ શબ્દ કરે છે. ચૂં વેળા અને વેળાએ એવા બે વિશિષ્ટ પાકાનતરો આપે છે. આ બન્નેમાંનો ૧ કદાચ એવું સૂચવે છે કે મૂળમાં વૈજ્ઞાન્ય એ વિજ્ઞાન્ય = વિનતિ, પરથી આપેલા વૈજ્ઞાન્ય એવું ૧૫ હોય એઈએ. સમગ્ર સંદર્ભ અને ૧૫૮૦માં આવેલા જાળવ્યા ને ધ્યાનમાં લેતાં એનો કામચલાઉ અર્થ-“ વિનતિ, આશ્ચર્યકિતપણું, ચૈતરો ” એવો થઈ શકે.

20d સ્વ(મ)પાણિણા નો અર્થ શુભ ‘પોતાના હાથે’ એમ કરે છે પરંતુ તથ્ય વખત આવતો નો શબ્દ તથ્ય નિરેપો હોય છે. છેલ્લો નિરેપ હસ્તમેયુનનો છે

21d દીઠ, વૈઠ અને હૈઠ (ચૂં પાક ઉદ્ભવ કરતી તથા) ‘જસસ્ત્રો પાક રચીકારવામાં સંમત છે. પરંતુ એમાં બે આના થયે છે

22d સુવિમુક્તે ને જાહેર જામોવલાઈ ને કાઢી નાખીશુ તોય છન્દને ન્યાય આપવાનું એટલું જ શક્ય જાનશે. પરંતુ અર્થની હકીકત આ ફેરફાર અનુકૂળ તથા સાઠ અને હૈઠ માં અણતું ‘વિહરે જામોવલાઈ’ એવું પાકાનતર અધ્યાયને અનુસરે અંગ્રજ શબ્દ મોકલવા વાળવાની ધમ્મજાણી કદાચ રચીકારાનું લાગે છે.

• મૂળ લેખમાં 15d ને જાહેર જુલથી 16c બધાયું છે. — અનુવાદક

નોંધ : ધન્ડો-ધરાનીઅન જર્નલ (અંક ૨, અંક ૪, પૃ. ૨૪૬-૨૪૭)માં પ્રગટ થયેલ અથેષ્ટ લેખનો અનુવાદ કરવાની મંજૂરી આપવા આદે પ્રો. ડો. આલ્સડોર્ફનો આભાર માનુ છું

—અતેશ્વોદય નં. ૧૦



જૈન ગણિત અને તેની મહત્તા

નરસિંહ મૂળજીભાઈ શાહ

જૈનોના ધાર્મિક સાહિત્યગ્રંથોમાં ભગવાન મહાવીરની વાણી પ્રથમાનુયોગ, ચરણાનુયોગ, કરણાનુયોગ અને દ્રવ્યાનુયોગ એમ ચાર અનુયોગોમાં વહેંચી નાખવામાં આવી છે. ચરણાનુયોગમાં ૬૪ ઉપાસના અને સાધુના આચારને લગતા ક્રિયાકાંડોનો અને દ્રવ્યાનુયોગમાં તત્ત્વજ્ઞાન, નીતિશાસ્ત્ર, માનસશાસ્ત્ર, જીવઅજીવશાસ્ત્ર વગેરેનો સમાવેશ થાય છે. કરણાનુયોગમાં અલૌકિક અને લૌકિક ગણિતશાસ્ત્રનાં તત્ત્વોનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે એટલે કરણાનુયોગને ગણિતાનુયોગ પણ કહેવામાં આવે છે. આ બતાવે છે કે જૈન દર્શનમાં ગણિતને ઉચ્ચ સ્થાન અપાયેલું છે. જૈનોનાં લૌકિક ગણિતની મૌલિકતા અને મહત્તા અંગે અનેક વિદ્વાનોએ પોતાના વિચારો પ્રગટ કરેલા છે. ‘ગણિતતિલક’ની જૂઠ્ઠાં ભિકામાં પ્રોફે૦ હીરાલાલ કાપડિયાએ લખ્યું છે કે સામાન્ય રીતે ભારતીઓ, અને વિશેષ કરીને જૈનો, ગણિતની બાબતમાં ધ્યાન આપવામાં અન્ય કોઈ દેશ કે પ્રજાથી પછાત નહોતા. દક્ષિણ ભારતના ગણિતશાસ્ત્રી મહાવીરાચાર્ય- (ઈ. સ. ૮૫૦) નું ‘ગણિતસારસંગ્રહ’ આ બાબત પુરવાર કરી બતાવે છે. તેમાં તેઓએ સંગીત, ન્યાયતર્ક, નાટ્યવિદ્યા, રચાપત્ય, ઔષધિવિજ્ઞાન, રસોઈવિદ્યા, બાકરણ, કાવ્યશાસ્ત્ર (પિંગળ), અર્થશાસ્ત્ર, પ્રેમવિજ્ઞાન વગેરેના ગણિતશાસ્ત્ર યા ‘ગણિતરીતું વિજ્ઞાન’ની ઉપયોગિતા દર્શાવી છે. ત્રિકોણ અને ચતુષ્કોણના ગણિતનું વિશ્લેષણ મહાવીરાચાર્યે કરેલું છે, જેમાં એ અંગે કેટલીક વિશેષતાઓ સૂચવી છે. આ ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે જૈનાચાર્યોએ કેવળ ધર્મ અંગે ગણિતનો ઉપયોગ મર્યાદિત રાખ્યો નથી પણ અનેક વ્યવહારિક બાબતોમાં તેનો પ્રયોગ કર્યો છે. ભારતીય ગણિતના વિષયમાં તેના વિકાસમાં જૈનાચાર્યોનો હિસ્સો પ્રધાન છે. જે સમયમાં ગણિત પ્રારંભિક સ્વરૂપમાં હતું તે વખતે જૈન ગણિતીઓએ બીજાગણિત અને માપકરણ(મેન્સ્યુરેશન)ની સમસ્યાઓ હલ કરવામાં ઉપયોગી હિસ્સો આપેલ છે. ગણિતમાં જૈનોના ફાળાની પ્રશંસા કરતાં ડૉ૦ જી. થીઓએ સ્પષ્ટપ્રમાણિત અંગેના પોતાના નિબંધમાં લખ્યું છે કે ગ્રીકોનું ભારતમાં આગમન થયું તે પૂર્વે આ ગ્રંથ રચાયો હોવો જોઈએ, કારણકે તેમાં ગ્રીકોની અસરની છાંટ પણ નથી. This work must have been composed before the Greeks came to India as there is no trace of Greek influence in it.

ભારતમાં ગણિત—અંકગણિત, બીજગણિત, માપકરણ, ખગોળ વગેરેનો અભ્યાસ અતિ પ્રાચીન કાળથી ચાલતો આવ્યો છે. ભારતીય ગણિતીઓએ આ વિષયોમાં સંગીન ફાળો આપેલો છે. વસ્તુતઃ તેઓ આધુનિક અંકગણિત અને બીજગણિતના પ્રણેતાઓ હતા. પરંતુ એવો એક ખ્યાલ સામાન્ય થઈ ગયો છે કે હિંદી વિશાળ વસતિમાંથી માત્ર વૈદિક ગણિતનો અભ્યાસ કરતા અને તેમાં રસ લેતા : ભારતીય પ્રજાના અન્યધર્મી સમૂહો, દાખલા તરીકે, બૌદ્ધો અને જૈનો, આ પ્રત્યે લક્ષ્ય ન આપતા. આ માન્યતા પ્રચલિત થવાનું કારણ એ લાગે છે કે શુદ્ધ અને જૈનધર્મી ગણિતીઓએ લખેલાં ગણિતનાં જૂનાં પુસ્તકો (કદાચ સાંપ્રદાયિક હોવાના કારણે) ઓછાં જાણીતાં છે : એમની પ્રતો સારા પ્રમાણમાં મળી આવી નથી. પરંતુ જૈનોના આગમો અને અન્ય ધર્મેશાઓને તપાસવાથી દેખાઈ આવે છે કે જૈનોએ ગણિતના વિષયમાં રસ લઈ તેના અભ્યાસ દ્વારા પોતાનો ફાળો આપવામાં પાછી પાની કરી નથી. વસ્તુતઃ ગણિત અને ખગોળનું જ્ઞાન જૈન સાધુ સંસ્થાની સિદ્ધિઓમાં એક વિશિષ્ટ અંગ ગણાયું છે (જુઓ ભગવતી સૂત્ર : સૂત્ર ૯૦ : અભયદેવસૂત્રીની ટીકા : મહેસાણા આગમોદય સમિતિ : ૧૯૧૯).

ગણિતના અત્યારે પ્રાપ્ય સાહિત્યના પુરાવા પરથી એમ કહી શકાય કે પાટલીપુત્ર (પટણા), ઉત્તરજૈન, ખંભાત, મૈસર, મલખાર, વલભી અને સામાન્યતઃ વાણ્યારસી, તક્ષશિલા અને અન્ય કેટલાંક સ્થળોએ ગણિત અંગેના અભ્યાસ માટે સજ્જદ મથકો અસ્તિત્વમાં હતાં. આ બધાં વચ્ચે કેવા પ્રકારનો સંબંધ હતો એ ચોક્કસ કહેવા માટે અત્યારે આપણી પાસે પૂરતો પુરાવો નથી. આ વિષય વિશેષ સંશોધન માગી લે છે. પણ જુદાં જુદાં મથકોએથી મળી આવતાં ગણિતિક પુસ્તકોની તપાસ દ્વારા માલુમ પડે છે કે વિધિવિધ મથકોએ થતું ગણિતિક કામ સામાન્યતઃ મળતું આવતું હતું—જે કે કેટલીક વિગતોની બાબતમાં ફરક રપટ માલુમ પડે છે. આ ઉપરથી એમ કહી શકાય કે આ બધાં મથકોમાં ગણિતના અભ્યાસમાં પડેલા વિદ્વાનો વચ્ચે અરસપરસ સંબંધનો બ્યવહાર હશે : વિદ્વાનો એક મથકેથી બીજે મથકે જતા હશે : એક જગ્યાએ થયેલ શોધના પરિણામો બીજા મથકે જણાવવામાં આવતાં હશે અને વિચાર-વિનિમય થતો હશે.

જૈન અને શુદ્ધ ધર્મના પ્રસારથી વિધિવિધ વિજ્ઞાન અને કળાઓના અભ્યાસને ઉત્તેજન મળ્યું છે. ભારતનું ધાર્મિક સાહિત્ય, અને વિશેષતઃ શુદ્ધ અને જૈન ધર્મના સાહિત્ય ગ્રંથો, તપાસતાં આ અંગે પુરાવા મળી આવે છે. ગણિતની બાબત લઈએ તો મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકડા આ પુસ્તકોમાં વારંવાર વપરાયેલા માલુમ પડે છે. આવા ગ્રંથવર આંકડાનો ઉપયોગ અને એ લખવા માટે સાદી સંજ્ઞાપદ્ધતિની ખિલવણી જો ન હોય તો, આવા આંકડા લખવા-દર્શાવવા મુશ્કેલ છે, અને આંકડા ગોઠવવાની અત્યારે પ્રચલિત દશાંક પદ્ધતિની શોધ એને આભારી છે. હવે સુરચાપિત થયું છે કે દશાંશ પદ્ધતિ ઈસવી સનના પ્રારંભમાં ભારતમાં શોધવામાં આવી હતી. આ સમય શુદ્ધ અને જૈન ધર્મોનો મધ્યાહ્નકાળ હતો. આ પદ્ધતિ વેદસમયની પ્રાથમિક અવસ્થામાંથી પાંચમા સૈકાના આર્યભટ્ટ અને વરાહમિહિર જેવા ગણિતજ્ઞોનાં પુસ્તકોમાં મળી આવે છે. એથી ગણિતિક પ્રગતિમાં વેગ આવ્યો અને તેનો વિકાસ થયો.

મને એવડી મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકડા આજે આપણે સહેલાઈપૂર્વક લખી શકીએ છીએ. કોઈપણ આંકડાની જમણી બાજુએ લખતાં હાથ ચાકી જમ એટલા આંકડા કે મીડાં મૂકો; અને ચોક્કસ સંખ્યા દર્શાવતા આંકડા બનાવી શકાશે. જૂના કાળમાં મિસરવાસીઓ કોઈ સંખ્યા દર્શાવતો આંકડો લખવા એ આંકડો એટલીવાર લખી દર્શાવતા. જેમકે, ૮૭૩૨ લખ્યું હોય તો આઠવાર ૮ના આંકડાની, સાતવાર ૭ના આંકડાની, ત્રણવાર ૩ના આંકડાની, એવાર એના આંકડાની સંજ્ઞા લખવી પડતી. આ રીત અતિ કંટાળા ભરેલી અને ક્લિષ્ટ પણ છે. ત્યાર બાદ રોમનોએ સંખ્યા દર્શાવવા કક્ષાના અક્ષરોનો

ઉપયોગ દાખલ કર્યો. રોમન પદ્ધતિ પ્રમાણે ૧ને માટે I, ૧૦ને માટે X, ૧૦૦ને માટે C, ૫૦૦ માટે D અને ૧૦૦૦ માટે C એવી સંજ્ઞાઓ વાપરવામાં આવતી. રોમન પદ્ધતિ પ્રમાણે ૮૭૩૨ લખવું હોય તો, ૮ હજાર માટે MMMMMMMM, હજાર માટે DCC, ત્રીસ માટે XXX અને બે માટે II, એટલે MMMMMMMMDCCXXXII એટલું લખવું પડે. રોમન આંકડા હજી પણ પુસ્તકોમાં પ્રકરણની સંખ્યા, ધર્મિયાળના ડાયલ પર આંકડા દર્શાવવા ઉપયોગમાં લેવાય છે. આધુનિક એકમ, દશક, સો, હજારનો ક્રમ સુસવતી પદ્ધતિ પ્રમાણે આંકડાઓ વડે સંખ્યા દર્શાવવાની દશાંક પદ્ધતિ દાખલ કરવાનું માન જૈન ગણિતિઓને જાય છે.

ગણિતના ઇતિહાસકારોની ખ્યાલ બહાર રહેલી એક બાબતનો ઉલ્લેખ અહીંયાં અસ્થાને નહિ મળ્યો. ઐદિક, બૌદ્ધ અને જૈન સાહિત્ય ઈ. સ. પૂર્વે ત્રીજા કે ચોથા સૈકાથી માંડીને મધ્યયુગના કાળ સુધી સાતત્ય જળવે છે—દરેક સૈકાનું પ્રતિનિધિત્વ ધરાવતું સાહિત્ય મળી આવ્યું છે. પણ ગણિતની બાબતમાં એ સાતત્ય સ્થાવરું નથી—મોટા ગાળાં પડેલાં છે. ઈ. સ. ૪૯૯માં રચાયેલ આર્યભટ્ટીયના પૂર્વેનું એક પણ ગણિતિક પુસ્તકની પ્રત હાલે જ મળી આવે છે. આમાં એક અપવાદ છે વહસાલી તરીકે ઓળખાતી તુલક હસ્તપ્રતનો. આ વહસાલી પ્રત ઈ. સ. બીજા કે ત્રીજા સૈકામાં લખાયેલ લાગે છે. એ વખતે ગણિતના જ્ઞાન સંબંધી શી પરિસ્થિતિ હતી એ અંગે વિગતવાર માહિતી તેમાંથી મળતી નથી. આર્યભટ્ટ, બ્રહ્મગુપ્ત કે શ્રીધરનાં પુસ્તકોમાં છે તેવું ગણિતિક વિવરણ એમાં નથી. એમાંથી માત્ર એટલું મળે છે કે સંખ્યા લખવા માટે આંકડાની ગોઠવણ પદ્ધતિ તે વખતે જાણીતી હતી. આર્યભટ્ટીયમાંથી મળતાં ગણિતના સિદ્ધાંતો ખૂબ આગળ વધેલાં માલમ પડે છે. આધુનિક અંકગણિત—વ્યાજ, ત્રિરાશી, દ્વિપાત (quadratic) સમીકરણોના નિરાકરણ (solution) માટે બીજગણિત, અનિશ્ચિત સમીકરણો (indeterminate equations)—આ બધા વિષયોનું નિરૂપણ તેમાં આવેલું છે.

ઈ. સ. ૧૬૧૨માં રંગાયાર્યને ગણિતસાર સંગ્રહની પ્રત મળી : તેમણે તેનું સંશોધન કરી તેનું પ્રકાશન કર્યું : ત્યારથી વિદ્વાનોને લાગ્યું કે જૈન ગણિતની પરંપરા હોવી જોઈએ. ‘જૈન રૂઝ બોહ મેથેમેટિક્સ’ નામના લેખમાં (યુનિવર્સિટી કલકત્તા મેથ. સોસાયટી, ૧૯૨૯, ૨૧, ૧૧૫-૧૪૫) પ્રોફેસર બી. દત્તે જૈનોના સૂત્રોનો અભ્યાસ કરી જૈન ગણિત વિષે અને તે અંગેનાં એ પુસ્તકોમાંના અનેક સંદર્ભો પ્રકાશમાં આવ્યા. આમાંથી કેટલાય જૈન ગણિતશાસ્ત્રીએ લખેલાં ગણિતના પુસ્તકો અજાણિયાં પ્રાપ્ત નથી. જૈન લેખકોમાં સંગ્રહાયેલી હસ્તપ્રતોને તપાસી ગણિતને લગતાં જૈનોએ લખેલાં પુસ્તકો પ્રકાશમાં આણવાનો સમય પાડા અગ્રે છે. ‘સર્વ વિજ્ઞાનોનું ઉદ્ભવ સ્થાન ગ્રીસ કે રોમ છે’ એ પશ્ચિમી વિદ્વાનોએ પ્રચલિત કરેલ સિદ્ધાંત હવે લાંબો વખત ટકી શકે એમ નથી.

ઈ. સ. પૂર્વે ૨૭૮માં શત્રુપા પામેલ બદ્યાબુ (૧) સૂર્યપ્રતિપત્તિની ટીકા અને (૨) બદ્યાબહવી સંહિતાના લેખક હતા. સિદ્ધસેનનું નામ જૈન ખગોળવિદોમાં જાણીતું છે. અર્ધમાગધી અને પ્રાકૃત સાહિત્યમાં ગણિત અંગે તેમના કર્મના ઉલ્લેખો વારંવાર મળી આવે છે. શ્વેતાંબરોના કર્મગ્રંથ જેવો દિગંબરોનો ગ્રંથ ષટ્પંચાગમ છે. તેની ટીકા વીરસેને નવમા સૈકામાં પ્રારંભના વર્ષોમાં લખી હતી. આ ટીકાગ્રંથ ધવલા નામે સુવિદિત છે. વીરસેન એક દાર્શનિક હતા : તેમને ગણિતશાસ્ત્રી કહી ન શકાય. એટલે ધવલામાં આપેલી ગણિતિક બાબતો અગાઉ ચર્ચ ગયેલા ગણિતશાસ્ત્રના આધારે અપાયેલ હોવી જોઈએ. ધવલામાં આપેલ ગણિત ઈ. સ. ૨૦૦-૬૦૦ની આસપાસના સમયનું છે એમ ગણિતના વિદ્વાનોનો અભિપ્રાય છે, એટલે ભારતીય ગણિતના અધારમુખ અંગે તે માહિતી પૂરી પાડે છે. ધવલાની ગણિતિક સામગ્રી ઈ. સ. ૫૦૦ના જમાનાની પહેલાંની છે એવું તેનો વિગતવાર અભ્યાસ કરીને વિદ્વાનોએ

૨૬૪ : બી મહત્વાકાંક્ષી જૈન વિદ્યાલય મુવલ્યમહોત્સવ અન્ધ

પુરવાર કરી બતાવ્યું છે. ધવલામાં વર્ણવેલ ગણિતની ધણી રીતો અન્ય કોઈ ગણિતિક ગ્રંથમાં મળતી નથી. ધવલાનું ગણિત આર્યભટ્ટીય અને પછીના ગ્રંથોમાં છે તેટલું સંસ્કૃત થયેલું નથી.

આપણી સંખ્યા-પદ્ધતિ સ્થાનમૂલ્યના સિદ્ધાંત પર રચાયેલ છે. આ પદ્ધતિના બે કાયદા છે : એક તો એ તેટલી મોટી રકમ આપણે દશ આંકડા(સંકેતો)ની મદદથી લખી શકીએ છીએ; બીજું એનાથી સરવાળા-બાદબાકીના નિયમો અતિ સરળ થઈ ગયા છે. ધવલાના લેખક દશાંક પદ્ધતિ, સ્થાનમૂલ્ય પદ્ધતિ- (place value system of notation) થી પૂરેપૂરા વિકસિત છે એવો પુરાવો પુસ્તકમાં અધિક મળી આવે છે. દાખલા તરીકે, મોટા આંકડાવાળી સંખ્યા લખવાની નીચે આપેલી ત્રણ રીતો તેમાંથી મળી આવે છે :

(૧) ૭૯૯૯૯૯૯૯૯ જેવી સંખ્યાની રકમ લખવા શરૂઆતમાં ૭, છેડે ૯ અને વચમાં ૬ નવડા મૂકીને એ સંખ્યા દર્શાવી છે. આ રીત જૈન સાહિત્યમાં અધિક અને ગણિતસારસંગ્રહમાં કેટલીક જગ્યાએ આલમ પડે છે, અને સ્થાન-મૂલ્ય-અંક-ન્યાસ પદ્ધતિ સાથે પરિચય દર્શાવે છે.

(૨) ૪૬૬૬૬૬૬૬૬ આંકડાને ૬૪, ૬૦૦, ૬૬ હજાર, ૬૬ લાખ અને ૪ કોટિ (કરોડ) એમ લખવામાં આવ્યો છે. આ રીતમાં નાની સંખ્યા પ્રથમ મૂકી છે, જે સંસ્કૃત સાહિત્યમાં પ્રચલિત પ્રણાલી મુજબ છે. જેમકે, ૧૬ માટે એકોનવિંશતિ, ૧૨ માટે દ્વાદશ. અંક-ન્યાસનો રકેલ ૧૦૦ છે— નાલિકે દશ. પ્રાકૃત અને પાલી સાહિત્યમાં ૧૦૦ નો આક રકેલ તરીકે સામાન્ય રીતે વપરાયો છે.

(૩) ૨૨૭૯૯૪૯૯૯ ૨ કોટિ (કરોડ), ૨૭ લાખ, ૯૯ હજાર, ૪૦૦ ને ૯૯ તરીકે દર્શાવાયો છે. આધુનિક પ્રચલિત રીત અનુસાર મોટામાં મોટો મૂલ્યાંક પ્રથમ મૂકવામાં આવ્યો છે.

જૈન ગ્રંથોમાં જીવરાશિ, દ્રવ્યપ્રમાણ વગેરેની ચર્ચામાં મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકડાઓ વારંવાર મળી આવે છે એ સુવિદિત છે. કર્મગ્રંથમાં (અને દિવ્યજીવોના પદ્મગ્રંથ અને તેની ટીકા ધવલામાં પણ) મોટી મોટી સંખ્યા દર્શાવતા આંકડાઓ મળી આવે છે. કોટિ-કોટિ-કોટિ અને કોટિ-કોટિ-કોટિ-કોટિ આત્માઓની સંખ્યા આ પુસ્તકમાં નોંધાયેલ છે. સરવાળા, બાદબાકી, ગુણકાર અને ભાગાકારની મૂળભૂત રીતો; વર્ગમૂળ, ઘનમૂળ વગેરે બાબતોનો ઉલ્લેખ મળી આવે છે.

આધુનિક ગણિતમાં લોગેરિથમ (લઘુગણક) મહત્તાપૂર્ણ સ્થાન પ્રાપ્ત કર્યું છે. આ અંગે ધવલામાં આપેલી નીચેની કેટલીક મુદ્દાની બાબતો લઈએ :

(૧) સંખ્યાનો અર્ધવર્ગ એટલે જેટલી વાર તેને અર્ધ કરી શકાય તે સંખ્યાની બરાબર. આ રીતે ૨^મનો અર્ધવર્ગ = m. અર્ધવર્ગને ટૂંકામાં Ac વડે દર્શાવીએ તો, આધુનિક પરિભાષામાં કોઈ સંખ્યા- (x)નો અર્ધવર્ગ Ac x = log x, જેમાં લોગેરિથમ બેના પાયા (બેઝઝમાં) છે.

(૨) ત્રિકવર્ગ : કોઈ પણ સંખ્યાનો ત્રિકવર્ગ તેને ૩ વડે જેટલીવાર ભાગી શકાય તેની બરાબર. ત્રિકવર્ગ માટે Tc સંખ્યા લઈએ તો—

કોઈ પણ સંખ્યા x નો ત્રિકવર્ગ = Tc x = log₃ x, જેમાં લોગેરિથમ ૩ના બેઝઝમાં છે.

(૩) વર્ગસલાક : કોઈ સંખ્યાની વર્ગસલાક એટલે તે સંખ્યાના અર્ધવર્ગનો અર્ધવર્ગ.

કોઈ સંખ્યા x ની વર્ગસલાક (Vs) એટલે—

Vs = Ac Ac x = log log x, જેમાં લોગેરિથમ બેના બેઝઝમાં છે.

(૪) ચતુર્થચ્છેદ : ચાર વડે ભેટીવાર ભાગી શકાય તેની બરાબર.

$$\begin{aligned} \text{કોઈ સંખ્યા (x) નો ચતુર્થચ્છેદ (Cc)} &= Cc \ x \\ &= \log_4 x \quad (\text{જેમાં લોગેરિથમ ૪ના બેઘડમાં છે}) \end{aligned}$$

લોગેરિથમ અંગે ધવલામાં નીચેનાં પરિણામો તારવવામાં આવ્યાં છે :

- (૧) $\text{Log } (m/n) = \log m - \log n$
- (૨) $\text{Log } (m \cdot n) = \log m + \log n$
- (૩) $\text{Log}_2 m = m$
- (૪) $\text{Log } (x^x)^2 = 2 \times \log x$
- (૫) $\log \log (x^x)^2 = \log (2 \times \log x)$
 $= \log x + \log 2 + \log \log x$ પણ $\log 2 = 1$
 $= \log x + 1 + \log \log x$
- (૬) $\log (x^x) x^x = x^x \log x^x$

આ બતાવી આપે છે કે એ જગનામાં જૈન ગણિતનો આધુનિક ધાતના નિયમો અને લોગેરિથમના સિદ્ધાંતોથી પરિચિત હોવા ભેદ છે.

દ્વે બીજી કેટલીક બાબતોનો દૂકામાં નિર્દેશ કરીએ. અપૂર્ણક અંગે પણ પુષ્કળ માહિતી મળી આવે છે. આ માહિતી કોઈ પણ અન્ય ગણિત-પુસ્તકમાંથી મળતી નથી. ત્રિરાસિ અંગે પણ ઉલ્લેખો છે. આ અંગે કળ, હજી અને પ્રમાણ એવા પારિભાષિક શબ્દોનો વપરાશ કરવામાં આવ્યો છે.

પ્રાચીન સાહિત્યમાં અનંત (infinite) શબ્દ અનેકવિધ અર્થોમાં વાપરવામાં આવ્યો છે. એની યોગ્ય વ્યાખ્યા અને અનંતતાનો ખ્યાલ પાછળથી દાખલ થયો. મોટા આંકગણના રકમ વાપરનારાઓએ અથવા તો પોતાના દર્શનમાં આવા આંકગણ વાપરવા ટેવાયેલાઓએ એની વ્યાખ્યા ઉપજાવવા પ્રયાસ કર્યો હતો. અનંત શબ્દની સાથે સંકળાયેલ અનેકવિધ ખ્યાલોનું વર્ગીકરણ કરવામાં ભારતના જૈન દાર્શનિકો સફળ થયા અને પરિણામે તેની વ્યાખ્યા તેઓએ ઉપજાવી. આ વર્ગીકરણ અનુસાર અનંતતાના અગિયાર પ્રકાર છે :

(૧) નામાનન્ત (૨) સ્થાપનાનન્ત (૩) દ્રવ્યાનન્ત (૪) ગણનાનન્ત (સાંખ્યિક અનંત) (૫) અપ્રદેશિકાનન્ત (૬) એકાનન્ત (૭) ઉભયાનન્ત (૮) વિસ્તારાનન્ત (૯) સર્વાનન્ત (૧૦) ભાવનાનન્ત (૧૧) શાશ્વતાનન્ત (અવિનાશી). આ વર્ગીકરણ સર્વગ્રાહી છે અને જૈન સાહિત્યમાં જે અર્થોમાં અનંત શબ્દ વપરાયો છે તે બધાનો તેમાં સમાવેશ થાય છે.

જૈન સાહિત્યમાં સંખ્યાત (numerable), અસંખ્યાત (innumerable) અને અનંત (infinite) સંખ્યા પ્રારંભથી જ વાપરવામાં આવી છે.

યુરોપમાં આર્કિમિડીસે સમુદ્રકાંઠે રેતીના કણોની સંખ્યા નક્કી કરવા પ્રયત્ન કર્યો. ગ્રીક તત્ત્વવેત્તાઓએ અનંત અને અર્થાદ અંગે અનેક કલ્પનાઓ રજૂ કરી. મોટી સંખ્યા દર્શાવવા અનુકૂળ સંજ્ઞાઓની તેઓને ખબર નહોતી—તેનું જ્ઞાન નહોતું. ભારતમાં વૈદિક, જૈન અને બુદ્ધ દાર્શનિકોએ આ અંગે યોગ્ય સંજ્ઞાદર્શકો ઉપજાવ્યા. ખાસ કરીને જૈનોએ વિશ્વમાં શ્રવસંખ્યા, સમય, સ્થળ વગેરે અંગે ખ્યાલ આપવા પ્રયત્ન કર્યો.

મોટા આંકડા દર્શાવવા નીચે આપેલ ત્રણ રીતો ઉપયોગમાં લેવાતી :

(૧) સ્થાન-મૂલ્ય પરિભાષા : દશનું ધોરણ વાપરીને ૧૦^{૧૪૦} જેવા મોટા આંકડાઓ દર્શાવવા ૧૦^૨નું ધોરણ યોજનામાં આવ્યું હતું.

(૨) ધાતના નિયમો (વર્ગ-સંવર્ગ) મોટી સંખ્યાઓ દૂકમાં દર્શાવવા ઉપયોગમાં લેવામાં આવતા. દાખલા તરીકે,

$$(૨)^૨ = ૪ \quad (૨^૨)^૨ = ૪^૪ = ૨૫૬$$

$$\left((૨^૨)^૨ \right)^{(૨^૨)^૨} = ૨૫૬^૨૫૬. \text{ આને ૨ નો તૃતીય વર્ગીત-સંવર્ગીત કહેવાયો છે.}$$

આ સંખ્યા વિશ્વમાં પ્રોટોન અને ઇલેક્ટ્રોનની સંખ્યા કરતાં પણ વધારે છે.

(૩) લોગેરિથમ (અર્ધચંદ્ર) યા લોગેરિથમનો લોગેરિથમ (અર્ધચંદ્ર સલાકા) મોટા આંકડાના લોગેરિથમની ક્રિયા દ્વારા નાનો દર્શાવવા વાપરવામાં આવતો. જેમકે,

$$\log_2 2^2 = 2$$

$$\log_2 \log_2 256^{256} = 11$$

$$\log_2 \log_2 4^4 = 3.$$

આ ત્રણ રીતોમાંથી એક યા બીજીનો ઉપયોગ આપણે આગળે કરીએ છીએ. દશાંક પદ્ધતિ આપ્તી દુનિયામાં સામાન્ય ધર્ષ પડી છે. મોટા આંકડાવાળી સંખ્યાની ગણતરી કરવા લોગેરિથમનો ઉપયોગ આગળે સામાન્ય રીતે થાય છે. ધાતના નિયમોનો ઉપયોગ આધુનિક ભૌતિક વિજ્ઞાનમાં સામાન્ય બની ગયો છે. વિશ્વમાં પ્રોટોનની સંખ્યાની ગણતરી કરીને આંકડો ૧૩૬-૨૨૫૬ વડે દર્શાવાય છે. આ અર્ધી આધુનિક રીતોના સિદ્ધાંતો જૈનોને જાણીતા હતા, કારણકે તેમનો ઉપયોગ થયેલો છે, એટલે સાતમા સૈકા પહેલાં ભારતમાં આ રીતો જાણીતી હતી એમ કહિત થાય છે, અને એમાં જૈન ગણિતનો ફાળો મહત્તાપૂર્ણ છે.

અનંતતાના અનેક પ્રકારો અસ્તિત્વમાં છે એમ જ્યોર્જ કેન્ટોરે ઓગણીસમી સદીના મધ્યમાં દર્શાવ્યું. Transfinite number (સાંત-અતીત સંખ્યા)નો સિદ્ધાંત તેણે ૨૭૪ કર્યો. અનંત શશિઓ- (aggregates)ના પ્રદેશોમાં કેન્ટોરના સંશોધને ગણિતને મજબૂત પાલો પૂરો પાડ્યો; સંશોધન માટે એક પ્રયત્ન હથિયાર આપ્યું અને ગણિતના અતિ મહત્ત્વ (abstruse) વિચારોને ચોકસાઈપૂર્વક અભિવ્યક્ત કરવાની ભાષા પૂરી પાડી. આ આંકડાઓનું કલન (calculus) હજી વિકાસ પામ્યું નથી એટલે આવી સંખ્યાઓને ગણિતિક વિશ્લેષણમાં અસરકારક રીતે ઉપયોગમાં લઈ શકાતી નથી. મૂળભૂત (cardinal) સંખ્યા c ના વર્ગીત-સંવર્ગીત c^cનો ખ્યાલ અનંત મૂળભૂત નંબરોનો સિદ્ધાંત ઉપજાવવા માટે જૈનોનો પ્રાથમિક પ્રયાસ છે. જૈન સાહિત્યમાં ઉત્કૃષ્ટ-અસખ્યાતનો વિચાર અનંતતાની નજીક આવે છે. ગણિતના વિકાસમાં આવો પ્રયત્ન શરૂઆતમાં નિષ્ફળ જ નીવડવાનો. છતાં જૈન ગણિતીઓએ એ પ્રયત્ન કર્યો એ જ અદ્ભુત છે : એમાં જ જૈન ગણિતની મહત્તા સમાયેલી છે.

જૈનોના જુ મિતિક જ્ઞાન વિષે બે આગતોનો દૂકો ઉલ્લેખ અરચાને નહિ ગણાય. ભગવતી સુત્ર (સુત્ર- ૧૨૬-૭૨૭)માં એકનો ઉલ્લેખ માલુમ પડે છે. જાતજાતના જુ મિતિક આકારો બનાવવા જરૂરી પ્રદેશો-

(pradeshas) ની લઘુત્તમ સંખ્યાનું તેમાં વિવરણ છે. બીજી બાબત જંજીવીપ પ્રમાણિતમાં મેરુપર્વતના જુદા જુદા સ્તરો અંગે સવિસ્તર ચર્ચા કરવામાં આવી છે.

π (પાઈ) ની કિંમત કાઢવા જૂના કાળથી પાશ્ચાત્યોએ પ્રયત્નો કરેલા એમ ગણિતની તવારીખમાંથી મળી આવે છે. π (પાઈ) ની કિંમત અંગે જૈનોનાં સૂત્રોમાં* નીચેના ત્રણ રૂપણ આંકડાઓ નીંધાયેલા મળી આવે છે :

(૧) $\sqrt{10}$; (૨) ત્રણ કરતાં જરાક વધારે ત્રિગુણ સવિશેષમ્ અને (૩) ૩.૧૬. ભગવતી સૂત્રમાં (સૂત્ર ૯૧), જીવાજીવાભિગમસૂત્રમાં (સૂત્ર ૮૨ અને ૧૦૯), જંજીવીપપ્રમાણિતમાં (સૂત્ર ૩), તત્ત્વાર્થા-ધિગમસૂત્રભાષ્યમાં (૩.૧૧) અને બીજા કેટલાક ગ્રંથોમાં પ્રથમ કિંમત ($\sqrt{10}$) નો નિર્દેશ મળતો મળે છે.

ઉત્તરાધ્યયન સૂત્રમાં (૩૬, ૫૯) π ની બીજી કિંમત મળતો મળે છે

ત્રીજી કિંમત જીવાજીવાભિગમસૂત્રમાં (સૂત્ર ૧૧૨) સૂચવાઈ છે. એમ નોંધવામાં આવ્યું છે કે વર્તુલના વ્યાસ (diameter) માં ૧૦૦નો વધારો થતાં તેનો પરિધ (Circumference) ૩૧૬ જેટલો વધે છે. વર્તુળનો પરિધ તેના વ્યાસ પ્રમાણે ફરે છે એ બાબતથી જૈનો અભિજ્ઞ હોવા જોઈએ એમ અનુમાન થાય છે. હિંગેબરોના ગ્રંથોમાં $\pi = 16/5$ એમ સમીકરણ આપ્યું છે.

જૈનોનો ગણિતના વિકાસમાં ફાળો એ વિષય ખૂબ સંશોધન માગે છે. આપણા અગ્રગટ જૂના ગ્રંથોનું સંશોધન કરી વિશેષ પુરાવો બેગો કરવાની આવશ્યકતા છે. અલ્વારસુધી સારા એવા પ્રયત્નો થયા છે. પરંતુ વિશેષ વ્યવસ્થિત સવિસ્તર સંશોધન ઇચ્છનીય છે—આપણા જૂના ભંડારોમાં પડેલી હસ્તપ્રતો અને ગ્રંથો તપાસીને.

* જૈનતરોએ (હિંદુઓએ) π ની કિંમત કાઢેલી છે આ ખાટે જુઓ ટોં કતનો લેખ (જર્નલ ઓફ એશિયાટિક સોસાયટી ઓફ બેંગાલ, વોલ્યુમ ૨૨, ૨૫-૪૨ (૧૯૨૬))



હઠી સિંહનું દહેરું

રવિશંકર મં ૦ રાવળ

ગુર્જર નરેશ મહારાજાધિરાજ કુમારપાળના સમયમાં જૈન ધર્મનો પ્રભાવ ગુજરાતમાં વિસ્તાર્યો ત્યારથી જ્યારે જ્યારે ગુર્જર ધર્મિકોને તક મળી ત્યારે ત્યારે તેમણે પોતાના ઇષ્ટદેવનાં મહાન નીચેધાઓનાં સર્જન માટે અખૂટ દ્રવ્ય વાપરવામાં જે ઉદારતા દાખવી છે તે કવિતાસપ્રસિદ્ધ બની છે. કુંભારિયા, આશુ, શત્રુંજય અને રાણકપુરના દેવમંદિરો તેની પૂર્ણ પ્રતીતિ આપે છે.

આ પરંપરાએ અમદાવાદમાં પણ જૈન મંદિરોથી નગરને શોભા અને પ્રસિદ્ધિ મળ્યાં છે. ગુજરાતી સુરિશ્વમ સુલતાનોએ અમદાવાદ વસાવ્યું એટલે તેમનાં મકાનો અને મસ્જિદ તથા મકરખા ઉત્તમ જ હોય. તેમના રાજદ્વારે જૈન શૈલિયાઓને સારું સન્માન મળતું તેનો લાભ લઈ તેમણે પણ સારામાં સારાં મંદિરો બંધાવી કીર્તિ પ્રાપ્ત કરી છે. અમદાવાદ અસલથી જૈન નગરી છે. શાહજહાંના વખતમાં ઝવેરી શાંતિદાસે આવન જતાકથોવાળી ચિતામણિનું દહેરું બંધાવેલું પણ ઔરંગઝેબની સુબાગીરી વખતે તે અપવિત્ર થયું હતું અને કેટલાક સમય સુધી જૈનોની પ્રતિષ્ઠા પામેલી પ્રતિમાઓ જાંયરામાં રાખવી પડી હતી.

આનું ધણું કાળ ચાલ્યા પછી ઓગણસમી સદીના અધવચમાં પહેલાંના રાજ્યની અસ્થિરતા અને ભય જતાં રહ્યાં હતાં અને ખાસ કરી અંગ્રેજ રાજ્યમાં લોકોને શાંતિ મળી. એ શાંતિમાં અમદાવાદના લોકોનો ભાંગી પડેલાં વેપાર ધીમેધીમે સુધર્યો, જામ્યો અને વિસ્તર્યો એટલે જૈનોનો મંદિરો બાંધવાનો રસ પણ જનપ્રત થયો અને ઓગણસમી સદીના મધ્યમાં શેઠ હઠીસિંહનું મોટું દેવાલય દિલ્લી દરવાજા બહાર બંધાયું. શાંતિદાસ શેઠના ચિતામણિ મંદિરનો નાશ થયા પછી એવું મોટું મંદિર આ જ હતું. મોગલાઈ પછીની બંધાધૂધીમાં મુઝાએલા મુલકમાં બીજા કોઈ પ્રાંતમાં એ સમયે આવી ઉત્તમ કારીગરીવાળું મંદિર જાગ્યે જ થયું હશે એમ કહેવું વધુ પાતું નહિ ગણાય.

અમદાવાદના દિલ્લી દરવાજા બહાર આવેલું આ સુંદર મંદિર જ્યાં સુધી રહેશે ત્યાં સુધી હઠીભાઈ શેઠને અમદાવાદમાં કોઈ નહિ ભૂલે.

એમનો જન્મ ઓસવાળ વણિક ગાંધિમાં વિં. સં. ૧૮૫૨માં થયો હતો. એમના પિતા કેશરીસિંહ રેશમ અને કિરમજનો વેપાર કરતા. તેમણે એ સમયે જરૂર પડે એટલું ભણતર હકીભાઈને કરાવ્યું હતું. હકીસિંહને નાના મૂકી તે ગુજરી મયા એટલે પેટીનો વહીવટ એમના કાકાના દીકરા મોહકમચંદ્ર ચલાવતા. તેમની પાસેથી હકીસિંહે વેપારવહીવટ અને પરદેશની આડતો બાળત ખૂબ અનુભવ મેળવ્યો.

હકીસિંહનો વેપાર મીન અહીંથી ચલાવવાનો હતો અને તેમાં ધણીવાર મોટા સોદા પણ કરતા. હળર બે હળર પેટીથી ઓછો સોદો તેઓ કરતા નહિ પણ એ વખતે હમણાના કેટલાક વેપારીઓની જેમ કોઈ સાથે દમો રમતા નહિ અને સંબંધમાં આવેલા વેપારીઓની આંદ બળવતા. દાન આપવામાં વહ્યું કે ભતનો ભેદ રાખતા નહિ. એમની ઉદારતાને લીધે એમના મૃત્યુ પછી પણ ગરીબ લોકો તેમને સંભારતા.

શેઠ હીમાભાઈ અને શેઠ મગનભાઈની સાથે પંચતીર્થનો સંઘ લઈ તે ભત્રાએ નીકળ્યા હતા પણ રસ્તામાં રોગ ચાલ્યાની ખબર મળતાં પાછા આવ્યા.

વિં. સં. ૧૮૪૧ (ઈ. ૧૮૪૮)ના મહા મહિનામાં એમણે દિલ્લી દરવાજા બહાર મોટા મંદિરનું ખાતમુહૂર્ત કર્યું. એ મંદિર પૂરું થાય તે પહેલાં તેમનાં માતૃશ્રી સરજાઈ માંદાં પડ્યાં. એમની આખર અવસ્થા હતી તેવામાં હકીસિંહને હોઠે એક ફોલ્લી થઈ તે ઝેરી થઈ વકરી. તેમાં તેઓ ચાર દિવસની માંદગીબાદ, વિં. સં. ૧૮૪૧ના આવણ શુદ્ધ પને શુક્રવારે મરણ પામ્યા. તેમના મરણ પછી એક મહિને તેમનાં માતૃશ્રી સરજાઈ ગુજરી ગયાં.

હકીભાઈ નગરશેઠ હીમાભાઈની પુત્રી રુદ્રમણીને પરણ્યાં હતાં પણ તેમની આંખે બંધાપો આવ્યો એટલે હીમાભાઈની બીજી પુત્રી પ્રસન્ન સાથે લગ્ન કર્યાં. પણ તે અકાળે ગુજરી ગયાં એટલે ધોધાના એક વણિકના પુત્રી હરકુંવર સાથે તેમનું ત્રીજવાર લગ્ન થયું.

આ દરકોર શેઠાણીનું નામ અમદાવાદમાં બાજ સુધી પ્રસિદ્ધ છે. એમના પગલાં થયાં પછી શેઠની સમૃદ્ધિ બહુ વધી. તે ભણેલાં, વ્યવહારદક્ષ, ચતુર અને ધર્મપ્રભાવનાવાળાં ગુર્જર નારીરત્ન હતાં. નામાંકિત પતિની દુઃખ પ્રમાણે તેમણે મંદિરનું અધૂરું કામ પૂરું કરાવ્યું. પેટી અને મંદિરનું કામ સંભાળવા તે ભતે પેટી પર બતાં અને મુનીમો તથા ગુમાસ્તાઓને દોરવણી આપતાં. શેઠ હકીસિંહને પુત્ર નહોતો તેથી તેમણે બંને પત્નીઓને પિતરાઈભાઈ દોલતભાઈના બે દીકરા દત્તક લેવરાવ્યા હતા. પણ એમની અલૌકિક કાર્તિ આ હકીમંદિરથી જ બળવાઈ છે.

મંદિરની પ્રતિષ્ઠા કરાવતી વખતે કંકોત્રીઓ કાઢી. અનેક સંઘ આવ્યા. લગભગ લાખ માણસ ભેગું થયું હતું. દિલ્લી દરવાજાથી સાહીબગના મહેલ સુધી લોકોએ પ્રણવ નાખ્યો હતો અને સં. ૧૯૦૩ના મહા વદ ૧૧ને દિવસે ચૌદ ધડી ને પાંચ પળે શ્રી સાગરગચ્છના બહારક શ્રી શાંતિસાગરજીના દરતે ૧૫મા તીર્થંકર શ્રીધર્મનાથ ભગવાન વગેરે જિનપ્રતિમાઓની ઝંજનચલાકાંથી પ્રતિષ્ઠા થઈ.

અમદાવાદનું આ શ્રેષ્ઠ દેવાલય છે. ગઈ સદીના પૂર્વભાગમાં એ બંધાયું છે. પ્રાચીન રીત પ્રમાણે મંદિરો બાંધનારા શિલ્પીઓના પરિવાર હજી હયાત છે તે આ મંદિરથી સિદ્ધ થાય છે. શિલ્પી પ્રેમચંદ સલાટે એની રચના કરી છે. તે બંધાયું ત્યારે શિખરબંધ દેરીઓના કોટ વચ્ચે ધેરાયેલુ સમગ્ર નિર્માણ, આરે પાસની હરિયાળી વચ્ચે, ખરેખર કોઈ દેવનિવાસ સચું લાગતું હશે.

પાછળથી નજીકમાં યુરોપિયન ઢબનો એક બંગલો અને ફરતા મોટા કોટનો દરવાજો, ઓક રવરપના કોરિથિયન થાંભલાઓ અને રોમન ઢબની કમાનનો દરવાજો કોઈ પરદેશીને વિભાસણ કરાવી દે કે પ્રાચીન બાંધણીના દેવાલય આસપાસ આવું ચાવની સ્વરૂપ નિર્માણ કરનારાનો હેતુ શો શેશે.

પરંતુ અંદર પ્રવેશ કરતાં જ મંદિરનો દર્શનભાગ જોતાંની સાથે સ્થાપત્યરચનાની સમગ્રતાજી એકરૂપતાથી પ્રભાવિત બની કોઈ પણ જોનારથી આનંદના ઉદ્ઘાર કાઢ્યા વિના રહેવાતું નથી. મંદિરના બહાનક અથવા પ્રવેશદ્વારના નકશીથી ભરપૂર સ્તંભો ઉપર એવી જ શોભાપ્રમાણ ભાળવાળી ડેલીની રચના છે. તેની બે બાજુ મિનારા જેવા બેઠા ધાટના તોડા છે, જે સુરક્ષિત અસર ખતાવે છે.

ડેલી કે દોદીથી અંદર જતાં જ વિશાળ ચોક વચ્ચે મંદિર નજરે પડે છે. તેની ફરતી કોટની જેમ ગોદવાયેલી દેરીઓ આશુના મંદિરની વાદ આપે છે. એ બધી સાથે ચોકમાં આવન જિનાલયો છે. સત્તર દેરીઓ દરેક બાજુ પર છે. નવ દેરીઓ પાછળના ભાગમાં અને પ્રવેશદ્વારની બે બાજુ ચારચાર મળી આઠ છે. તે અને મુખ્ય મંદિર મળી જિનાલયોની સંખ્યા આવન થાય છે. મંદિરનો રંગમંડપ પછીનો ગૂઢ" મંડપ અને છેવટનો ગહારો (ગર્ભમંદિર) : બધું જ કામ દેરી ખારા પથ્થર(સાંડ સ્ટોન)માં કરેલું છે. બંને બાજુ ચોકમાં જવાનાં પગથિયાં છે. ગૂઢમંડપની બેઠિ બાજુનાં પગથિયાંની ચોક્કી ઉપર આ મંદિરની બાંધણીને નાગરશૈલીનું સ્વરૂપ ગણવામાં આવે છે.

બર્જેસ અને ફર્મ્યુસન જેવા પ્રકાશ સ્થાપત્યપંડિતો આ મંદિરની રચનામાં ઉતારેલી સંબંધપરંપરા અને એકરૂપતા ઉપર વારી ગયા છે. બીજે કોઈ કેકાણે અહીંની પેઠે દરેક રચના હેતુસારી અને મુગ્ધકર બનેલી જોવામાં આવતી નથી. અનેકવિધ નકશીકામ, પ્રમાણો અને અંગોને સમગ્રતા આપી મુખ્ય કેન્દ્ર તરફ મનને એકાગ્ર કરાવનારી વિરલ શક્તિ અહીં પ્રકટ થતી દેખાય છે. અંદરથી નજર ફેરવો, કે બહાર ચોકમાં જઈ કોઈ ખૂણેથી નિરીક્ષણ કરો તો અનેક પ્રકારની વિવિધતાઓ જોતાં છતાં આપણને મૂંઝવણ કે ગમ્મતજી સાગતી નથી. દરેક રચના કે ગોદવણુ તેનો હેતુ સંભાળી આનંદપ્રદ બની રહે છે.

ફર્મ્યુસને કહ્યું છે : “ હિન્દુસ્થાનમાં જૈન સ્થાપત્ય ટોચે પહોંચ્યું હતું અને મુસલમાન સમયમાં કેટલાક મિશ્રણોથી એ વધારે શુદ્ધ બન્યું. મુસલમાની સમયમાં પણ જૈન મંદિરો બંધાયા તેમાં આ મંદિરની રચના સપૂર્ણ દેખાય છે.”

આ મંદિરની બાંધણી આટલી ઉત્તમ છતાં એમાં માનવઆકૃતિઓનું રૂપવિધાન પહેલા દરજ્જાનું ન ગણી શકાય. પાંચપાંચ સદીઓથી આપણા શિલ્પીઓને સુરક્ષિત આદર્શોનાં કારણે રૂપકામથી વિમુખ રહેલું પડ્યું હતું તેથી આકારમાં ઉપજેલી સંદિગ્ધતા અને નિશ્ચેતનતા બહાર પડી આવે છે.

રંગમંડપના આઠે થાંભલા પર દેવાંગના કે પૂતળીઓ છે તેમાં આ વાત સ્પષ્ટ થાય છે. થાંભલાઓને ચોરસની આકાંસમાં લાવી ગોળ ધુમ્રપટ કરવાની રીત સોલંકી યુગની છે. ધુમ્રપટના અંદરના ટોચને વિતાન કહે છે. વિતાનમાં નકશીદાર કંદોરા કોય છે, અને ઠેક ઉપર જતાં સાંકડા શિંદુમાંથી પદ્મશીલાનું કમળ, ઝુમર જેવું શોભે છે.

રંગમંડપની ભોં ઉપર મધ્યમાં જ આગ્રાના જેવું રંગીન પથ્થરોનું જડતરકામથી બનાવેલું કમળગચ્છ છે તેથી શોભા ધણી વધી જાય છે. સામે ગૂઢમંદિરના એક જ મોટા પંચશાખાવાળા નકશીદાર દ્વારની બે બાજુ જમીન પર બે બાજુ ધૂમટીઓ છે. આ ધૂમટીઓ નીચેના ભોંયરાંની મૂર્તિઓની આસાતના કે અપરાધ ન થાય તે માટે રાખી છે. સ્થાપત્યનો દોષ વહોરીને પણ તેને શોભા તરીકે જગ્યા કરી આવેલી છે.

ગૂઢમંડપમાં સ્તંભો નથી. પ્રવેશદ્વાર ઉપરાંત બે બાજુથી ચોકમાં જવાના મોટા બારણાં જ છે, તેથી ત્યાં પ્રકાશ ઓછો છે. પરંતુ સન્મુખ ગર્ભમંદિરનાં ત્રણ દ્વારો તરફ જોતાં આનંદપ્રદ પ્રતિમાઓમાં એકાગ્ર થવા બીજું અંધારું મદદરૂપ બને છે.

ગૂઢમંદિરનાં પ્રતિમાદારોને સુંદર મુલાકાત આકૃતિઓવાળી પિત્તળની ભળીઓ છે. મુસ્લિમ કાળમાં ઉદય પામેલી નકશીના એ સુંદર નમૂના છે. ગૂઢમંડપની ઉપર માળ છે તેથી તેનો ધુમ્મટ ધણો ઊંચો ગયો છે. પછી મંડપની બાજુના ખૂણાથી ઉપર જવાના દાદર ચૂકેલા છે તે દ્વારા ઉપરના માળે તેમ જ ધાખા ઉપર જઈ શકાય છે.

મંડપના માળે ફરતી ગોળ આટારી છે તેમાંથી નીચેનો ભાગ જોવાય છે; તેમ જ ધુમ્મટ લાંથી નજીક હોઈ તે પરની કેટલીક સુંદર પૂતળીઓ નીરખવાની સમ્ભવ મળે છે.

આટારીમાંથી બહારના ધાખા પર જતાં બે બાજુનાં વિમાનગૃહોનાં છબ્બં ઉપરનાં સામરણ્ય (કે સંવરણ) અથવા બેમાં સ્થિર અને તેની ઉપરની કારીગરી નજીકથી જોવાથી મન બહુ તૃપ્તિ પામે છે. ત્યાં કરેલી હાથી અને મનુષ્ય આકૃતિઓ કોઈ સમયે કારીગરના હાથની પ્રાણવાન કૃતિઓ છે. તે સાથે વિમાનની ભીતો પરની કોતરેલી પથ્થરની ભળીઓની નકશી વિવિધતા સાથે સુકુમાર શોભાભરી છે. જરૂરનાં રાજસ્થાની અસરવાળી કમળપતિના શિરોહી ઢાટીની ધાંબલીઓ અને કમાનો છે.

ખરું કહીએ તો સમગ્ર મંદિરની રચનામાં આ વિમાનભેડીઓ અને પ્રવેશનું બહાનક અથવા મેડીઅંધ દોદી અન્ય જિનમંદિરોમાં જોવા નથી મળતાં એવી એ બેનમૂન સુંદર રચના છે.

મંદિરના ધુમ્મટો પરની રચનાઓ(સંવરણ)નો સારો પરિચય પછી અહીં મળે છે. નૃત્યમંડપનો ધુમ્મટ મુસ્લિમ અસરનો ગોળ ગુંબજ છે. પછી તેના કલશ આગળથી પાંખડીઓ પાડી તાળમહેલની જેમ તેના કંદેની પાંખડીઓમાં મેળવી દીધી છે.

ગૂઢમંડપનું સામરણ્ય (સંવરણ) અનેક કલશોનો બનેલો પ્રાચીન પ્રણાલીનો મેરુ(પિરામિડ)ઢાટ છે. તેની બુનિતિ બ્યવસ્થા અને ચોકસાઈ બેઠક ઇચ્છે થઈ જવાય છે. દરેક કામમાં ગચ્છિત અને માપ સમજનાર શિલ્પીઓની સંખ્યા કેટલી હશે તેની કલ્પના કરવી રહી. ગૂઢમંડપનો મોટો ગુંબજ અંદરથી ૨૪ ફૂટના પરિધનો છતાં મુખ્ય પ્રતિમાના ભર્તૃમંદિરોનાં પછી શિખરો તેનાથી વધારે ઊંચાઈ પર લીધાં છે. આથી દૂર આગળનાં પગથિયાંથી એક રેખા ત્યાં સુધી લંબાવીએ તો બીજી બધી રચનાઓ અનુક્રમે ઢાળમાં રહે છે. નીચે ઊતરી ગયા પછી પછી પછી ચોકમાંથી વિમાનજરૂરનાં જુદીજુદી બાજુએથી બેતાં મંદિરને નવુંનવું આકર્ષણ મળે છે.

મંદિરના ચોકની ચારે બાજુની પરસાળના દરેક સ્તંભોના મથાળે એકેક નૃત્ય કે સંગીતની પૂતળી છે. તેમાં માત્ર કોઈ કોઈ કૌસલ્યપૂર્ણ હાથે નિભયિલી મનોહર હાવભાવવાળી કે સજીવતાભરી મળી આવે છે. ચકોર આંખને હલકું-ભારે કામ તારવતાં વાર લાગતી નથી.

પરસાળમાં ફરતા સ્તંભોની હારવાળી લાંબી ચાલીમાં નજર કરતાં આહ્લાદકતા અનુભવાય છે. તેમાં ચાલતાં ચાલતાં પછી મંદિરની ચારે બાજુની શિલ્પલીલા દેખાય છે.

આવાં જિનાલય માટે પરંપરાસિદ્ધ રચના દર્શાવતા શાસ્ત્રગ્રંથોનું નિર્માણ થયું છે. તેનું અનુશાસન અને ગચ્છિત સામવાંને શિલ્પીઓને નવું નિર્માણ કરવાનું હોય છે.

આ મંદિરની ઉત્તર-દક્ષિણ પહોળાઈ ૧૨૬ ફીટ છે. બહારના મંડપ (બહાનક) સિવાય પૂર્વપશ્ચિમ લંબાઈ ૧૬૦ ફીટ છે. એકંદરે આ મંદિર અમદાવાદના સ્થાપત્યસમૂહમાં શેઠ કહીલાઈની કીર્તિના પવ્થસમું હોઈ દેશના ચૌરવર પછે.

વિરહિણીનો એક અનુભાવ વિશેષ

શ્રીમતી હીરાબહેન રાં પાઠક

આ પછા દેશનું શૃંગારરસનું—તેમાં યે વિરહોત્કટતાનું—રસિક કાવ્યસાહિત્ય મળ્યાપ્ર પ્રમાણમાં છે : પ્રાચીન તેમ જ મધ્યકાલીન બન્ને પ્રકારનું : એટલે કે સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રંશ અને અમુક સમય સુધીના ગુજરાતીનો તેમાં સમાવેશ થાય છે. વળી આપણી ધણીખરી પ્રાદેશિક ભાષાઓ સંસ્કૃતમાંથી ઉદ્ભવેલી હોઈ, કેટલીક જે અતૂટ પરંપરા તેમાં જળવાઈ રહી છે તેમાં રસોચિત વૈવિધ્ય સાથે, તેની ભાવભગિઓમાં અનુભાવ વગેરેની એક સમાન નિરૂપણઆયોજનનો અવિચ્છિન્ન તંતુ ચાલ્યો આવતો જણાય છે; જે આપણા કાવ્યની, શાસ્ત્રની અને તેથી યે આગળ આપણી સંસ્કૃતિની એક અનોખી મુદ્રા પ્રગટ કરી આપે છે. અર્વાચીન શૃંગારસાહિત્ય પશ્ચિમ તેમ જ અન્ય બળોથી પ્રભાવિત હોઈ, તેની મુદ્રા નિરાણી છે.

વિરહનું આ સમગ્ર કાવ્યસાહિત્ય પાર વિનાનું છે—એક મહાનિબંધની શૃંગયેશવાળું છે—એટલે તે તમામ તો ક્યાંથી જોઈ શકાય? અહીં માત્ર, આ લખાણનું મથાળું સૂચવે છે તે મુજબ, તેનો એક વિચિત્ર અંશ જ જોઈ શકાય, અને તે પણ, આપણા પ્રાદેશિક કાવ્યસાહિત્યની કેટલીક પરંપરાનું મૂળ જેમાં પડેલું છે તેવી તે પ્રકારની સંસ્કૃત કવિતાના પરિચયની ભૂમિકા ઉપર—તેના સંદર્ભમાં—તે જોતું ફીક થશે.

ભરતે સંસ્કૃત સાહિત્યમાં નાયિકાની વિવિધ અવસ્થા સૂચવતાં યુગ્મ આઠ પ્રકારો—વાસકસજ્જન, વિરહોત્કટિતા, સ્વાધીનપતિકા, કલહાન્તરિતા, ખપિત્રતા, વિપ્રલબ્ધા, પ્રોષિતભર્તૃકા અને અભિસારિકા આપેલા છે. પાછળથી તેના અન્ય પ્રભેદો ફીકફીક સંખ્યામાં પડેલા છે; એટલું જ નહિ, તેને અન્ય વર્ગીકરણ જોડે સાંકળવામાં આવ્યા છે. ભરતનું આ વર્ગીકરણ શૃંગારદષ્ટિએ નાયકને અવલંબીને નાયિકાને ઉદ્ભવેલા રતિભાવ પરથી રચાયેલું છે; જે તેને આપેલા પારિભાષિક નામકરણથી રપટ થઈ જાય છે.

અહીં આપણે જે નિરૂપણ જોવાનાં છીએ તેમાં વિરહોત્કટિતા અને પ્રોષિતભર્તૃકા ઉપરાંત વિપ્રલબ્ધા અને અન્ય નાયિકાનો સમાવેશ થઈ શકે, કારણ, ઓછામાં ઓછું, જ્યાં કૃષ્ણ નાયકરૂપે હોય

તેવા આપણા દેશના સાહિત્યમાં નિરૂપિત ઓપીઓની દશા કેટલીક વેળા વિપ્રલબ્ધાની છે, તો કેટલીક વેળા ખંડિતાની પણ જણાય છે, કારણ, વિપ્રલબ્ધા ઢાળાને કારણે રચિતા છે; તો ખંડિતાને માટે પતિ કે પ્રિયનું અન્યગમન તે વિરહનું અને અન્યોપશોગ બાદનું આગમન તેના માનખંડનનું કારણ છે; જ્યારે કલહાંતરિતા, પતિના કરેલા અવમાનને કારણે પશ્ચાત્તાપ અનુભવતી પતિરનેહવંચિતા છે. આ પાંચે પ્રકારની નામિકાની રનેહદશાનું એક સમાન તત્ત્વ તે વિરહ છે. એ વિરહ, તેનાં સ્વરૂપ, સમય અને ગુણગુણની કક્ષામાં અલગ પ્રકારનો ને તરતમ કોટિનો હોય, એ સ્વાભાવિક છે; કેમકે આ નામિકાઓનાં વિરહનાં નિમિત્તકારણો અલગઅલગ હોઈ, તેમની અવસ્થા યે નિરનિરાળા છે. એટલે આપણે અહીં મુખ્યત્વે પ્રોપિતભર્તૃકા અને વિરહોત્કંઠિતાના વિરહને જ જોઈશું એમ નિશ્ચિતપણે નહિ કહી શકાય. તેનું એક બીજું કારણ પણ છે. અહીં આપવા ધારેલાં કેટલાંક અવતરણો તે પ્રકારી સંભાષિતો—દુહાઓ—ગાથાઓ છે, જે સંદર્ભરહિત હોવાને કારણે, તેમાંથી નામિકાનો પ્રકાર અવશ્ય કળાય જ, એમ નહિ. એટલે વધારે ચોક્કસપણે વિષયને આડ બાંધી લેવા માટે એમ કહીશું કે જ્યાં નાયક અને નામિકા ઉભયાનુરૂપ છે—મનોમેળવાળાં—અનુરક્ત છે, પણ બાહ્ય પરિસ્થિતિ પ્રતિકૂળ છે, તેમના વિરહની અભિવ્યક્તિનું એક સામાન્ય સ્વરૂપ આપણે તપાસીશું. એ દૃષ્ટિએ, તેવાં ઉદાહરણો જેમાંથી સહેલાઈથી મળી શકે તેવી નામિકાઓ વિરહોત્કંઠિતા અને પ્રોપિતભર્તૃકાને લેખી શકાય માટે સહુ પહેલાં, આપણે વિરહોત્કંઠિતા અને પ્રોપિતભર્તૃકાની વ્યાખ્યાથી પરિચિત થઈએ, કારણ, આપણે જેવા ધારેલાં અવતરણો તે બંનેની—તેમાં યે પ્રોપિતભર્તૃકાની—અવસ્થા દેખીતી રીતે વ્યક્ત કરી આપશે. ભરતે દેવેલી વિરહોત્કંઠિતાની વ્યાખ્યા જોઈએ :

અનેકકાર્યંવ્યાસજ્ઞાયસ્યા નાગચ્છતિ પ્રિયઃ ।

તસ્યાનુગમતુઃસ્વાર્તા વિરહોત્કંઠિતા મતા ॥

—ભરતનાટ્યશાસ્ત્રમ્, અધ્યાય ૨૪, શ્લોક ૨૦૬.

અર્થાત્—

“અનેક કાર્યના રોકાણને લીધે જેનો પ્રિય આવનો નથી તેથી ઉદ્બેધવતા કુ ખૂંધી આર્તે તે વિરહોત્કંઠિતા મનાય છે.”

ભરતની વ્યાખ્યાથી સાહિત્યદર્પણકારની વિરહોત્કંઠિતાની વ્યાખ્યામા જરા ફેર છે. તે કહે છે : “આવવાની ઇચ્છા કરેલી છતાં, દેવે કરી જેનો પ્રિય આવી શકતો નથી તેના ન આવવાથી જે દુઃખિત હોય તે વિરહોત્કંઠિતા કહેવાય.”^૧ વિશ્વનાથે દેવની પ્રતિકૂળતા કહી, ૨૫૮ રીતે નાયકની પત્નીપ્રવચ્ચતા બતાવી છે, જે ભરતની વ્યાખ્યામાં નથી. પણ ઉભયના નિરૂપણમાં નામિકાનો વિરહસંતાપ નિશ્ચિત છે.

પ્રોપિતભર્તૃકાની વ્યાખ્યા તેના સ્વરૂપોલ્લેખસહિત ભરતે નીચે મુજબ આપી છે :

ગુરુક્ષાર્યાન્તરઘ્વાયસ્યા વિપ્રોષિતઃ પ્રિયઃ ।

સા રુક્ષાલકકેશાન્તા મયેત્યોષિતમર્તૃકા ॥

—એજન, ૨૪મો અધ્યાય, શ્લોક ૨૧૧.

૧. ભાગ્યનું કૃતવિત્તોડપિ દૈવાજ્ઞાયાતિ વર્તિયઃ ।

તવનામમ્તુઃસ્વાર્તા વિરહોત્કંઠિતા તુ મતા ॥

—વિશ્વનાથમ્હીત સાહિત્યદર્પણ, ૬૮૫ પદિચ્છેદ, શ્લોક ૮૬

અર્થાત—

“કોઈ ખીબા યુરુ કહેતાં મહત્વના કાર્ય અર્થે જેનો પ્રિય પ્રવાસે ગયો હોય અને જેના કેશ મક્ષ અને છૂટા પડી ગયા હોય (કેશસંસ્કારવિનાની હોય) તે પ્રોપિતભર્તૃકા છે.” ત્યારે સાહિત્યદર્પણકાર ભાવને વધારે સ્ફુટપણે પ્રગટ કરીને કહે છે : “નાનાવિધ કાર્યવશાત્ જેનો પતિ ૨૨ દેશ ગયો હોય તેથી કરીને કામખીમતે નામિકા તે પ્રોપિતભર્તૃકા કહેવાય.”^૨ ભાનુદત મુગ્ધા વેદ્યાન્તરગતે પ્રેયસિ સંતાપવ્યાકુલા પ્રોપિતમર્તૃકા ।^૩ મતિરામે એ જ ભાવાર્થે હિન્દીમાં આમ મૂકી આપ્યો છે : “જાકો પિય પરવેશમેં વિરહ વિકલ સિય હોય.” (૨૦ ૨૧૦ : ૧૧૧).^૪

આ મુગ્ધા શાસ્ત્રનિર્ણિત ઉભય નામિકાઓનું વિરહસ્વરૂપ છે. ભરતે વર્ણુવેલ આ અબ્જનામિકા-પ્રકારને સાહિત્યદર્પણકારે ચાલુ રાખેલ છે. દશરૂપકમાં પણ તે છે. એ બન્ને મન્યો ભરતના નાટ્યશાસ્ત્ર બાદ રચાયા છે એટલું જ નહિ, એ બન્ને ગ્રંથોમાં ભરતના નામિકાપ્રકાર ઉપરાંત નવા નામિકાભેદોનાં વર્ગીકરણો ઉમેરાયાં છે અને તે ભરતના વર્ગીકરણને લાગુ પાડેલાં છે, જે આપણે પછીથી જોઈશું.

આ નામિકાઓ, વિરહને કારણે, જે ‘અનુ’ કહેતાં પદ્યાદવર્તી કામિક, માનસિક આહાર્ય (વેશને લગતાં) તથા વાચિક અભિવ્યક્તિના પ્રયોગક પરિણામો—દુઃખિતો અનુભવે તેને અનુભાવ કહે છે. આ અનુભાવો, નામિકાના ભાવરૂપ કારણનાં, પ્રત્યક્ષ થતાં દુઃખિતો—કાર્યો છે. હિન્દી સાહિત્યકોશમાં કોઈ ‘દેવ’ની અનુભાવ વિશેની નીચે મુગ્ધા બાખ્યા છે :

ગિનકો નિરખત પરસ્પર રસકો અનુભવ દોઈ ।

ધનહીકો અનુભાવપદ કહત સમાને લોઈ ॥

આવા અનુભાવો અસંખ્ય છે. પણ આપણે તેમાંથી એક વિશિષ્ટ અંશ જોવા ધાર્યો છે; અને તે નામિકાના એક જ અંગને લગતા મર્યાદિત અનુભાવો જોઈશું. આ અંગ તે હાથ છે—ગુજરાતીમાં આપણે જેને આખા હાથ લેણે ઓળખીએ છીએ તે. તેના ઉપાંગો છે બાહ્ય, કોણી, કાંડું, હસ્ત ને કરતલ તથા આંગળીઓ. નામિકાનાં એ અંગોનું સ્વરૂપ એટલે કે દશા, તેનો વિન્યાસ તેમ જ તેના કાર્યોવડે જે અનુભાવો સર્જાય તે તેની વિરહદશાના ઘોતલ છે. પ્રથમ આપણે સંસ્કૃત કવિતામાંથી તેવા નમૂના પર ઊમતી નજર નાખીએ. ત્યાં અને પ્રાકૃત ઇલાદિમાં તે મુખ્યત્વે અતિશયોક્તિઅલંકાર તથા ઉત્પ્રેક્ષા, પરિણામ અને કાવ્યલિંગ ઇલાદિ અલંકારોની લંગીવડે નિરૂપાયા છે. આવાં અવતરણોનો સંચય અબ્યાસીને સંસ્કૃત સંદર્ભગ્રંથ ‘સુભાષિતરત્નામંગારમ્’માં પ્રત્યેક નામિકાવિભાગ હેઠળ સાહિત્યમાંથી તારવી લઈ મૂકેલો જોવા મળશે. તે જોઈએ તે પહેલાં, કાવ્યપ્રકારકારે અમરુશતકનો એક શ્લોક, પ્રોપિતભર્તૃકાના દર્શનરૂપે તેવા અનુભાવના વર્ણનવાળો દોઈ ટાંખ્યો છે તે લઈએ :

પ્રસ્થાનં વલયૈઃ કુર્તં પ્રિયસલૌરસૌરજસં ગતં

પૃથ્વા ન ક્ષણમાસિતં વ્યવસિતં ચિત્તેન ગન્તું પુરઃ ।

ચાનું નિશ્ચિત્તચેતસિ પ્રિયતમે સર્વે સમં પ્રસ્થિતા

ગત્યવ્યે સતિ જીવિત । પ્રિયસુહૃત્યાર્યઃ કિમુ ત્યજ્યતે ? ॥

—કાવ્યપ્રકાશ, ઉલ્લાસ ૪, શ્લોક ૩૫.

૨ નાનાભાવશાપસવા દુરવેશં ગતઃ પતિઃ ।

સા મનોમવદુઃખાત્તાં મંવેત્રોપિતમર્તૃકા ॥

—એબન, વૃત્તીય પદિનૃક, શ્લોક ૮૪.

૩ હિન્દી સાહિત્યકોશ : પ્રોપિતપદિકા (નામિકા), પૃ ૪૬૬

૪ એબન.

તેનો યુગરાતી અનુવાદ—

“ બહાલાં કંકણ નીસર્યાં, વહી રહ્યાં ચોધાર આંસુ, ધડી
એસી ના રહી ધીર, આગળ જવા ચિતે થયું આકળું;
જવાનો કરતાં વિચાર પિયુષ સાથે બધાં નીકળ્યાં,
જનું છે જીવ ! તો પછી ક્યમ જવા દે સાથ બહાલાંતણો ? ”

—કાવ્યપ્રકાશ, યુગરાતી અનુવાદ, યુગ્મ પુરાતત્ત્વ મંદિર ગ્રંથાવલિ.

અહીં એ પ્રોષિતભર્તૃકા અને તે પહેલાં જ, એને “ હેં તે શોષ ન માય રે ” એવી વિરહદશા અને તેને અંગેના અનુભાવો ઉદ્ભવ્યા. તેમાં નાયિકાનો હાથ દુખળો પડતાં ને વલય મોટાં પડતાં ગિતરી જવા લાગ્યાં; એવી, હાથને લગતો અનુભાવ છે. અહીં વલયવડે નાયિકાનું ક્ષીણુવ-ક્ષામપણું સૂચવાયું છે. આપણે આગળ જોઈએ કે આ વલયવડે સૂચવાતી ક્ષીણુતાનું પરિમાણ કેરુંકેરું—અથા સાદિલમાં હોવાનું માલમ પડે છે. સાથેસાથે આપણને મેઘદૂતનો નાયક પક્ષ, પત્નીવિરહને કારણે કનકવલયગ્રંથારિત્ત-પ્રકોષ્ટઃ અવસ્થા અનુભવતો બતાવાયો છે, તેનું સ્મરણ થાય; અથવા વિરહોત્કંઠિત રાજા દુખ્યન્તના ‘ જ્વલન્તકલ્પલય ’નું પણ સ્મરણ થાય. તેમ છતાં એકંદરે વિરહિણીના નિરૂપણની તુલનાએ નાયકના વિરહનું નિરૂપણ જૂજ હોય એ સંદેહ છે.

આ વલયો પણ બે સ્થાનના નિર્દેશક બનીને આવે છે. એક, આવડા પરનું, જેને આપણે બાજુબંધ તથા કંઠું કહીએ છીએ. બીજું, કાંડા પર રમતું—કંકણસ્વરૂપનું. આવડા પરના વલય અંગેનું એક કૃષ્ણ પ્રત્યેના પ્રેમનું સુંદર અવતરણ એ સંદર્ભગ્રંથમાં છે; અને તે પ્રોષિતભર્તૃકા ગેરિપીની કૃષ્ણતાનું અતિશયોક્તિ અલંકારમાં વર્ણવાયેલું. કેવળ યુગરાતી ભાષાન્તર જોઈએ—સકમ તેટલા મૂળ સંસ્કૃત શબ્દની રજૂઆતથી, તેની કાવ્યસુવાસ જળવાઈ રહે તે રીતે જોઈએ :

“ હરિના પ્રયાણથી, એ સુમૂની કમળની કળીઓની પાંખડીઓથી બનાવેલી માળા અને મોતીના હારનો કંદોરો નીચે સરી પડ્યાં. અને વધુમાં કહીએ તો...”

જુઓ મૂળ સંસ્કૃતમાં—

“ અન્યદ્ ભ્રૂમઃ કિમપિ હમની વર્તંતે વા ન વેતિ
જાતું બાહોરહહ વલ્લ્યં વાણિમૂલં પ્રવાતિ ॥ ”

એટલે કે, “ એની નાડી ચાલે છે કે નહિ તે જોવાને માટે (બાવડા પરનું) વલય છેક પાણિમૂલ-કાંડા સુધી પહોંચી ગયું. ”

—‘ સુભાષિતરત્નકાંડાગ્રામ્ ’, પ્રોષિતભર્તૃકા ખંડ, શ્લોક ૮૪.

અહીં વલય, બાહુ-બાવડા પરનું છે; અને તો જ ચતુર્મુખિતાથી અતિશયોક્તિ નીપજી શકી છે, કેમકે, કવિનો આશય એમ કહેવાનો છે કે છેક બાવડેથી સરતુંસરતું તે કાંડાલગી ગિતરી આવ્યું એટલી તે કૃશ થઈ ગઈ. અહીં અતિશયોક્તિ સંગે સજ્જારોપણ સુભગપણ સંયોગ્ય છે, જે કવિતાની માત્રાને ફરારવી આપે છે.

બીજે એક સ્થળે ખેદસ્પદક હસ્તપ્રખ્ખિન્નાસવડે કામિકે અનુભાવ વર્ણવાયો છે, અને સાથેસાથે લાં, હાથ પરના અલંકારપે શ્રુણ્ણલના વલયનું નિરૂપણ છે.

“ મોતીઓની સાથે હરીફાઈ કરતાં એવાં પાપણોમાંથી ગરતાં આંસુઓનાં બિન્દુસમૂહથી મહાદેવના અદ્ભુતસ્પર્શનું અનુકરણ કરતા હારાવલિરૂપ બૂણણને હૃદય પર રાખી, કુમળા શ્રુણ્ણલના વલયથી

૨૭૧ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્ધ

અલંકૃત થયેલા હાથ ઉપર મુખને ગોઠવીને આયનાક્ષી બાલે ! કયા પુણ્યશાળીને તું રમરી રહી છે ? ”

—સંસ્કૃત-મરાઠી સુભાષિત કોશ, ખંડ દુસરા, પ્રકરણ ૭૧૧, પ્રવાસ વિરહ ઇ. વિભાગ.

અહીં વિરહિણીનો વલયાભૂવિન હસ્ત જોયો, તો એક અન્ય શ્લોકમાં ખિન્ન વિયોગિની ત્રિપ્રમાણુને કારણે આભરણોને અંગે સુદાં અગ્રાતી નથી તે જણાવતાં કહ્યું છે :

“ પીનસ્તનકલશ પર લહેરાતા દારને ધારણ કરતી નથી અને વીંટીને પણ (આંગળીવડે) રપસેતી નથી. ”

—સુભાષિત, વિયોગિન્યા અવસ્થાવર્ણન, શ્લોક ૪૨.

તે પછી, પોતે જ પોતાના બાહુને આશ્લેષતી એક વિરહોર્કંદાનુ, તેની ઉત્સુક દશાનું વર્ણન જુઓ :

“ ત્રિપતો સંગ સમયતા સ્ફુરણવાળી એવી વામબાહુ લતાને, પુલકથી મુકુલિત બનેલાં અંગોવાળી તે વિયોગિની, પુનઃ પુનઃ આશ્લેષે છે, જુએ છે અને ચૂમે છે. ”

—એજન, શ્લોક ૯.

એક શ્લોકમાં નામિકાની વિરહઅંત્ર દશા સુંદર રીતે નિરૂપાઈ છે. તે નીચે જણાવ્યા મુજબ ચન્દ્રની શીતલતાના સત્તાપ હાથથી દૂર કરતી હોય છે :

“ કોઈ એક કૃશાંગી, વનનાં વૃક્ષોની છાયામાં વિસ્થાપિત થઈને બેસી, હાથથી પકડી રખાયેલા ઉત્તરીયથી ચન્દ્રનાં કિરણોને નિવારતી નિવારતી આલતી હતી ”

—એજન, શ્લોક ૧૬.

પ્રસ્તુત અવતરણમાં હાથના ઉપયોગવડે વિરહદશા સૂચવાઈ છે, તો એક અન્ય શ્લોકમાં તેથી વિપરીતપણે—એટલે કે હાથનો ઉપયોગ ન કરીને—નિષેધાત્મક અનુભાવવડે વિરહ વ્યક્ત થાય છે :

“ સાસુ જે પદ્મદલ આપે છે તેને પોતાના હાથથી ગ્રહે તો તેના ચચરાટથી તે બળી જાય એવી આશંકાએ તે હાથથી ન લેતાં બૂસંધાથી સ્વીકારે છે. ”

—સુભાષિત, પ્રેક્ષિતભર્તૃકાવર્ણન, શ્લોક ૮૭

પણ આ હાથ અને તેની આંગળીઓને આથી વિશેષ રસિકપણે ને સર્જનાત્મકપણે પ્રયોજવાનું સંસ્કૃત કવિઓએ કરેલું છે ! યદીપત્ની વિશેનો મેઘદૂતનો પેલો પ્રસિદ્ધ શ્લોક—

રોવાનમાસાન્નિરહદિવસસ્થાપિતસ્યાન્નપેર્વા
વિન્યસ્યન્તી મુવિ ગણનયા દેહલીદત્તપુષ્પૈઃ ।

—ઉત્તરમેઘ, શ્લોક ૨૪ (પૂર્વાર્ધ પંક્તિઓ)^{૫૪}

અથવા તેથી આગળ—

મત્સાદૃષ્ય વિરહતનુ વા માવગમ્યં લિખન્તી ।

—એજન, શ્લોક ૨૨.^{૫૫}

જુઓ શ્રીલાભાઈ ધનરાયેન અનુવાદિત મેઘદૂતમાંથી ઉપરની પંક્તિઓનું ભાષાંતર :

૫૩ “ પહેલાં બાધી અવધનદો જે આસ બાધી રહેલા

બેઠી કોરો ગણતી કુસુમો મૂળે ઉજરામાં. ”

૫૪ “ કળી આરી કૃશ જળી, હરો કાઠલી બિખમાંહે. ”

આમ હાથવડે ઉંમરે ફૂલો મૂળને અવધિસમય ગણતી અથવા પ્રિયનું ચિત્ર આલેખતી—સર્જતી નામિકા કેમેકેમે પોતાના વિરહવસના દિવસો નિતાવતી નજરે પડે છે.

પણ જેને કદાચ રીતસર અક્ષરસાન નહિ કે અદ્ય હશે એવી નામિકા માટે પ્રિયપ્રયાણના દિવસો ગણવાની તો ખાસ એક અન્ય રીત હતી અવધિદિવસોની રેખાઓ ભીંત પર આંકવાની ને પછી ગણવાની ! પણ એક શ્લોકમાં એ આંકેલી રેખાઓને ન ગણવાનું—નકારાત્મક નિરૂપણ તેની વિરહ-બીરુતાનું સ્પષ્ટ છે :

“ ઝરણાંની જેમ વહેતાં આંસુઓથી જેનાં લમણાં ધોવાયાં છે એવી એ બાહ્ય અવધિના દિવસોની સંખ્યાની રેખાઓ આંકે છે ખરી, પણ ગણતી નથી—એવી આસંકાથી, રખે ને અવધિ-દિવસ વીતી જાય ! ”

સુભાષિત, ત્રિયોગિન્યા અવસ્થાવર્ણનમ્, શ્લોક ૬.

અહીં નામિકાનો પોતાનો ભવ પ્રગટ થયો છે, તો પ્રાકૃત સાહિત્યની એક ગાથામાં નામિકા અર્થે તેની સખીઓનો ઉચાટપૂર્વકનો ભવ પ્રગટ થયો છે; એટલું જ નહિ, તે નામિકાથી અન્યથાપણે સખીકૃત્ય પામવી તેને મિથ્યા ધારણુ આપી રહી છે .

“ ઓદિદિઅહાગમસં કિરીદિ સદિઆહિ કુરુદિદિઆઓ
હો તિરિણુ તહિ ચિઅ ચોરિઆએ રેદા પુસિજનિ ! ”

અર્થાત—“ અવધિના દિવસો પૂરા થતાં એનું આગમન થશે કે કેમ એવી આસંકા ધરતી સખીઓ ભીંત પર દોરેલી (દિવસસૂચક) રેખાઓમાંથી બેત્રણ ચોરીઝૂપીથી બૂંરી નામે છે. ”

આ અવધિરેખા વિશેની વિશેષ સુંદર બીજી બે પ્રાકૃત ગાથાઓ આ રહી :

“ ઝંઝા—વાહિતિમિણુઅ—ધર—વિર—પલોટ—સલિલ—ધારાદિ
કુરુ—સિદિઓવિ—દિઅહં રકખઇ મુધ્ધા કરઅલેદિ. ”

‘ ઝંઝાવાતથી હાજી ઉગડી દેવાવાને કારણે ધરનાં વિવરોમાંથી, એટલે કે છાપરાનાં ખાકોરાંમાંથી, પડતી સલિલધારાથી ભીંત પર આગાખેલી અવધિ-દિવસની રેખાઓનું, મુગ્ધા કરતલવડે રક્ષણ કરે છે. ”

આ ગાથા ખેતીપ્રધાન જીવનરીતિના પરોક્ષ સચનવડે વિરહભાવને વ્યક્ત કરે છે. જેમ આજે ને નેથી વિશેષ જૂના સમયમાં વર્ષારંભપૂર્વે ધર પરનું હાજી સરખુ કરવામાં આવતું, જેથી વરસાદના જલથી વરનો અંદરનો ભાગ સુરક્ષિત રહી શકે. પણ જે ગૃહસ્થ તે સમયે પ્રવાસે હોય તેનું જ ધર જીર્ણુ હાજવાળું હોય ને ? તેવા ગૃહવાળી પ્રોષિતભર્તૃકાનું અનુકંપા જગાડે તેવું આ તાદૃશ ગતિમાન ચિત્ર છે. અહીં એકાકિની વિરહિણીનું મુશળધાર વર્ષારાત્રી સમયની નોંધાર અવસ્થાનું અને પ્રિયને કારણે જીવ ટકાવી રાખ્યાનું હૃદયદ્રાવક ચિત્ર નથી ? નહિતર શા માટે તે વર્ષાજલથી પોતાને ઉવેખીને રેખાઓનું રક્ષણ કરે ? કેટલું બધું વિશિષ્ટ વીગનરેખ અને ભાવસભર ચિત્ર ! જાણે કે સાક્ષાત્ રંગરેખાસંપન્ન તેજહાયા-મિશ્ર ચિત્ર ! અથવા કહો કે ચિત્રને કાવ્યની પરિભાષા સાંપડી ! તો એક બીજી એવી ભાવપ્રબલ ગાથા :

અજ્ઞં ગઓતિ, અજ્ઞં ગઓતિ, અજ્ઞં ગઓતિ, ગણિરીએ
પદમે ચિઅ દિઅહધ્ધે કુરુ રેહાહિ ચિત લિઓ.

અર્થાત—“ ‘આજ ગયો’, ‘આજ ગયો’, ‘આજ ગયો’ એમ ગળીગળીને પહેલા દિવસના અર્ધ-ભાગમાં જ (તેણે) રેખાથી ભીંત ચીતરી મૂકી ! ”

અહીં ‘આજ ગયો’ એ પદ માત્ર ત્રેવગ્રવીને, નામિકાના મનના તીવ્ર રટણ દ્વારા વિરહના તાજા ધાની બળતરા કેટલી બારપૂર્વક પ્રગટ કરી છે ! ભાવની સ્વક્રિયા પ્રગલ્ભતાએ સ્વભાવોક્ત નિરૂપણથી

૨૭૮ : શ્રી મહાવીર જૈન વિશાલય મુચર્જીમહોત્સવ મન્થ

સમ્યોદતા સાધી છે અને વાચિક તેમ જ કાવિક બને અનુભાવથી ભાવની વેધકતા-માર્મિકતા સરળતાથી સિદ્ધ થઈ શકી છે.

હવે અવધિ દિવસોની ઉત્સુક ગચ્છતરીનો, એક અપભ્રંશ સાહિત્યનો કુહો જોવાનો રહે છે. હેમચંદ્રના વ્યાકરણના અવતરણરૂપે તે ત્યાં ટાંકેલો છે :

“જે મહુ દિવસા દિઅહ્યા દધ્મિય પવસતેણુ ।

તાણુ ગણુતિએ અંગુલિઉ જાગરિઆઉ નહેણુ ।”

અર્થાત—“પ્રવાસે જતાં પ્રિયતમે અને (અવધિના) જે દિવસો દીધેલા, તે ગચ્છતાં (ગચ્છતાં મારી) આંગળીના નખ જર્જરિત થઈ ગયા.”

—સિદ્ધદેવ ગત અપભ્રંશ વ્યાકરણ, સંપાદક ૬૦ ચુ. બાબાણી, ૫૦ ૬.

સંભારો મીરાંના જેએક પદની કંઈક આવા જ-મળતા આવતા અનુભાવવાળી પંક્તિ :

“આઉં આઉં કર ગયા સાંવરા, કર ગયા કૌલ અનેક

ગિચુતા ગિચુતા ખિસ ગઈ રે મહારા આંગલિયારી રેખ.”

—સરતું સાહિત્ય સપાદિત મીરાંબાઈનાં ભજનો, પદ ૧૩૨.

મીરાંની આમાંની પહેલી પંક્તિનો બીજો પાક, અન્ય સંપ્રહોના આ જ પદમાં, નીચે મુજબ મળે છે :

“સાવન આવન કહ ગયા બાલા, કર ગયા કૌલ અનેક ”

તો એક બીજા, વિરહના ઉત્સારવાળા ને શબ્દમાધુર્યવાળા પદમાં પેલી બિના ફરી પાછી આવે છે :

“દેસવિદેશ સંદેશ ન પહુચે, હોય અંદેશ ભારી :

ગિનતા ગિનતા ખિસ ગઈ રેખા, આંગુરિયાકી સારી :

અજઠ્ઠ ન આપે મુરારી.”

—‘મીરાંબાઈ-એક મનન’, લેખક : મંજુલાલ મજમુદાર

એવી આ મીરાંની પંક્તિઓનો ભાવસગડ છેક અપભ્રંશ સાહિત્યમાંથી મળી આવે છે.

વિરહના આવા સંતાપથી કેવળ નાધિકા જ બનીઝળી નથી, તેના સંબંધક જડ પદાર્થો પણ જજે તેવું આગળ આવેલા કમળના દટાંતે પ્રતીત કર્યું. હેમચંદ્રના વ્યાકરણના વળી એક અપભ્રંશ કુદમાં એ અન્ય પદાર્થનો ઉલ્લેખ થયો છે—પણ, પણ તેને જડ કેમ કહેવાય ? કારણ તે તો નાધિકાનો સૌભાગ્ય-સૂચક ચૂંલો હોઈ, વિશેષ જતનને યોગ્ય ! વિરહવ્યથાના આકરા સંતાપથી અને પછી અશ્રુજળથી તે સિંચાય, તો નંદવાઈ જ ભય ને ! એ વૈજ્ઞાનિક બિનાને આધારે, તેની જતને વિરહવ્યથાથી વારી લેવા અહીં સમજવાયું છે :

“ચુકલઉ ચુરણીહોમસઘ મુધિય કરોલિ નિહિતઉ ।

સાસાનલ-ભલ-ઝલકિઅઉ બાહ-સચિલ-સંસિતઉ ॥”

અર્થાત—“મુઝા ! માલ નીચે (= માલે) રાખેલો (ને તેથી) નિઃશ્વાસાગ્નિની ઝળથી તપી ગયેલો (અને) અશ્રુજળથી સીંચાયેલો (તારો) ચૂંલો ચૂરો બની જશે.”

—સિદ્ધદેવગત અપભ્રંશ વ્યાકરણ, સંપાદક : ૬૦ ચુ. બાબાણી, ૫૦ ૫૮.

આ ઉપરાંત નામિકાની વિરહદશાએ અદ્યપ્યેતન પદાર્થના પ્રતિભાવો યે જમાના છે ! એક પ્રાકૃત ગાથાનું દર્શાવ :
 “ પાસાસંકી કાઓ લેચ્છદિ દિણ્ણુ પિ પહિચ્છ-ધરિણીએ
 ઓણુંત-કરચ્છ લોગલિચ્છ-વલચ્છ મજ્જ-કિચ્છ પિંડ.”

અર્થાત—“ પશિકાની ગૃહિણીએ આપેલો (અને) જે નમતા હાથમાંથી સરી પડેલા કંકણ વચ્ચે રહેલો એવો બલિપિંડ (તેને) કાંસાની આસંકાથી કાગડો (ખાવા) ઇચ્છતો નથી.”

એથી યે આગળ નામિકા સાથે સંબધ ધરાવનાર જીવંત, વિશિષ્ટ—અરે ! વિશેષપણે કહીએ તો એક ઉચ્ચ વ્યક્તિનો પ્રતિભાવ-સમભાવ જાણુવા જેવો છે ! જુઓ ગાથા :

“ અપકોવણા વિ સાસુ યુઆવિઆ અચ્ચવચ્ચસોહાએ
 પાચ્ચ-પણ્ણોણ્ણઆએ દોસુ વિ ગલિએસુ વલચ્ચેસુ ॥ ”

અર્થાત—“ પગે પડવા નખી ત્યારે બંને કંકણ સરી પડતાં, પ્રોપિતપતિકાએ ઉચ્ચ સ્વભાવની સાસુની આંખમાંયે આંસુ આણી દીધાં ! ”

આવાં, વલયે સચ્ચવેલી ક્ષીણતાનાં ભાતભાતનાં ચિત્રો સરકૂત, પ્રાકૃત વગેરે તમામ સાહિત્યમાંથી સાંપડે છે. કેટલાંક તો ધણું સુંદર છે. એક ભાવસુંદર ગાથામાં પ્રોપિતભર્તૃકાની મુગ્ધ મુંઝવણ તથા ચંપાચેલો-દમ્પાચેલો તેનો વિવાદ ધણો સુક્રમાર ભાવથી—તેની સ્વદુ વાણીથી પ્રગટ થાય છે. કૌતુક અને વિવાદથી, તે પોતાની પરથી અન્ય પ્રોપિતપતિકાઓની કૃશતાની સંભાવના કરી, અંતે તો પોતાનો જ વિરહ વ્યક્ત કરતી હોય છે ! આં સર્વને આંધે પોતાનો ભાવ વ્યક્ત કરતી એ નામિકાનો અર્ધરકુટ-મુગ્ધ વિવાદ સવિશેષ વેધક અને છે :

“ સહિ ! સાદસુ સખાવેણુ પુચ્છિમો કિં અસેસ મહિલાણુ ।
 વૃંતિ કર-હિચ્છ ચિચ્છ વલચ્ચા દધએ પઉત્થંમિ ॥

એટલે કે—“ હે સખી ! કહે તો ખરી, હું સાચે જ પૂછું છું : શું પ્રિયતમ પ્રવાસે જતાં બધી ય ત્તીઓનાં કંકણ (આમ) હાથમાં પઢાંપઢાં જ મોટાં ઘઈ જતાં હશે ? ”

એક બીજો છે વલયનો સંદેશદુહો :

“ સંદેશા ગુણુ વત્તડી હું કહિવા અસમત્ય
 એકધ વલધ જાણિજ્યો, સમખાણુ બે દત્થ.”

અર્થાત—“ હે પ્રિય ! હું સંદેશામા ગુણુકથા કહેવા અસમર્થ છું. માત્ર એટલું જાણુજે કે એક જ વલયમાં મારા અને હાથ દવે સમાઈ જાય છે.”

પણ આ દુહાની પહેલાં, બરાબર આ જ અર્થનો—કહેવાપૂરતા શબ્દ ફેરે—અપબ્રંશ સાહિત્યનો દુહો એવા મળે છે. તેની પછી ઉપરનો દુહો રચાયો છે. એ દુહો ૧૩મી સદીના અપબ્રંશ રહમાનકૃત ‘સંદેશશાસક’માં છે.^૧ પ્રસ્તુત અવતરણમાં પોતાના અને હાથો એક જ વલયમાં સમાઈ જવાની કૃશતા

૧ જુઓ સંદેશશાસક—

“ સંદેશશ્ચ સતિત્વરકં હલ્લ કહલ્લક અસમત્ય

ભણ્ણુ પિય ઇકતિ બલિયકક બે વિ સમાણુ હત્થ.” ॥ ૮૦ ॥

એટલે કે—“ સંદેશો સવિવર (જે એટલે) હું કહેવા અસમર્થ છું. કહેવે વિષયને (હવે) એક જ વલયમાં બે ય હાથ સમાઈ જાય છે.”

પ્રત્યક્ષ કરી છે. એવી સંપૂર્ણ—સોએ સો ટકાની, અને તે ય સમાન અંગોની તુલનાવડે વ્યંગિત થતી એ કૃષ્ણતા છે. પણ પોતાનાં બે જુદાં જુદાં અંગોવડે સરવાળી તુલનાત્મક ક્ષામતાના નિરૂપણનો એક સંદેશરાસકનો બીજો—આગળનાની પાંખે જ મૂકેલો ફુલો છે :

“સંદેશઃ સિપિથરઃ, પર મહા કંઠલુ ન જાત
જે કાલંયુલિ મુદ્દઃ સો બાહરી સમાધ ॥ ૮૧ ॥

એટલે કે—

“સંદેશો સિપિથર (છે) પણ મારાથી કલો ન જાય. જે ટચલી આંગળીની મુદ્રિકા તે બાહુમાં સમાઈ જાય છે.”

આ ને આ કૃષ્ણતાની બિના મીરાંના એક પદમાં, તેની આગળ આવેલી પંક્તિને કારણે વિશેષ તીવ્રતાથી કહેવાઈ છે :

“માંસ ગલે ગલ છીજિયા રે, કરક રઘા ગલ આહિ;
આંગલિયારી મૂંદરી મ્હારે આવણા ભાગી બાંધી.”

—મીરાંનાં પદો. સંપાદક : જીવેન્દ્ર ત્રિવેદી, ૫૦ ૧૮૬, પદ ૨૧ (રૂપાંતરવાળું)

આપણે જ્યાંએ દૃષ્ટાંતોમાં તો, એક કે વિભિન્ન પ્રકારનાં પણ નાયિકાનાં પોતાનાં ને પોતાનાં જ બે અંગોને સમીપ ચુપ્પી બતાવી તુલનાથી ક્ષીણતા પ્રત્યક્ષ કરી. પણ એથી છે એક કુખ્યમ દૃષ્ટાંત, જેણે વિશેષ ચમત્કૃતિ સાધી છે. કોઈ એક પરંપરાના રાધાકૃષ્ણવિરહના માસના સાંભળેલા ગીતની તે પંક્તિઓ છે :

“મહા મદિને મન માહનું,
મળવાને મન અકળાય રે;
હરિની ટચલી આંગળીકેરી મુદ્રિકા,
મારી દગે આંગળીયો સમાય રે;

હો રામ ! શ્રીકૃષ્ણ દ્વારકામાં જઈ રહ્યા”

અહી કૃષ્ણની એક અને તે ય ટચલી—જે ટચકડી આંગળી, તેની બરાબર પોતાની દશ આંગળી-ઓની, પરસ્પર સગેની તુલનાથી ક્ષીણતાની માત્રા ઘેરી બની છે. અને એ અતિશયોકિત, વિરહનીવતાની બાદ બતાવે છે.

હવે એક છેલ્લો વલય વિશેનો, વિરહ અને મિલનની ભાવસંધિવાળો હેમચંદ્રે ઉઠત કરેલો અપભ્રંશ સાહિત્યનો પ્રચલિત સુંદર ફુલો જોઈએ :

“વાયમુ ઉડ્ડાવન્તિઅએ પિઉ દિટ્ઠહિ સહસત્તિ,
અહા વલયા મહિહિ ગય, અહા કુટ્ટ તાત્તિ”

કામચલાઉ શુશ્રાતામા—

વાયસને ઉડાડના પિયુ દીઠો સહસ્રાજ,
અર્ધ વલય મઢી પર અને અર્ધ તાડક તૂટન્ત.

હવે રહે છે છેવટે જોવાનો એક હસ્તાવલખી અનુભાવ : અને તે પત્રલેખનનો. શાકુન્તલમાં વિરહોત્કંઠિતા શકુંતલાનો ‘શુકોદરસુકુમાર નલિનીપત્ર’ પરનો પત્રમ્બોક આપણે વાંચ્યો છે; એટલું જ નહિ, મીરાં જેવીના પદમાં પ્રેપિતભત્રૈકા વિશેના પરદેશ વસતા પિયુને “લિખિલિખિ એજત બાંતી”ના

ઉલ્લેખ થે જાણીએ છીએ. એ મીરાંના એક બીજા, સંગ્રહિત નહિ થયેલા અને પહેલી જ વાર પ્રસિદ્ધ થતા પદમાં હસ્તવેર થતા પ્રત્યક્ષ પત્રલેખનનો ઉલ્લેખ મળે છે તે આપણે જોઈએ :

૫૬ ૧. રાગ સોરઠ

“કેમે લિખું, લિખીયો ન જાણ, પતીયાં; કેમે લિખું

કલમ ભરત મેરો કર કંપત દે,

લિખી રહી થરરાય—પતીયાં ૧

વાન કરું તો મુજે બાત ન આવે,

નેણુ રહ્યા ઝરરાય—પતીયાં ૨

મીરાં કે પ્રભુ ગિરધર નાગર,

રહી હું મધુ પર હાથ—પતીયાં ૩”

કિતો શાહીમાં બોળવા માટે ઉપાડેલો કર કંપે છે અને હાથ સાંધે હૈયું પણુ થરકે છે : એવી વિરહઅમૃતજી અનુભવતી નાવિકા છે. આપણી પ્રાચીન કાળની સામાજિક સ્થિતિ અને સ્ત્રીનું અલ્પ અક્ષરજ્ઞાન છતાં પત્રલેખનને પણ વિરહિણીનો એક સ્વાભાવિક હસ્તાવલંબી અનુભાવ લેખી શકાય.

અહીં આપણે સંસ્કૃતથી માંડી ગુજરાતી સાહિત્યના હસ્તાવલંબી વિવિધ અનુભાવોનાં અવતરણો જાણ્યાં. તેમાં નાવિકાનો શોકસંતાપ, કૃશના, આભરણો અંગે ય ન અગ્રણ્ય જેવું તેમ જ જગનના પદાર્થો ન ભોગવવા જેવું ઉત્કટ અસુખ, મિલનોત્સુકતા, અવધિદિવસોની ઉત્સુકતાપૂર્વકની ગચ્છતરી કે ન ગચ્છવાની વિરહભીરુતા, વિરહવર્ધક પદાર્થો પ્રતિ અભાવ, પત્રસંદેશ, પ્રિયમિલનની આરત અને તેને અભાવે તેના ઉપરિચિત કરેલા આભાસથી થતું સુખ ને નેપ રચવાની નાનાવિધ રીતિઓ—આવા વિરહનિવેદનના ભાતભાતના ભાવોની—કહો કે અનુભાવોની રંગપૂરણી થયેલી છે.

આવી ભાવસમૃદ્ધિને કારણે રસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ શૃંગારનું રસ તરીકે આધિક્ય સ્વીકારાયું છે; અને તમાં થે વિયોગના ભાવને વિશેષ આધિક્ય મળે એ સદગત નથી? આ વિરહજન્ય અપ્રાપ્ય પ્રેમ તીવ્ર અંખનાની તીક્ષ્ણ સરાણે ચઢીને વેદનાના અવિરત ધસરકા વેડીવેડીને તેમાંથી આવા કોઈક સ્ત્રોકગાથાદુહાગીતરૂપે જે નિખારવા ઉગ્રા છે તે જ શૃંગારને સવેદનાની ધારવડે સતેજ કરે છે. માનસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ અવરોધને કારણે ‘વેદનાના આધ્યમ વડે પ્રેમને પણ ગરિમા પ્રાપ્ત થાય છે.’ એ ગરિમા પાછળ જેટલી ભાવની તીવ્રતા—વેદકતા—માર્મિકતા રહી છે, તેટલી બીજી બાજુથી એનાં અન્તર્ગત વર્ણુનોમાં અધિક ભાવાત્મક વિસ્તારની સમૃદ્ધિ થ રહી છે. વિરહને કારણે ઉદ્ભવતી ભાવાકુલતા, ભાવવિહ્વલતા, શારીરિક ઉદ્વેગ તેમ જ જવર અને દુર્બળતા, પાપકૃતા ઇં બ્યાવિ, માનસિક કલેશ, સંતાપ, વ્યથા, પીડા, વેદના (આ બધા શબ્દો સમાનાર્થી છતાં, આ સંદર્ભમાં તે વિવિધ અર્થઅણ્યઓથી યોગ્ય છે), વિવિધ ઝડપુઓના ઉર્લપક સ્વરૂપથી જન્મતા પ્રતિભાવો, વિયોગસમ્બન્ધિત ૧૦-૧૧ દશાઓ જેવી કે અભિલાષ, ચિન્તા, રમ્પતિ, ગુણકથન, ઉદ્વેગ, પ્રલાપ, ઉન્માદ, બ્યાધિ, જડતા, મૃતિ અથવા મૃત્યુ અને મૂર્છા—આ અને આવી વિવિધ સ્થિતિઓનું સુંદર વ્યંજનાપૂર્ણ સંવેદક ચિત્રણ—અંકન થયેલું છે. વિરહનિવેદનના સાહિત્યનિરૂપણમાં આવી સભર અને સંતર્પક વિવિધતા છે. વળી, આપણે જોયેલા એક વિસિષ્ટ અંશમાં પણ સારી એવી ભાવસમૃદ્ધિ છે.

૭ લેખનું નામ : પ્રાચીન રેશીલાવાસપિત પ્રગૌલ સાહિત્ય; સંપાદક : ગુનિશ્રી બિનલિજ્જલ; ‘ભારતીય વિદ્યા’ (સંશોધન-વિષયક હિંદી-ગુજરાતી સાહિત્યિક પત્રિકા), વર્ષ ૧, અંક ૪.

અને આમ છતાં એમ નથી જણાતું કે આપણી તમામ ભાષાઓમાં તેની રજૂઆત એક વિશિષ્ટ અને સમાન નિરૂપણરીતિથી ઉદ્ભવ પામી છે? કંઈક નવીન કાવ્યાત્મક-અત્યંતસાહિત્ય એ જ અંગ, અંગસંચાલન કે એવી તેની કોઈ દશાથી વિરહભાવ વ્યક્ત થયો છે? ઉપર્યુક્ત ઉદાહરણો તેનો પુરાવો છે. આ પ્રમાણે એકસરખી નિરૂપણપરંપરા પાછળ કંઈ કારણ? આગળ કહ્યું તેમ સમાન સંસ્કૃતિથી તે મુદ્દાકિત છે.

ભારતવર્ષ જેવા વિશાલ દેશની એક સમાન સંસ્કૃતિ પાછળ, સૈકાઓ લગી તેનું સમાન પ્રકારનું સમાજજીવન એકબાજુ ચાલુ રહ્યું હતું, જે આપણને ખબર છે. મુસલમાનોનાં આક્રમણો છતાં તેના હાડમાંથી તે કદી હચમચી ઊઠ્યું નહોતું. છેક અંગ્રેજોના-પશ્ચિમના સંપર્ક પછી જ તેમાં થિથલો આવ્યો. ત્યાં લગી દેશ, વ્યાપક એવા હિંદિયંત્રિત અને ધર્મશાસ્ત્રબદ્ધ જીવનાચારવડે ટકી રહ્યો હતો, ટકી રહેવા મથ્યો હતો. અને ધર્મપ્રમાણના પ્રચારની શક્તિના ન હોવાથી સમાજની એ હિંદિપરસ્તી ને શાસ્ત્રપરસ્તીને પોષણ મળ્યું. જે કંઈ નવો ઉન્મેષ સમાજજીવનમાં ઉત્પન્ન થતો તે ધીમી, પશુ રિચર ગતિએ પ્રસરતો. તેને રૂઢ બનતાં સારો એવો સમય પસાર થતો. એટલે તે જો પ્રાણબળવાળો હોય તો ભલે ધીરે ધીરે પણ એકથી બીજે સ્થળે પ્રચાર પામી પ્રસરતો ને જીવતો; ને સંસ્કૃતિના બળરૂપે સચવાતો. એટલે શરૂ થયેલી કોઈ પણ લઘુ પ્રમાણે ચાલવામાં મહિમા ગણાતો. વળી મુદ્દલચંદ્રની નીપજરૂપ મુદ્રા જેટલી નિશ્ચિત બની, રૂઢ થઈ, પછી આપણે પડી લોકરુચિમાંથી ઊતરી જાય, તેવું બનવા પામતું નહિ, આ હિંદમહિમાને કારણે કવિને ય કાંઈનું લઈને ચાલવામાં, આજે લાગે છે તેવી, નાનમ જણાની નહિ. કોઈ સભર નદી જેમ સ્થળે સ્થળેથી એકઠા થતા ભરપટ્ટે કાંપ સાથે આગળ ચાલે, તેવું જીવનકવનની રસમની બાબતમાં બનતું. આ રૂઢ પરંપરાનું આલૈકિક સ્વરૂપ તે જૂનાં કાવ્યોમાં આવતાં-મુકાતાં રૂઢ યાદીરૂપ વર્ણનો છે; જે આપણી મધ્યકાલીન સાહિત્યની અનેક કૃતિઓમાં એમાં ને એમાં મુકી દેવાતાં, અને તેમાં શિષ્ટમાન્ય વિદ્વાતા લેખાતી. પ્રેમાનંદ જેવો પણ અમુક સભ્ય ને હુલ્લ અંશે તેમ કરવામાંથી બાકાત રહ્યો નથી. આ જ કારણે વિરહસાહિત્યની, આપણે જોઈ તેવી નિરૂપણપરંપરાને ટકાવી રાખી હતી. પણ તેવું સાહિત્ય રૂઢ છતાં નિર્જીવ નથી તેની પ્રતીતિ આપણને અહીંનાં અવતરણોથી થઈ છે અને તે જ આપણી સંસ્કૃતિની જીવંત મુદ્રા છે.

આ પૂરું કરીએ તે પહેલાં, સંસ્કૃત કાવ્યશાસ્ત્રના નામિકાભેદના વર્ગીકરણ અંગે એક સંશયપ્રશ્ન, અભ્યાસી સમક્ષ વિશેષ નિરીક્ષણપરીક્ષણ માટે મુકી જેવો આવશ્યક જણાય છે. તે પહેલાં, આપણા કાવ્યશાસ્ત્ર વિશે એક બાબત કહી દેવી જોઈએ કે તેની એકંદર યોજનામાં જે સૂક્ષ્મ તેમ જ સારી એવી માનસશાસ્ત્રીય-સમાજશાસ્ત્રીય સૂત્ર રહેલી છે તે તેની તત્ત્વવિવરણ શકિતને આભારી છે. આપણા કાવ્યશાસ્ત્રકારો વૃદ્ધર્જન અને તેમાંના ન્યાય વગેરેના અર્થઘટન અભ્યાસી હોઈ પ્રબળ એવી પ્રમાણશાસ્ત્રની ચિરંતમાં પહોંચાયેલા હતા. ને તેથી તેમની કાવ્યશાસ્ત્રપ્રજ્ઞિત સહર હોઈ નિઃશય ટકી રહેશે. પ્રશ્ન છે પ્રોપિતભર્તૃકા અથવા પ્રોપિતપત્રિકા નામિકા અંગેનો.

આગળ જોઈ ગયા તેમ ભરતે વર્ણવેલા અષ્ટ નામિકાપ્રકારો ઉપરાંત નામિકાના અન્ય પ્રકારના બેહો પાછળથી ઉમેરયા અને તેને લાગુ કરાયા છે, કારણ, સમાજજીવનની ઘટનાઓ કાવ્યમાં પ્રિણાતી, તો કાવ્ય પરથી શાસ્ત્રે તેવાં નવાંનવાં વર્ગીકરણો જેમજેમ સૂત્રતાં જાય તેમ રચવા માંડ્યાં. આમ, સ્વીયા કે સ્વક્રીયા, પરક્રીયા અને સામાન્યાના પ્રકારનું એક વર્ગીકરણ ભરતના વર્ગીકરણબાદ જેવા મળે છે. અને ભરતના પ્રત્યેક પ્રકારને પેલા ‘લાલ પીળો ને વાદળી’ જેવા ત્રણે પ્રકાર લાગુ પાડેલા છે. આપણા મુદ્દાપૂરતું રપટ કરીએ તો, કાવ્યશાસ્ત્રે સ્વીકારેલ છે તે મુજબ પ્રોપિતભર્તૃકાને સ્વક્રીયા, પરક્રીયા ને સામાન્યા—એવા ત્રણે પ્રકારના વર્ગીકરણ હેઠળ મુકી શકાય એવું અને વિવક્ષિત જણાય છે. પણ એમ

એક વર્ગીકરણને બીજું વર્ગીકરણ દરવેળા ને સાંગોપાંગ લાગુ પડી શકે ખરું? અને લાગુ પડતાં, દરવેળા તેમાં સુસંગતિ જળવાય ખરી? આ પ્રશ્નની દૃષ્ટિએ, ભરત અને તેની પછીના કાવ્યશાસ્ત્રીઓનાં વર્ગીકરણોના યોગેલા સંબંધની ચકાસણી થવી જોઈએ; જે હારો અભ્યાસ માગી લે તેવું છે. અહીં આપણે સહેજ ઊંડાતી નજરે ભરત અને પાછળથી થયેલા સાહિત્યદર્પણકાર વિશ્વનાથની વ્યાખ્યાવડે તપાસી જોવા પ્રયત્ન કરીએ, જે વ્યાખ્યાઓથી આગળ આપણે પરિચિત થયેલાં છીએ. ભરતના કથન મુજબ જે નાયિકાનો પ્રિય પ્રવાસ છે તે કારણે તે કેશસંસ્કાર વિનાની છે; તો સાહિત્યદર્પણકારના કથન મુજબ, તેથી કરીને તે ‘મનોભવદુઃખાર્તા’ છે, એટલે કે કામાર્ત છે. સાહિત્યદર્પણકારે ‘પ્રિય’ને બદલે ‘પતિ’ શબ્દ મૂક્યો છે તે લક્ષમાં રાખવા જેવો છે.

આ બન્ને વ્યાખ્યાનો એકસાથે વિચાર કરીએ તો પ્રવાસી પતિની વિરહિણી, ‘સંતાપવ્યાકુલા’ કોઈ વિકલાંગવેશે છે એમ કહી શકાય. અહીં નાયિકાના વિરહદુઃખનું નિમિત્તકારણ દેશાન્તર ગયેલો નાયક એટલે કે તેનો પોતાનો પતિ છે, કોઈ અન્ય પુરુષ નથી. કારણ વિશ્વનાથની વ્યાખ્યામાં નિમિત્તપણે ‘પતિ’ શબ્દ છે. માનો કે તેનો પતિ પ્રવાસે છે અને તે પરકીયા ને સામાન્યા પણ છે. તો ઊલટાનું તેવીને માટે, દેશાન્તરિત પતિનું—ને એથી કરીને પોતાનો માર્ગ મોકળો—અનુકૂળ—થવાનું સુખ હોય કે દુઃખ? આ એક સાદી સમજમાંથી નીપજતો પ્રશ્ન છે.

એક બીજો મુદ્દો : ભરતે આપેલ ‘પ્રોપિતભર્તૃકા’ એવા પારિભાષિક નામલક્ષણ મુજબ, તે પ્રવાસે ગયેલા નાયકની એટલે કે પતિની—ભત્તાની વિવાહિતા પત્ની—નાયિકા છે. પ્રોપિતપતિકા એવો શબ્દ પણ પ્રચલિત છે. તેમાંના આ ‘ભર્તૃ’ અને ‘પાસ કરીને’ ‘પતિ’, એ પર્વાયો શું વિવાહિત દશાના સાંકેતિક શબ્દો નથી? છે. આગળ જણાવી ગયા તે મુજબ નાયિકાભેદનું એ આપું જે વર્ગીકરણ નાયકને અવલંબીને ઉદ્ભવતી નાયિકાના રતિભાવની અવસ્થા પરથી યોજાયું છે. અને એ દૃષ્ટિએ પણ તે, નાયકની વિરહિણી, નાયિકારૂપે જ હોય; સાથે સાથે, તે અન્ય સ્વરૂપે એટલે કે સામાન્યા—કે પરકીયા—સ્વરૂપે કેમ હોય?

પણ માનો કે એકવાર આપણે વાસ્તવિક જગતમાં તેમ બને છે માટે કોઈક પ્રોપિતભર્તૃકાને પરકીયા કે સામાન્યા લેખવામાં આધ ન જોઈએ. તો, તે લક્ષમાં લઈને નાયિકાલક્ષણ અને નાયિકા વિશેનાં વર્ગીકરણોનું પરસ્પર-સંકલન (co-ordination) થવું જોઈએ. પણ અહીં વ્યવહારનો પ્રશ્ન પ્રસ્તુત નથી—એટલા માટે કે વ્યવહારથી સાહિત્ય ને શાસ્ત્રનું સ્વરૂપ અલગ પ્રકારનું છે. કારણ, વ્યવહારનો અનુભવ અને સાહિત્યનો અનુભવ એક પ્રકારના નથી. અને શાસ્ત્ર સાહિત્યને અવલંબીને ચાલે છે એ દૃષ્ટિએ કલાકૃતિમાંથી નીતરી આવતા માનવજીવનના નિર્ભેળ સત્યમાંથી આસ્વાદ્ય એવો જે શુદ્ધ ભાવ વ્યક્ત થાય છે તે જોતાં, પ્રોપિતભર્તૃકાની સ્વીકાર્ય યોજનામાં એ લોકોએ પરકીયા—સામાન્યાનો કર્મ રીતે સમાવેશ કર્યો હશે, તેની તમામ કાવ્યશાસ્ત્રના ગ્રંથમાંથી તુલનાત્મક અભ્યાસ વડે તપાસ કરવા જેવી આ બાબત જણાય છે. કારણ, જે નાયિકા નિર્ભેળપણે પ્રોપિતભર્તૃકાનું ભાવદૃષ્ટાન્ત છે તે એકીસાથે અન્ય—તેથી વિપરીત—ચોકડામાં કેમ બેસી શકે? કારણ, કાવ્યનો ભાવ—અરે! ભાવસંઘર્ષ કે ભાવશયલતા પણ, શુદ્ધ પ્રકારનાં હોવાં જોઈએ. તે કવિના કે “સમાજના કોઈ પણ વ્યાવહારિક પ્રયોજનથી અબાધિત હોઈ...શુદ્ધ સ્વરૂપ” —નાં હોય તો જ તે અવિદ્વંસરૂપે આસ્વાદ્ય બની શકે. કાવ્યની તેવાં શુદ્ધ ભાવસભી નીપજવવાની ગુંબયેશ છે : તેથી જ તેમાંથી તર્કસંગત કાવ્યશાસ્ત્ર ઉદ્ભવી શક્યું છે. એટલે, વ્યવહારમાં છે માટે કરીને પ્રોપિતભર્તૃકાને પરકીયા વગેરે તરીકે સ્વીકારીએ તો ઉપર્યુક્ત સુરકેલી જાળી થાય. તો પછી શાસ્ત્રમાં તેને આવશ્યક એવા અલગ અલગ વિવચના પાડેલાં નિશ્ચિત આકારવાળાં વર્ગીકરણની ચોક્કસાઈ રહે નહિ. એવા બેળસેળિયા વર્ગીકરણને—તેના ખ્યાલને—રદ કરવામાં ભલીવાર હોઈ શકે નહિ. પછી તે તર્કસંગત—શાસ્ત્રીય વર્ગીકરણ રહી શકે નહિ.

વળી, માનો કે વાસ્તવિક પરિસ્થિતિને અનુલક્ષીને પ્રોપિતભર્તૃકા માટે પરકીયા વગેરે અવસ્થાની શક્યતા સ્વીકારી લઈએ તો તેવી નામિકાનો રતિભાવ શૃંગારના એટલે કે રસના સંબંધનો નહિ, પણ રસભાસની કોટિનો લેખવો જોઈએ. કારણ, આપણા કાવ્યઆયોગે કેટલાંક અનુચિત રતિભાવનાં નિરૂપણને રસનિષિદ્ધ લેખ્યાં છે અને તેને રસભાસની કોટિનાં ગણાવેલાં છે. તેનું ચે કારણ છે; આપણી સંસ્કૃતિથી મુદ્રાકિત આપણી રસરુચિએ નીતિથી વિભક્ત એવી કલાયોજના કે વર્ગીકરણો સ્વીકાર્યા નથી. માનવસમાજમાં મનુષ્યની નૈતિક દૃષ્ટિનો એક છેડો સર્વજનકલ્યાણના પ્રદેશ સાથે સંબંધિત છે; તો બીજો છેડો નીતિ સાથે સંબંધિત હોવાને કારણે જ, તે મનુષ્યવેત્તાની અત્યંત સૂક્ષ્મ ને નાજુક સુરુચિના પ્રદેશ જોડે સંકળાયેલો છે. આપણા કાવ્યશાસ્ત્રે આવી સૂક્ષ્મ કલારુચિ અને જીવન વિશેની પાવિત્ર્યની બુદ્ધિથી પ્રેરાઈને દેવ, યુરુ, માતાપિતા, પશુ વગેરેના એક કે બીજા કારણે અનુચિત શૃંગારનિરૂપણને તેમ જ બહુનાયકવિષયક રતિનો અભિલાષ સેવનારી સ્ત્રીને પણ, શૃંગારરસ નહિ પણ તેના રસભાસના વિભાવ તરીકે દર્શાવેલ છે. આમ આપણે ઉપર્યુક્ત કોઈપણ પ્રકારના અનુચિત રતિભાવને મુદ્દપૂર્વક ક્રિસ્ટિય લેખી તેને અલગ તારવી, રસભાસ તરીકે અલાયદું સ્થાન આપ્યું છે. તો પછી, એ દૃષ્ટિએ પરકીયા કે સામાન્યા પ્રોપિતભર્તૃકા શૃંગારરસનો આલંબનવિભાવ શી રીતે હોઈ શકે? તો બીજી બાજુ એવી સૂક્ષ્મ રુચિ ધરાવનાર આપણી સંસ્કૃતિએ એક અંગ્રેજીના આગમન સુધી, બહુનાયકાવિષયક રતિઅભિલાષ સેવનાર એવા કોઈ નાયકના નિરૂપણને ક્યાંય નિષિદ્ધ લેખ્યું નથી! સંસ્કૃત સાહિત્યનાં નાટકોમાં કેટલાંય રાજનાં તેવાં પાત્રો છે તેને પણ આપણી સંસ્કૃતિની એક તાસીર જ સમજવી જોઈએ ને ?

આ ઉપરાંત શાસ્ત્ર પણ કાવ્યની જેમ કાવ્યનો અર્થ ઘટાવવા માટે પોતાની પ્રેરણા તેમ જ સામગ્રી, મહદંશે ભલે કાવ્યમાંથી પણ અમુક અંશે જીવનમાંથી—જીવનના નિરીક્ષણમાંથી—વાસ્તવિક પરિસ્થિતિમાંથી ઉપાડે છે અને તે પરથી નમૂનાદાખલ કોઈ આદર્શ રચી કરે છે. એટલે કે એ આદર્શ ધરાવતાં શાસ્ત્રના કાવ્ય ઉપરાંત વાસ્તવિક જગતની મદદ લેવી પડે છે. કાવ્ય ઉપરાંત વ્યવહાર જગતમાં નજરે પડતી અનેક પ્રોપિતભર્તૃકાઓમાંથી કોઈકે કોઈકે તેવી સ્ત્રી અથવા તેનું કોઈકે કોઈકે લક્ષણ, આદર્શ પ્રોપિતભર્તૃકાના બરનાં હોઈ શકે. કવિચિત્ત પોતાની ભાવજરૂર મુજબ તે બધાં દૃષ્ટાંતોના સમુચ્ચયરૂપે એક આદર્સભૂત નમૂનો ઉપસાવે છે. શાસ્ત્ર પણ સાહિત્ય અને જીવનનો આશ્રય લઈ, વર્ગીકરણ અથવા બ્યાખ્યા તૈયાર કરે છે. તેવી છૂટકછૂટક નામિકાઓનાં દૈનંદિન જીવન પરથી અને ધર્મશાસ્ત્રો પણ જીવનાચાર ધરે છે. તે મુજબ, પ્રોપિતભર્તૃકા નારી માટે કેટલાક આદર્શ આચારનાં સૂચનો નીચેના પ્રચલિત શ્લોકમાં કરેલા છે :

ક્રીડાં શરીરસંસ્કારં લમાજોત્સવદર્શનમ્ ।

હાસ્ય પરપદ્ધે વાનં ત્યજેત્યોષિતમર્તૃકા ॥

—માત્રવલ્કલ રચ્ચિત, ૧, શ્લોક ૮૪.

એટલે કે—“પ્રોપિતભર્તૃકાએ ક્રીડા, શરીરસંસ્કાર—પ્રસાધન, સમાજ તથા ઉત્સવ, હાસ્યદર્શન, પરગૃહગમન—તે લજવું.”

આ સૂચન પાછળ વાસ્તવિક જીવનનું તથા કંઈક અંશે રહેલું નથી જણાતું? જો નામિકા પતિને કારણે વિરહસંતપ્ત નારી હોય તો સ્વાભાવિકપણે ‘કલાલ્કલેશાન્તા’—કેસસંસ્કાર વગેરે વિનાની હોય. માનવસ્વભાવનો આપણો અનુભવ સાખ પૂરે છે કે જે કોઈ વિરહી છે તેનો જીવનરસ કેટલો શોષાઈ જાય છે! અને આ પ્રકારનું વર્ણન જાણે ભાવરૂપે સાહિત્યધર્પણકારની પ્રોપિતભર્તૃકાને—એવી કોઈ

અંત:પુરવાસિની પતિનિષ્ઠા કુલવધૂને નથી નિહંશતું ? તેની વિરહિણીને પછી પાછળથી પરકીયાસામાન્યા તરીકે કેવી રીતે યોજી હશે ?

એક આખત ઉમેરવી જોઈએ : ભરતની વ્યાખ્યામાં નાયક માટે ‘પ્રિય’ શબ્દ છે. પણ સાહિત્ય-દર્પણકારની વ્યાખ્યા સ્પષ્ટપણે નાયકના પતિસ્વરૂપનો ઘોષ કરે છે, જે આપણે આગળ જોયેલ છે. પણ ભરતના વર્ગીકરણને આ પરકીયાવાળું વર્ગીકરણ પાછળથી હાથ પાડવામાં આવ્યું છે તે આપણને સાહિત્ય-દર્પણકારના નિરૂપણ પરથી જોવા મળે છે. તેથી જીવનમાં ને સાહિત્યમાં વ્યક્ત થતી વાસ્તવિક પરિસ્થિતિની આગળે અનુલક્ષીને એટલી વિશેષ વીગત ધીરેધીરે પાછળથી પુરાઈ માલુમ પડે છે. તો પછી તેવી પ્રોપિત-ભર્તૃકા જ્યારે પરકીયા કે સામાન્યા હોય ત્યારે રસાભાસનો વિભાવ બને કે શૃંગારનો ? એ પ્રશ્ન વિચારવાનો રહે.

આમ ‘પતિ’ શબ્દને કારણે સાહિત્યદર્પણમાં વ્યાખ્યાબદ્ધ થયેલી વિરહમ્ભાવ પ્રોપિતભર્તૃકા, પતિ વિના સિદ્ધાંતી સ્વકીયા હોવાનો ખ્યાલ ઉત્પન્ન કરે છે. તેને પછી પરકીયા છંદો હોવાનો કદંગો સંભવ ઊભો થવાનું કારણ છૂટે છૂટે દાષ્ટિ અને સમયે થયેલાં જુદાં જુદાં વર્ગીકરણોને એક સમગ્ર યોજનામાં તાણીતૂટીને—કૃત્રિમપણે ઢાળવા—સાંકળવા ને એમ કરીને સુખદ્ધ કરવા જતાં આવી અસંગતિ ઊભી થઈ દર્શે, એમ માનવું ? પણ તે સિદ્ધ કરતાં પહેલાં આપણા પ્રાચીન કાવ્યશાસ્ત્રના તમામ ગ્રંથોનો સમયાનુક્રમ મુજબ અને સમાજશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ વિસ્તૃત તેમ જ ઊંડો અભ્યાસ થવો જોઈએ. આ મર્યાદિત નિરૂપણવાળા લખાણમાં તેવી સ્વીકૃત તપાસ અને તે પરથી થનાર નિર્ણય શક્ય નથી. તેથી માત્ર સંશયપ્રશ્નરૂપે અહીં તેનો નિર્દેશ કર્યો છે.

છતાં આ વર્ગીકરણો સંબંધમાં આટલું સૂચન કરી શકાય : તેમને સુસંગત રહી શકે તે મુજબ તમામને સાકળવા જતાં અસંગતિ ઊભી થવાનો ભય રહેલો છે. કારણ, માનવપ્રકૃતિની નિરવધિ—પારાવાર, દરદક્ષણે પરિવર્તે પામતી શક્યતાઓ છે. તેને ઝીલનાર સાહિત્યને, તેથી સર્વાંગીણપણે અને સર્વ કાલ માટે કોઈપણ વર્ગીકરણના જડ ચોકકસમાં બંધી બાજુ બંધમેસતું આવે તે રીતે નિયંત્રિત કરી શકાય નહિ. કારણ, કાવ્ય ભલે તીવ્રતાથી, અને તેની સાથે શાસ્ત્ર પોતાની રીતિએ માનવજીવનનો જે તાગ લેવાનો પ્રયત્ન કરે છે તે અશત : જ કરી શકે છે. કંઈક આકાશને આવહજવા બિહવેલા કપડાની મર્યાદા જેવો તેનો ધાટ છે. એક બાજુ દાંકવા જતાં બીજી બાજુ ખટે ને ઉધાડું પડે ! પણ મનુષ્ય, સમગ્ર નહિ છતાં પોતાના મસ્તક ઉપરનું મર્યાદિત આકાશ જેમ દાંકવાની ચેષ્ટા કરી શકે છે, તેમ કાવ્ય અને શાસ્ત્ર જીવનનું મર્યાદિત આકલન જરૂર કરી શકે. સમયે સમયે તેમાં ફેરફારો કે ઉમેરા થાય. ક્યારેક ને નકામા વ નીવડે. તે સલવેધી હોય એટલે બસ.

પણ તેથી નિરપેક્ષ, આપણા વિરહસાહિત્યનો અહીં રજૂ થયેલો એક સુકુમારભાવ—હલો કે અનુભાવઅંશ, કાવ્યનાંદ આપી શકે તેવો અભ્યાસીને અવશ્ય જણાશે. ધણી વેળા કાવ્યનું વિવેચન-શુલ્કદર્શન એ રત્નમંજૂષા છે : તે આ અર્થમાં કે, વિવેચનનિમિત્તે તેને અનુવંશે સુંદર અવતરણોને એક સ્થાને મૂકી તેની ઝળાઈછળાં કાવ્યકાંતિ મનભર આણી શકાય. *

* પ્રસ્તુત લખાણ માટે જાણી અવતરણો, તેનાં સંદર્ભસ્થાનો ને ગ્રંથો વગેરેને મમતાથી ને ચીવટાઈથી સુકર કરી આપનાર નીચેના સહજનબંધુઓનો સન્મત્સ્વ ઉદ્ગ્રેષ્ઠ કરવો મટે :

૧ પ્રાકૃત તથા અપભ્રંશ વગેરે માટે શ્રી હં. ગુ. ભાવાણી.

૨ સંસ્કૃત માટે પ્રો. ગૌરીશંકર જાડા તથા ભારતીય વિદ્યાભવનના સંશોધનવિભાગના સંસ્કૃતના અધ્યાપક મુરેશ ઉપાધ્યાય, તથા તેની સંસ્કૃત પાઠશાળાના શ્રી પુરોહિત

૩ ભારતીય વિદ્યાભવન પુસ્તકાલયના ગ્રંથપાલ શ્રી વચન પંડ્યા.

**જૈન કવિ શ્રી હેમરત્નવિરચિત વીરગાથા :
ગોરા-આદલ-પદમની-કથા-ચૌપદ
[સંક્ષિપ્ત પરિચય]**

મુનિ શ્રી જિનવિજયજી, પુરાતત્ત્વાચાર્ય

જૈન સંપ્રદાયનો ભાગીવર્ગ પ્રાચીન સમયમાં મુખ્યત્વે ‘ચત્તિ’ના નામથી પ્રસિદ્ધ હતો. એનું બીજું નામ ‘ચુત્તિ’ પણ હતું; પરંતુ જૈનેતર વર્ગ માટે ભાગે જૈન ભાગીવર્ગને ‘ચત્તિ’ નામથી ઓળખતો હતો.

જૈન ચત્તિવર્ગનો સાહિત્યિક અને સાંસ્કૃતિક ફાળો

પંચમ, દિદ્દી પ્રદેશ, મારવાડ-મેવાડ વગેરે આખું રાજસ્થાન, માલવા, મધ્ય પ્રદેશ, ગુજરાત, સૌરાષ્ટ્ર અને કચ્છ ઉપરાંત હવે પાકિસ્તાનમાં ગયેલા હૈદરાબાદ સાથેના સિંધ પ્રદેશ સહિત ભારતના સમસ્ત પશ્ચિમ ભાગના મધ્યકાલીન ઇતિહાસનું અવલોકન કરતાં માલુમ પડે છે કે એ યુગમાં જૈન ચત્તિવર્ગે દેશના સાહિત્યિક અને સાંસ્કૃતિક વિકાસમાં ધણો મોટો ફાળો આપ્યો છે.

જૈન ધર્મે ઉદ્ધર્મોદ્ધલ જીવન-આદર્શ પ્રમાણે આ ચત્તિઓ, ધ્વજા અને સમજાણપૂર્વક, સાંસારિક જીવનનો ત્યાગ કરીને વિરક્ત જીવનનું અનુસરણ કરતા હતા. અને અહિંસાસાધક તપ, સંયમ, બ્રહ્મચર્ય અને અપરિગ્રહ વ્રતનું પાલન કરતું એ એમના જીવનનું મુખ્ય લક્ષ્ય હતું. આ લક્ષ્ય અનુસાર તેઓ પોતાના જીવનને એક સાધકના રૂપમાં ફેરવવા માટે હમેશાં યથાશક્તિ પ્રયત્નશીલ રહેતા હતા, અને પોતાના જ્ઞાન અને ઉપદેશ દ્વારા, એમના સંપર્કમાં આવતા જનસમૂહને આદર્શમય સુસંસ્કારી જીવન જીવવાની પ્રેરણા આપતા રહેતા હતા. આ ચત્તિજનો કોઈ પણ સ્થાને સ્થિરવાસ કરવાને બદલે જુદા જુદા પ્રદેશોમાં નિરંતર પરિભ્રમણ કરતા રહેતા હતા, અને કેવળ સામાન્ય શિક્ષા દ્વારા પોતાની કાયાને ટકાવી રાખતા હતા. તેઓ ન કોઈની પાસે ધન-ધાન્યની યાચના કરતા કે ન કોઈની પાસેથી બેઠ-સોગાત-પૂજાને ધ્વજતા કે સ્વીકારતા.

જૈન યતિઓનું આપું નિરુપક જીવન જનસમૂહના અંતરમાં એમના પ્રત્યે આદર અને ખુબાનની લાગણી ઉત્પન્ન કરે છે. તેઓ એક ઉત્તમ સાધક તરીકે પોતાની આત્મસાધના કરતા રહે છે; અને સાથોસાથ પોતાના સંપર્કમાં આવતાં નરનારીઓને, એમની યોગ્યતા અનુસાર, અહિંસા, સત્ય, અરતેય, ધ્યા, ધન, પરોપકાર, સેવા-શુશ્રૂષા, દીન-કુ:ખી જની પ્રત્યે સહાનુભૂતિ, એમની સહામતા તેમ જ રાષ્ટ્ર તથા સ્વધર્મની રક્ષા વગેરે સલાચારપોષક સદ્ગુણોના સંસ્કારોનો વિકાસ કરવાની દૃષ્ટિએ સદુપદેશ આપતા રહે છે.

જૈન યતિજનોના આવા સલાચાર-પોષક ઉપદેશને ત્રીવીને હળરો માથુસો એમના શ્રદ્ધાળુ અનુયાયી બની જતા હતા, અને એમણે ખતાવેલા ધર્મમાર્ગનું અનુસરણ કરતા રહેતા હતા. પશ્ચિમ ભારતમાં અભારે જેટલી જૈન વસીક રાતિઓ કે જેટલા સમાજો હયાત છે તે બધાંય આ જૈન યતિઓના સદુપદેશોને લીધે સંસ્કારસંપન્ન બની શક્યાં છે. આ જૈન સમૂહોએ પશ્ચિમ ભારતના સમગ્ર લોકજીવનના ધાર્તર અને વિકાસમાં ધણો મહત્વનો ફાળો આપ્યો છે. આ જૈન સમૂહો દેશની રાષ્ટ્રકીય, આર્થિક, સામાજિક અને સાંસ્કારિક પ્રવૃત્તિઓમાં હમેશાં પોતાનો ફાળો આપતા રહેવાની વિશિષ્ટ ફરજ બજાવતા રહ્યા છે. એનો ઇતિહાસ ધણો વિશાળ તેમ જ પ્રમાણુજીત છે. પણ હજી સુધી એના ઉપર જોધ એ તેટલો પ્રકાશ પાડવાનો યોગ્ય પ્રયત્ન નથી થયો.

આ જૈન યતિઓ જનસમૂહને સંસ્કારસંપન્ન કરવા માટે જેમ હમેશાં ઉપદેશ આપતા રહેતા એ જ રીતે તેઓ જાતે જુદા જુદા વિષયોનું વિશિષ્ટ જ્ઞાન મેળવતા રહેતા અને પોતાથી બિન્ન દેશકાળમાં રહેનાર કે અનાર જિજ્ઞાસુઓને પોતાની જ્ઞાનોપાસનાનો લાભ મળતો રહે એટલા માટે નવા નવા પ્રશ્નોની રચના કરીને દેશની સાહિત્યિક સમૃદ્ધિમાં પણ વધારો કરતા રહેતા. જૈન યતિઓએ રચેલ સાહિત્ય ધણું વિપુલ છે. છેલ્લાં એક હળર વર્ષના ભારતીય સાહિત્યનો વિસ્તૃત ઇતિહાસ લખવામાં આવે તો સંખ્યાબંધ જૈન યતિઓને એમાં ધણું વિશિષ્ટ સ્થાન પ્રાપ્ત થઈ શકે એવી એમની સેવાઓ છે.

આ જૈન યતિઓ કે યુનિઓ પોતાના ધર્મ અને સંપ્રદાયના મર્મજ વિદ્વાન તો થતા જ હતા, પરંતુ એમના જ્ઞાનાર્જન અને જ્ઞાનદાનનું ક્ષેત્ર સર્વવ્યાપક અને સર્વાનુભવવાળું રહેતું હતું. તે તે સમયમાં જ્ઞાત અને પ્રવર્તતી વિદ્યાઓની બધી શાખા-પ્રશાખાઓનું આ વિદ્વાનો યથેષ્ટ આકલન, અધ્યયન, ચિંતન-મનન, આલોચન અને સર્જન કરતા રહેતા હતા. જેમ એમની જ્ઞાનપિપાસા અપરિમિત હતી, તેમ એમની જ્ઞાનોપાસના પણ એવી જ ઉત્કટ અને અસાધારણ હતી. તેઓ વ્યાકરણ, કાવ્ય, કોષ, હંદ, અલંકાર, ન્યાય, પ્રમાણુશાસ્ત્ર વગેરે શબ્દશાસ્ત્ર કે તત્ત્વવિચારને લગતાં શાસ્ત્રોનું અધ્યયન કરવા ઉપરાંત જ્યોતિષ, વૈદ્યક, સિદ્ધ, શકુન, વર્ષાવિજ્ઞાન, પ્રજાપરિજ્ઞાન, રમલ વગેરે બધી જ્ઞાતનાં શાસ્ત્રોનું પણ એવું જ અધ્યયન, અવલોકન અને સર્જન કરતા રહેતા. કેટલાય જૈન આચાર્યો અને યતિનાયકો મંત્રવિદ્યા અને તંત્રવિદ્યામાં નિપુણ હતા. જૈન ઇતિહાસના અંતરજૂત પ્રાચીન પ્રમાણુો અને ઉલ્લેખો મુજબ એવા અનેક મોટા જૈન આચાર્યોનું વર્ણન મળી આવે છે કે જેઓ મોટા માંત્રિક અને તાંત્રિક હતા. પોતાની આ વિદ્યાને બધે એમણે એ વખતના જનસમૂહો ઉપર મોટો ઉપકાર કર્યો હતો; પોતાના દેશવાસીઓનાં આંતર-બાહ્ય કષ્ટો દૂર કરવામાં ધણી મદદ કરી હતી. તેઓ સલાચારનું આચરણ કરવાની પ્રેરણા તો આપતા જ રહેતા હતા; પણ અવસર જોઈને લોકોને નીતિમાર્ગનું અનુસરણ કરવાની પ્રેરણા આપીને રાજા અને પ્રજાની ફરજોનું અને આદરવા યોગ્ય વ્યવહારોનું પણ માર્ગદર્શન કરાવતા રહેતા હતા.

એમના જ્ઞાન અને ચારિત્રબળને લીધે એમના પ્રત્યે શ્રદ્ધા ધરાવતા અનુયાયીઓ તો એમના સદુપદેશને માથે ચણવવાને માટે હમેશાં તરફ રહેતા જ હતા; પરંતુ જોઓ એમના અનુયાયી ન હતા

એવા અજોનો પણ એમનો મદદ અને ભક્તિપૂર્વક હમેશાં આદર કરતા રહેતા હતા. નગર અને દેશ ઉપર શાસન ચલાવતા રાજાઓ વગેરે પણ એમનાં ઉપદેશ અને સલાહ-મુશ્વતનો લાભ લેતા રહેતા હતા.

ઉપર સચવવામાં આવ્યું છે તે પ્રમાણે જનસમૂહની સાર્વકારિક તેમ જ સામાજિક ઉન્નતિમાં આ વિદ્વાનોએ જેવો ફાળો આપ્યો છે, એવો જ ફાળો એમણે દેશની સાહિત્યિક સમૃદ્ધિને વધારવામાં આપ્યો છે. આ વિદ્વાનોએ, ઉપર સચવ્યા તેવા, ગુદા ગુદા વિષયને લગતા હજારો ગ્રંથો પ્રાકૃત અને સંસ્કૃત ભાષામાં લખ્યા છે, જે ક્રમે ક્રમે પ્રસિદ્ધ થતા જાય છે. સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, અપભ્રંશ ભાષા ઉપરાંત પ્રાચીન રાજસ્થાની, ગુજરાતી વગેરે જેવી દેશ ભાષાઓની સમૃદ્ધિને વધારવા માટે આ વિદ્વાનોએ આ દેશ ભાષાઓમાં અસંખ્ય ગ્રંથોની રચના કરી છે. દેશ ભાષાઓની આ રચનાઓમાં, મુખ્યત્વે, સામાન્ય જનસમૂહને સંભળાવવાની દૃષ્ટિએ કથા-વાર્તા જેવા લોકપ્રિય અને લોકલોચ સાહિત્યનું વિવિધરૂપે એમણે સર્જન કર્યું છે. ભાષાવિકાસ અને વિચારપ્રકાશની દૃષ્ટિએ, જૈન યતિઓએ સર્જેલ આ દેશભાષા-સાહિત્ય પણ ખૂબ મહત્વનું સ્થાન ધરાવે છે. આ યતિઓએ દેશ ભાષામાં કેવળ પોતાના સંપ્રદાયને લગતી પ્રાચીન કથા-વાર્તાઓને જ ઉતારી છે એવું નથી; એમણે તો દેશના સમગ્ર જનસમૂહમાં પ્રચલિત લોકકથાઓ તથા ઐતિહાસિક પ્રમુખોનું પણ દેશ ભાષામાં એવું જ વિશિષ્ટ અવતરણ, ભાષાંતર કે આલેખન કરીને પોતાની કવિત્વશક્તિનાં ખીલેલાં પુષ્પોથી માતૃભાષાસ્વરૂપ સરસ્વતીમાતાની ચરણપૂજા કરી છે.

હેમરનકૃત ચૌપદ

અદ્વૈયાં આવા જ એક યતિજ દ્વારા પ્રાચીન રાજસ્થાની ભાષામાં, અથવા જેને અમારા કેટલાક વિદ્વાન મિત્રો મારુ-ગૂર્જર તરીકે ઓળખાવવાનું પસંદ કરે છે તે ભાષામાં, રચવામાં આવેલી ભારતના ઇતિહાસની ખૂબ કટુણુ છતાં અત્યંત ગૌરવશાળી કથારૂપ વીરગાથાનો ઇંકક પરિચય આપવામાં આવે છે.

આ કથાકાવ્યનું નામ “ગોરા-આદલ-પદમની-કથા-ચૌપદ” —અપરનામ “ગોરા-આદલ-ચરિત્ર” છે. એના કર્તા યતિ હેમરન નામે કવિ છે. આ કાવ્યમાં ચિત્રોગની જગપ્રસિદ્ધ પદ્મિનીની આખી કથા વર્ણવવામાં આવી છે.

પદ્મિનીની કથાની લોકપ્રિયતાનાં કારણ

ચિત્રોગની રાણી પદ્મિની કે પદ્માવતી ભારતીય લોકમાનસમાં એક વિશિષ્ટ વીરંગના કે સતી નારી રૂપે સનાતન સ્થાન પામી ચૂકી છે એ રામાયણની સતી સીતા અને મહાભારતની દ્રૌપદીના સંયુક્ત અવતારરૂપ આર્યનારીના અદ્ભુત પ્રતીક સમાન હતી. તેથી ભારતની જુદી જુદી લોક-ભાષાઓમાં આ વિષયને લગતું વિપુલ સાહિત્ય રચાયું છે. કથા, વાર્તા, નાટક, નવલકથા તેમ જ કવિતારૂપે એની હૃદયંગમ કથા ભારતના ખૂણે ખૂણે પહોંચી ગઈ છે.

પદ્મિનીની કથા ખૂબ લોકપ્રિય થઈ તેનાં કારણો અનેક છે : એક તો એ ખૂબ રૂપવતી અને ગુણવતી શ્રેષ્ઠ નારી હતી. ભારતમાં પ્રાચીન સમયથી જેનું વિશિષ્ટ ઐતિહાસિક અને ભૌગોલિક મહત્વ લેખાનું આવ્યું છે તે વિખ્યાત તેમ જ સમૃદ્ધિ અને સંસ્કૃતિથી પરિપૂર્ણ એવો ચિત્રોગદુર્ગ એની રાજધાની હતો. ભારતના પ્રાચીનમાં પ્રાચીન રાજવંશોમાંના એક ખૂબ ગૌરવશાળી ગૃહિણી રાજવંશની એ રાજરાણી હતી. ભારતના ઇતિહાસમાં પ્રલયકાળ સમા દિલ્લીના દુષ્ટ મેઘઝ મુસલમાન સુલતાન અલાઉદ્દીનની દૂર કુદૃષ્ટિ એના ઉપર પડી હતી. એ વિષયલોચુપ, મદાંધ, ધર્મે-ધ્વંસક, ખૂની, તુર્ક મુસલમાન ભારતની હિંદુ જાતિની એ સર્વશ્રેષ્ઠ નારીનું સતીત્વ નષ્ટ કરીને એને પોતાની ગુલામ-બાદી

ખનાવવા ચાહતો હતો; અને એમ કરીને એ હિંદુ જાતિના ધાર્મિક અને સાર્વક્રીક હૃદયનું ખૂન કરીને એને પોતાના કષ્ટનાનમાં દફનાવવા ચાહતો હતો. અઘાઉદીને માન્યું હશે કે ચિત્તોડ એ તો નાનુંસરખું રાજ્ય છે; એની હસ્તરી તાકાત કંઈ મોટી નથી; એ કિલ્લા ઉપર ચપટી વગાડતાં કમળે થઈ જશે, અને ભારતની એ શ્રેષ્ઠ નારીને સહેલાઈથી મારા અંત:પુરમાં હું દાખલ કરી શકાશ. પણ ચિત્તોડના મુઠ્ઠીભર વીરોએ એના આક્રમણનો દહતાપૂર્વક સામનો કર્યો. એને મહિનાઓ સુધી લાં પડાવ નાખીને પડ્યા રહેલું પડ્યું, અને પોતાના સૈકો યુનંદા સેનિકોનાં માથાં કપાવા દેવાં પડ્યાં. લડતાં લડતાં જ્યારે ચિત્તોડના બધા વીરો ખપી જવા આભ્યા ત્યારે પશ્ચિનીએ પોતાના વીરોને કેસરિયાં કરવાનું કહીને, એમના કપાળમાં અક્ષત-અંદનનાં તિલક કરીને, એમને વિદાય કર્યા; અને પોતે, પોતાના સમસ્ત નારીસમુદાયની સાથે, પશ્ચિની સરોવરમાં સ્નાન કરીને અને ભગવાન શંકરની ભક્તિપૂર્વક પૂજન-પ્રાર્થના કરીને, અંજળ ગીત ગાતી ગાતી ચિતા ઉપર બેસી ગઈ! જોતજોતામાં એની અને એની સાથેની બધી સતી નારીઓની સોનલવર્ણીં કાયા, ચિતાની સોનલવર્ણીં જ્વાળાઓમાં ભળી જઈને, રાખનો પુંજ બની ગઈ! જેમ કિલ્લામાં ભગલડતી ચિતાની જ્વાળાઓ શાંત થઈ ગઈ એમ કિલ્લાની નીચેની રણભૂમિમાં રણવીરોની રક્તધારા પણ વહેતી બધ થઈ ગઈ! કિલ્લાના દરવાજા ઉઘાડ પડ્યા હતા અને રાજમહેલો સૂતા થઈ ગયા હતા! જ્યારે અઘાઉદીન કિલ્લા ઉપર પહોંચ્યો ત્યારે એ પોતાના રાજકવિ અમીર ખુસરુ સામે જોઈને કોઈકે ‘દુદ દુદ’ ને માટે બૂમો પાડી રહ્યો હતો; પણ લાં ‘દુદ દુદ’ ક્યાં હતી? ફક્ત રાખના પુંજમાંથી રાખની ઝીણી રજ ભીડીભીડીને એની મોઝારી આંખોમાં પડી રહી હતી, જેથી એ, પોતાનું કાણું મોં છુપાવતો છુપાવતો અને પોતાની ધૂણુરપદ આંખોને યોળતો યોળતો, હતાસ થઈને ખાલી દાંથે દિલ્લી પાછો ફરી ગયો!

પશ્ચિનીની જીવનકથાનું આટલું જ સારજૂત વૃત્તાંત છે; પણ એ એટલું તો ઉદાત્ત અને ભાવોત્તેજક છે કે પ્રયેક હિંદુ સંતાન એને સાંભળીને રોમાંચિત થઈ જાય છે. આખાલજ્ઞ બધાં એક-પુરુષો આ કથાનું શ્રવણ કરીને સામ્રાજીભીનાં બની જાય છે. હિંદુ જાતિની હરિતને જ ખતમ કરી નાખે એવા પ્રલયકાળ સમા એ યુગમાં એક આદર્શ સન્નારી એવી થઈ, જેણે પોતાના સતીત્વ અને જાતીય ગૌરવની રક્ષા માટે પોતાના પ્રાણનું એવી રીતે બલિદાન આપી દીધું કે જેને લીધે હિંદુ જાતિના ગૌરવની દિવ્ય જ્યોતિ આજ સુધી પ્રકાશમાન રહી છે. આને લીધે પશ્ચિનીની કથા, એ મૂળ ઘટના બની ત્યારથી જ, માળવા, ગુજરાત વગેરે પ્રદેશોની જનતામાં ખૂબ લોકપ્રિય થઈ ગઈ હતી; અને આખાલજ્ઞ જનસમૂહમાં ખૂબ ભક્તિ, ઉલ્લાસ અને ગૌરવપૂર્વક કહેવા-સાંભળવામાં આવતી હતી—રાજસ્થાનથી દૂર છેક પૂર્વ ભારતમાં પણ.

પશ્ચિનીની કથાની આવી હૃદયસ્પર્શિતા, વિશિષ્ટતા અને લોકપ્રિયતાથી પ્રભાવિત થઈને જ નવયસી જેવા મુસલમાન કવિ પણ અવધી ભાષામાં આ કથાને ‘પદમાવત’ નામથી કવિતાબદ્ધ કરવા પ્રેરાયા હતા. નવયસીની આ કવિતા પણ, કથાની મુખ્ય નાવિકા પશ્ચિનીની જેમ, સારા પ્રમાણમાં લોકપ્રિય બની છે. આ કૃતિની રચના પ્રાચીન હિન્દીની અવધી બોલીમાં થયેલ હોવાથી ઉત્તર ભારતમાં એનો પ્રચાર વિશેષ થયો છે.

ઐતિહાસિક સામગ્રીનો અભાવ; સાહિત્યિક સામગ્રીની પ્રાપ્તિ

કાળના પ્રભાવે જ્યારે મોટા-મોટા સમ્રાટોનાં જીવન સંબંધી પણ આપણને થોડીક પણ ઐતિહાસિક સામગ્રી મળી શકતી નથી, ત્યારે પશ્ચિની જેવી એક નાના સરખા રાજ્યના શક્તિહીન રાજાની રાણી

સંબંધી ઐતિહાસિક સામગ્રી પ્રાપ્ત થવાની આશા રાખવી બ્યથે છે. આમ છતાં પશ્ચિની એક મોટી બાબ્બશાળી રાણી છે કે જેના સંબંધી તથ્યાતથ્યમિશ્રિત, ઇતિહાસનો આધાર કરાવતી કેટલીક સાહિત્યિક રચનાઓ મળી આવે છે. કવિ હેમરત્નવિરચિત ‘ગોરા-આદલ-પદમની-કથા-ચૌપદી’ આવી રચનાઓમાંની એક રાજરચાની બાબાની વિશિષ્ટ કૃતિ છે.

કવિ જયસીકૃત ‘પદમાવત’

આમ તો, આગળ સૂચવ્યું તેમ, યુસલમાન સૂફી કવિ જયસીએ અવધી બાબામાં રાણી પશ્ચિનીની જીવનકથા સંભળાવતું ‘પદમાવત’ નામે સુંદર, પ્રૌઢ કાવ્ય રચ્યું છે. એ કાવ્ય હેમરત્નકૃત ‘ચૌપદ’ કરતાં આશરે અરધી સદી પહેલાં રચાયું છે. જયસીની આ કૃતિ હિંદી-બાબા-સાહિત્યમાં એક ખૂબ મહત્વની અને ઉત્કૃષ્ટ કોટિની રચના મનાય છે; અને એના ઉપર અનેક વિદ્વાનોએ બ્યાખ્યા, વિવેચન કે સમાલોચનારૂપે ગ્રંથ, નિબંધ કે પ્રબંધ લખ્યા છે. આ કૃતિમાં જયસીએ પશ્ચિનીના જીવનનું વર્ણન વિશુદ્ધ કથારૂપે નહિ પણ આલંકારિક બાબામાં મહાકાવ્યની ઢબે કર્યું છે. કવિ જયસી સૂફી વિચારસરણીનો અનુયાયી હતો. એનું ખ્યેય હિંદુ જનતામાં ખૂબ લોકપ્રિય અને શ્રદ્ધારૂપ અનેલી સતી પશ્ચિનીની આબાલગોપાલપ્રસિદ્ધ લોકકથાને સૂફી વિચારસરણી અને કદપનાના રંગે રંગિત કરીને એ કથાને વાંચવા-સાંભળવાવાળાઓને પોતાના સંપ્રદાયની વિચારસરણી તરફ આકર્ષિત કરવાનું હતું. જયસીના સંસ્કાર અને ભાવ ધરલામી સંસ્કૃતિથી રંગાયેલા હતા, અને એનો ઉછેર શરસી-અરબી બાબાના સાહિત્યની પરંપરામાં થયો હતો, તેથી એની કૃતિમાં એને અનુરૂપ બાવાભિવ્યક્તિ થવા પામી છે. આમ છતાં એ કવિ હિંદુ વિચારસરણી, બાવાભિવ્યક્તિ અને સાહિત્યશૈલીથી સુપરિચિત હતો, તેથી એની રચનામાં વિશેષ ભેદભાવ નજરે નથી પડતો; અને તેથી એની રચના હિંદુઓને માટે પણ એટલી જ સ્વીકાર્ય અને આદરપાત્ર બની શકે છે.

પ્રસ્તુત કૃતિનું ઐતિહાસિક મહત્વ

જયસીકૃત ‘પદમાવત’ જેમ ઉત્તર ભારતમાં વિશેષ પ્રચલિત બન્યું તેમ રાજરચાન, ગુજરાત, માળવા જેવા પશ્ચિમ ભારતના પ્રદેશોમાં કવિ હેમરત્નની પ્રસ્તુત રચના વિશેષ પ્રસિદ્ધ હતી. આ કવિ વિદ્વાન જૈન યતિ હતા. એમની બાબા સુપરિષ્કૃત રાજરચાની છે; પણ એની રચના મારવાડ, મેવાડ, માળવા અને ગુજરાતના પ્રદેશોમાં સમાનરૂપે ઉપયોગમાં લેવાતી શૈલીમાં થયેલી છે.

ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ આ કૃતિ વિશેષ મહત્વ ધરાવે છે. કવિએ પોતે જ આ કૃતિની પ્રશસ્તિમાં (A પ્રતિની પ્રશસ્તિની ૪થી બી કડીઓમાં) જણાવ્યું છે તે પ્રમાણે આ ચૌપદની રચના ઉદયપુર રાજ્ય અને એના રાજવંશ સાથે વિશેષ સંબંધ ધરાવતા, ઓસવાલ જાતિના, કાવડિયા ગોત્રના તારાચંદની માગણીથી કરવામાં આવી હતી. આ તારાચંદ ઇતિહાસપ્રસિદ્ધ દેશભક્ત વીર ભામાશાહનો નાનો ભાઈ થતો હતો; અને મહારાણ્યુ પ્રતાપનો વિશ્વાસુ રાજ્યાધિકારી હતો. સુપ્રસિદ્ધ હર્દદીધાટના યુદ્ધમાં ભામાશાહની સાથે તારાચંદ પણ એક અગ્રણી યોદ્ધો અને સૈન્યનો સંચાલક હતો. એણે ચિતોડના રાજવંશની રક્ષાને માટે અનેક પ્રકારે સેવાઓ આપી હતી; તેથી એના અંતરમાં ચિતોડની ગૌરવગાથાનું ગાન કરાવવાનો ઉલ્લાસ હોય એ સ્વાભાવિક છે. ન્યારે કવિ હેમરત્ન વિ. સં. ૧૬૪૫નું ચોમાસુ સાદડી નગરમાં રહ્યા તે વખતે તારાચંદ ત્યાં મોટા રાજ્યાધિકારીને પદે હતા. જૈન સમાજની પરંપરા પ્રમાણે તારાચંદ ધર્મયુગ્મઓને વંદન કરવા તેમ જ એમનો ઉપદેશ સાંભળવા, મથાસમય, જૈન ઉપાશ્રયમાં જતા રહેતા હતા. યતિ હેમરત્ન સારા કવિ હતા અને ધર્મોપદેશમાં તેઓ પોતાની રચનાઓને આધારે

પ્રવચન કરતા હતા. તારાચંદ એમની આવી કૃતિઓને સાંભળીને ખૂબ પ્રસન્ન થતો. એકવાર અવસર બેઠાંને એણે કવિ હેમરતનને વિનંતી કરી કે તેઓ ચિત્તોડના ઇતિહાસની પંચિનીની ગૌરવભરી કીર્તિકથાનું પોતાની હૃદયસ્પર્શી કાવ્યમય વાણીમાં ગાન કરે. તારાચંદની આ પ્રાર્થના ઉપરથી હેમરતને આ કાવ્યકૃતિ રચવાની શરૂઆત કરી, અને વિં. સં. ૧૬૪૫ના આવણ શુદ પાંચમના દિવસે એ પૂરી કરી. કવિના કહેવા મુજબ આની રચના વખતે મહારાણા પ્રતાપ હયાત હતા. *

આ ચૌપઈના રચનાકાલથી આશરે ૨૦-૨૧ વર્ષ પહેલાં અકબરે ચિત્તોડનો સર્વનાશ કર્યો હતો; અને એ દુઃખદ ઘટનાની બહુ ઘેરી અસર મેવાડની જનતાના ચિત્ત ઉપર થઈ હતી. ચિત્તોડના પતનથી ૧૧ વર્ષ પછી થયેલ હલ્દીયાટના યુદ્ધમાં તારાચંદ પણ એક શરવીર યોદ્ધા તરીકે હાજર હતો. મહારાણા પ્રતાપના એ સુરક્ષિત પક્ષી પ્રેક્ષના મારવાડ અને ગુજરાતના ધોરી માથે ઉપર આવેલું એ સાદ્દી નગર એક મહત્ત્વનું નાકું હતું. અરવલીનાં કુર્ચમ સ્થાનો અને ગાંધોનું એ પ્રવેશદ્વાર હતું. તેથી એના રક્ષણનો ભાર મહારાણા પ્રતાપે તારાચંદને સોંપ્યો હતો. એ તારાચંદના જ આગ્રહથી, એ સાદ્દી નગરમાં આ ચૌપઈની રચના થઈ હતી, તેથી આ રચનાનું આ ઐતિહાસિક મહત્ત્વ પણ છે.

કવિ હેમરતનની આ ચૌપઈ ખૂબ લોકપ્રિય થઈ હતી. ચિત્તોડની પંચિનીની કથામાં ઓરા અને બાદશાહની સ્વામિભાક્ષિતનું અનુપમ ઉદાહરણ આવે છે; એમણે અદ્ભુત રીતે ચિત્તોડના ગૌરવનું રક્ષણ કર્યું એનું વર્ણન આમાં છે. આ કાવ્યની રચના થઈ તે વખતે જ આની અનેક નકલો થઈ હતી, અને મારવાડ, મેવાડ, બાળવા, ગુજરાત વગેરે પ્રદેશોમાં એનો ખૂબ પ્રચાર થયો હતો.

લઘ્વોદયકૃત ‘ પંચિની-ચરિત્ર-ચઉપઈ ’

આ ચૌપઈના અનુકરણ રૂપે, પછીથી, બીજા કવિઓએ પણ આ કથાને પોતાની કવિતા-વાણીમાં ગૂંથી છે. એમાં લઘ્વોદય કવિએ રચેલી આવી જ એક ‘ પંચિની-ચરિત્ર-ચઉપઈ ’ નામે રચના છે, જે હેમરતનની રચના બાદ આશરે ૬૦-૬૨ વર્ષ પછી (વિં. સં. ૧૭૦૬-૭માં) રચાઈ છે. લઘ્વોદય પણ, કવિ હેમરતનની જેમ, વિદ્વાન જૈન યતિ હતા. તેઓ પણ લોકપ્રિય ધર્મકથાઓને પોતાની કવિતામાં ગૂંથીને ધર્મોપદેશ વખતે એના ઉપર પ્રવચન કરતા રહેતા હતા. તેઓ ખરતરગમ્હની પરંપરાના યતિ હતા. સંવત્ર ૧૭૦૬-૭માં તેઓ ઉદયપુરમાં ચોમાસુ રહ્યા હતા. એ વખતે એમના ગમ્હના આગેવાન, અસવાલ ભાતિના, કટારિયા ગોત્રના ભાગચંદ એમને પંચિનીની કથાને ચઉપઈમાં ઉતારવાનો અનુરોધ કર્યો. ભાગચંદનો મોટો ભાઈ હંમરાજ ઉદયપુરના મહારાણા જગતસિંહની માતા જંબૂવતીનો કારભારી હતો. ભાગચંદનો એક મોટો ભાઈ કુંગરસી નામે હતો; એને ધર્મકરણીમાં ખૂબ આસ્થા હતી. એમની પ્રેરણાથી

* સંવત સોલહ સઠ પચ્ચાસ, માવણ સુદિ પંચમી સુવિષાલ ।

પ્રહારી પીઠી વણું પરગડી, સળહ પુરી સોલહ સાદડી ॥ ૪ ॥

પૂષ્પી પરગઢ ચાલુ પ્રતાપ, પ્રતપ્ત દિન દિન અધિક પ્રતાપ ।

તસ મંત્રીસર સુહિનિર્ધાન, કાષ્ઠેકથા કુલતિલક નિર્ધાન ॥ ૫ ॥

સાંભિ ધરભિ કુદિ ભાણું સાહ, વચરી વંસ વિધુંસળુ રાહ ।

તસ હમુ ભાઈ તારાચંદ, ભવનિ ભાલુ અવતરિઉ ઇદ ॥ ૬ ॥

મૂલ જિમ અધિચલ પાલહ પરા, સનુ સહુ ઝીખા પાપરા ।

તસ આદેશ હલી સેલ ભાઈ, સભા સહિત પાંચી સુવસાઈ ॥ ૭ ॥

૨૬૨ : ઓ મહાવીર જૈન વિશાલચ ચુપચાપમહોત્સવ ગ્રન્થ

લખ્મીદયે ‘પશ્ચિની-ચરિત્ર-ચઉપધ’ નામે કાવ્યની રચના કરી. હેમરત્નની રચના સુખ્યદે દોહા અને ચૌપદી ઇંદમાં થયેલી છે, ત્યારે લખ્મીદયે પોતાની રચના જુદા જુદા દેશી રાગોની ગીતબદ્ધ શૈલીમાં કરી છે; પણ એની કથાનું સુખ્ય વર્ણન હેમરત્નની કૃતિને આધારે જ કરવામાં આવ્યું છે. આ ચઉપદ બીકાનેરના ‘સાદલ રાજરથાની રિસર્ય ઇન્સ્ટટપૂટ’ તરફથી તાજેતરમાં પ્રગટ થઈ છે. એની સાથે કોઇ પ્રાચીન કવિ મલ્લે રચેલ ‘ગોરા-આદલ-કવિત’ તથા જટમલ્લ નાદરે રચેલ ‘પશ્ચિની-ચરિત્ર’ અથવા ‘ગોરા-આદલ-કથા’ નામની કૃતિ પણ પ્રગટ કરી દેવામાં આવી છે.

હેમરત્નની રચનાના મૂળ મુદ્દા

હેમરત્નની ચૌપદીના મૂળ મુદ્દા આ પ્રમાણે છે : (૧) ચિત્રકૂટ નામે સુપ્રસિદ્ધ અને સુસમૃદ્ધ દુર્ગનો રાજા ગિદિલોત વંશનો રત્નસેન છે. (૨) એની પટરાણી પ્રભાવતી નામે છે, જે રૂપેન્દ્રે રંભા જેવી અને શીલવતી સતી નારી છે. (૩) એ ખૂબ પતિપરાયણ અને હેતાળ છે. (૪) એક દિવસ રાજાએ જમતાં જમતાં રાણીની રસોઈની આવડનમાં કંઈક ખામી બતાવી, તો રાણીએ હસતાં હસતા મહેલું માર્યું કે મારી રસોઈ તમને ન ગમતી હોય તો પદમણીને પરણી લાવો ! (૫) રાજા એ મહેલુને સાચું કરી બતાવવા પદમણી નારીની શોધમાં નીકળી પડ્યો. (૬) ફરતાં ફરતાં સિદ્ધ દેશમાં પશ્ચિની રાજકુમારી હોવાનું એના જાણવામાં આવ્યું. (૭) એ ખૂબ જ હેમત ઉક્ષવીને સિદ્ધ દેશમાં પહોંચ્યો અને પોતાની દૌશિયારીથી પશ્ચિનીને પરણી લાવ્યો. (૮) રાધવચેતન નામે એક બ્રાહ્મણ રાજાના દરબારમાં હતો; એ પોતાની વિદ્યાથી રાજાને પ્રસન્ન કરતો હતો. (૯) પણ, કોઈક અનુચિત ઘટનાને લીધે, રાજાને એ બ્રાહ્મણના ચારિત્ર ઉપર સ્નેહ જાય છે, અને તેથી રાજા એનું અપમાન કરીને એને ત્યાંથી કાઢી મૂકે છે. (૧૦) બ્રાહ્મણ ગુસ્સે થઈને રાજા ઉપર દ્રેષ ધારણ કરીને, વેર લેવાની છુદ્દિથી, દિલ્લીના આદલાહ અલાઉદ્દીનના દરબારમાં પહોંચી જાય છે. (૧૧) ત્યાં પણ એ પોતાની તાંત્રિક વિદ્યાથી આદલાહને ખુશ કરે છે, અને આદલાહની કામવાસના ઉત્તેજિત થાય એ રીતે ચિત્તોડના રાજાની રાણી પશ્ચિનીના અનુપમ સૌંદર્યનું વર્ણન કરે છે. (૧૨) લંપટ આદલાહ પશ્ચિનીને મેળવવા માટે મોટા ભરૂંદર સાથે ચિત્તોડ ઉપર ચઢાઈ કરે છે. (૧૩) ધણી પ્રમત્ત, સંઘર્ષ અને બળનો ઉપયોગ કરવા છતાં જ્યારે એ ચિત્તોડનો કિલ્લો નથી જીતી શકે ત્યારે એ જળ-કપટ રચીને, રાજાને ભ્રમમાં નાખીને, કિલ્લો જીતવાને બદલે રાજાનો મહેમાન બને છે. (૧૪) રાજા એક ક્ષત્રિયને જાનું એ રીતે એનું આતિથ્ય કરે છે, પણ એ વિશ્વાસઘાતી સુલતાન કિલ્લાથી બાંદરની વખતે રાજાને કેદ કરીને પોતાની હાવણીમાં લઈ જાય છે. (૧૫) આદલાહ રાજાને ખૂબ દુઃખ આપે છે; અને એ જોઈ-સાંભળીને બધા ચિત્તોડનિવાસીઓ ભારે મુસીબતમાં. મૂંઝવણમાં પડી જાય છે અને રાજાને કેવી રીતે છોડાવી શકાય એનો ઉપાય વિચારવા લાગે છે. (૧૬) એ વખતે અલાઉદ્દીન પોતાના દૂતને કિલ્લામાં મોકલીને કહેવરાવે છે કે જો અને રાણી પશ્ચિનીને સોંપી દેવામાં આવશે તો હું રાજાને જોડી મૂકીશ અને ચિત્તોડનો ઘેરો ઉક્ષવીને ચાલતો ચઢીશ. (૧૭) રાજાની પટરાણીનો પુત્ર વીરબાણ, જે પોતાની ઓરમાન માતા પશ્ચિની તરફ દ્રેષભાવ ધરાવતો હતો, એ પોતાના સરદારોને કહે છે કે ‘જો ચિત્તોડની અને રાજાની રક્ષા કરવી હોય તો પશ્ચિનીને સુલતાનને સોંપી દીધા સિવાય બીજો કોઈ ઉપાય નથી.’ (૧૮) પશ્ચિનીને કાને જ્યારે આ વાત જાય છે ત્યારે એ મહુ ખિન્ન થાય છે. એક બાજુ ચિત્તોડની અને પોતાના પતિની રક્ષાનો સવાલ છે, અને બીજી બાજુ પોતાના સતીત્વ અને કુળધર્મની અર્પાદાની રક્ષાનો પ્રશ્ન છે. એને પોતાના જીવનની રક્ષાની તો કશી જ ચિંતા નથી. એ વિચારે છે : ‘હું તો બળભાગમાં મારા પ્રાણનો ભાગ કરીને મારા સતીત્વની રક્ષા કરી ચકું છું : જીવંતજીવ તો હું ક્યારેય એ દુષ્ટ સુલતાનના હાથમાં નહીં પડું; પરંતુ મારા પ્રાણ આપવા છતાં શું મારા સ્વામી બચી

શકશે અને ચિતોડનો સર્વનાશ થતો અટકી જશે ખરો ?' (૧૬) આ અંગે કેટલોક વિચાર કરીને પશ્ચિની પોતાના વિશ્વાસપાત્ર રાજપૂત ચોદા ગોરા રાવતને ઘેર પહોંચે છે. ગોરા મોટો વીર અને પરાક્રમી રાજપૂત છે, પણ કોઈ કારણસર એ રાજ રતનસેનથી અસંતુષ્ટ બનીને રાજદરબારથી અલિપ્ત રહે છે. રાજમાતા પશ્ચિનીની વાત સાંભળીને એ ખૂબ ચિંતામાં પડી જાય છે; અને આ આદતનો સામનો કેવી રીતે થઈ શકે એનો ઉપાય વિચારે છે. એનો એક ભત્રીજો બાદશ યુવાન, ઘણો શુદ્ધિશાળી અને ભારે શરવીર છે. ગોરા એની સાથે વિચાર કરે છે. કાકો-ભત્રીજો બંને એક અદ્ભુત પ્રપંચ દ્વારા રાજને છોડાવી લાવવાની યોજના ધડે છે. રાણી પશ્ચિની એ સાંભળીને રાજ થાય છે. (૨૦) પછી એ બંને ચોદાઓ રાજદરબારીઓને મળીને એમને પોતાની યોજના સમજાવે છે. બધા એમની સાથે સહમત થાય છે; અને એ પ્રમાણે બધી તૈયારી કરીને, પશ્ચિનીને બદલે પાલખીમાં ગોરા રાવતને છુપાવીને, એને યોગ્ય ખૂબ શોભા સાથે સેંકડો પાલખીઓનો રસાલો લઈને તેઓ અલહાબાદની ઊવણીમાં પહોંચે છે. બાદશાહ આ છળથી સાવ આરામ છે, અને ભારે આતુરતાથી પશ્ચિનીનું સ્વાગત કરવાની ધડીની રાહ જોઈ રહ્યો છે. (૨૧) બાદશ યુગચાપ રાજને ગોરાની પાલખીમાં બેસારી દે છે, અને એને કિલ્લા તરફ રવાના કરી દે છે. એટલામાં વાતનો બેઠા ખૂલી જાય છે અને સુલતાનની ઊવણીમાં દોડપામ મચી જાય છે. 'દુગો ! દુગો !' ની બૂમો સાથે ત્યાં મારામારી અને કાપાકાપી શરૂ થઈ જાય છે. પાલખીઓમાં છુપાયેલા સૈનિકો વીર ગોરાની આગેવાની નીચે અદ્ભુત વીરતા મળવાને સેંકડો દુરમન-સૈનિકોનો સંહાર કરી નાખે છે. ગોરા વીર શૌર્ય દાખવીને ત્યાં વીરગતિને પામે છે. (૨૨) પોતાની સેનાનો ભારે સહાર થઈ જવાને લીધે સુલતાન હતાશ થઈને દિલ્લી પાછો ફરી જાય છે. આ રીતે અદ્ભુત પરાક્રમ અને શુદ્ધિબળથી રાજ રતનસેન અને રાણી પશ્ચિનીની રક્ષા કરવાને કારણે બાદશ વીરનો સર્વજ જયજયકાર થાય છે.

હેમરતનના આ મુદ્દાઓમાં અસંભવનીય ઘટનાનો થોડો પણ આભાસ નથી; બધી ઘટનાઓ ક્રમમુદ્ધ અને બહુ જ સ્વાભાવિક રીતે વર્ણવી છે. કેકેકાણે હેમરતને કથાના આધારરૂત કેટલાંય પ્રાચીન કવિન વગેરે આપ્યાં છે, જે નિઃશંકપણે પૂર્વવર્તી કવિઓની રચનાઓમાંથી લેવામાં આપ્યાં છે.

એક અસંગત વાત અને તેનો ખુલાસો

હેમરતનની કથામાં જે વાત અસંગત જેવી લાગે છે તે પશ્ચિનીને સિંહલ દેશની રાજકન્યા કહી છે એ છે. સિંહલની અત્યંત રૂપવતી રાજકન્યાઓની કથાઓને લીધે કથાકારોએ સિંહલને પશ્ચિનીનું પિયર માની લઈને એનો એ રીતે પ્રચાર કર્યો હોય એ બનવાજોગ છે. રાજસ્થાનના મહાન ઇતિહાસકાર ૨૫૦ ગૌરીશંકર ઓઝાજીએ આ અંગે એવી કલ્પના કરી છે કે રાજ રતનસેન સિંહલ જટલ સુદૂરના પ્રદેશમાં જન્મને પશ્ચિનીને પરણી લાવ્યો હોય એ કોઈ રીતે સંભવિત નથી. સંભવ છે કે પશ્ચિની મેવાડના સિંગોલી જેવા સ્થાનની રાજકન્યા હોય અને ભાટો વગેરેએ શબ્દસામ્યને લીધે એનું 'સિંહલ' બનાવી દીધું હોય જો કે મારી પાસે કોઈ આધાર નથી, છતાં મારી કલ્પના છે કે પશ્ચિની સિંહલ દેશની નહિ પણ સિંધલ અર્થાત્ પ્રસિદ્ધ સિંધ પ્રદેશના કોઈ રાજપૂતની કન્યા હશે. સિંધલની સ્ત્રીઓના રૂપલાવણ્યનું વર્ણન રાજસ્થાનના પાછળના કવિઓએ ખૂબ કર્યું છે, અને સિંધલની રૂપવતી સ્ત્રીઓને રાજસ્થાનની સ્ત્રીઓના સૌંદર્યના પ્રતીક તરીકે વર્ણવવામાં આવી છે. કર્નેલ ટોડે સિંહલના રાજ અને પશ્ચિનીના પિતાનું નામ હમીરસિંહ લખ્યું છે, અને એને ચૌહાણ વંશનો કહ્યો છે. સિંહલ અર્થાત્ લંકામાં ચૌહાણ રાજનું હોવું સર્વથા અસંભવ છે. હમીરસિંહ નામ પણ શુદ્ધ રાજસ્થાની છે. તેથી કર્નેલ ટોડાના આ ઉદ્દેશમાં કંઈ પણ તથ્ય હોય તો તે 'સિંહલ'ને સ્થાને 'સિંધલ' માની લેવાથી સાર્થક થઈ શકે છે, અને પશ્ચિનીની શરૂઆતની આખી કથા સંભવિત અને સંગત બની શકે છે.

જયસી અને હેમરતનની રચનાઓમાં તફાવત

જયસી પદ્યનીના વાસ્તવિક આત્માને પિછાનતો ન હતો. એને એના લોકવિશ્રુત ઇતિહાસનું પણ વિશેષ જ્ઞાન ન હતું; એ ચિત્તોડના રાજ રતનસેનને ચૌહાણ માને છે. જયસી કેવળ કાવ્યની દૃષ્ટિએ આ કથાનું આલેખન કરે છે. એના ભાવોમાં આત્મીયતાનો આભાસ નથી. એ વાંચતાં કવિતાનો આસ્વાદ તો મળે છે, પરંતુ કથામાં આવતાં પાત્રોના આલેખનમાં કોઈ પોતાપણાનું સંવેદન થતું નથી. એનાં વર્ણનો ખૂબ લાંબાં-લાંબાં અને ઉપમા વગેરે અલંકારોથી ભરેલાં છે. જાણે કવિ આ કથા નિમિત્તે પોતાની કાવ્ય-શક્તિને દેખાડવા માગતો હોય એવો જ આભાસ આ રચના વાંચતાં થાય છે. જયસીએ કેટલાંક વર્ણનો તો એવો મુસલમાની દોળ ચાપીને લખ્યાં છે કે જે સંસ્કારી, ધર્મનિષ્ઠ હિંદુને સાંભળવાં કે વાંચવાં ન મળે. હેમરતનની રચના સહજ, અકૃત્રિમ, હૃદયંગમ અને ભાવોદ્બોધક છે. પદ્યની, રાજ રતનસેન, ગોરા-ખાદલ, રાધવચેતન અને અલ્લાઉદ્દીન વગેરે બધાં પાત્રોનું આલેખન, તે તે વ્યક્તિના સ્વભાવને અનુરૂપ, સાવ આડંબર વગરનું થયું છે. આમાં કોઈ જાતની કૃત્રિમતાનો આભાસ સુધ્ધાં નથી થતો. જાણે એમ લાગે છે કે હેમરતન પોતાની આંખે દેખેલી ઘટનાઓનું જગજ્ઞ વર્ણન કરી રહ્યા છે. આ વર્ણન સાથે જાણે એનો આત્મીય સંબંધ અભિવ્યક્ત થાય છે. હેમરતનની કૃતિમાં ભારતની એક શ્રેષ્ઠ સતી નારીના અખંડ શીલવ્રતનું, સાચા સ્વામિશક્ત રાજપૂત યોદ્ધાના સ્વધર્મ કાળે સમર્પિત થઈ જવાના ઉદ્ધત જીવનવ્રતનું શ્રદ્ધાભર્યું આલેખન જોવા મળે છે. હેમરતનની આ રચના આપણું એક રાષ્ટ્રીય ગીત છે. હેમરતને જે રીતે પદ્યનીની કથા વર્ણવી છે, લગભગ એ જ પ્રકારે એના સમકાલીન મુસલમાન ઇતિહાસલેખકોએ પણ એ ઘટનાનું વર્ણન કર્યું છે.

ઘટનાની ઐતિહાસિકતા : ડૉઠ કાનૂનગોના મતનું નિરાકરણ

પણ, જયસીની અસંખ્ય અને અપ્રાસંગિક વાનોથી ભરેલી પદ્યનીની કથા પ્રકાશમાં આવતાં, અનેક વાચકોને એની યથાર્થતા ઉપર શંકા થવા લાગી, અને અનેક ઐતિહાસિક જિજ્ઞાસુઓ અને વિદ્વાનોએ એ સંબંધી જોડાપોદ શરૂ કર્યો. ભારતના પ્રાચીન ઇતિહાસને શંકાની દૃષ્ટિએ જોનારાઓને પથાવતી-પદ્યનીની કથાનો, જયસીના સમયથી પહેલાંના સમયનો, કોઈ વિશ્વાસપાત્ર સ્રોત ન દેખાયો. તેથી તેઓ એવા અભિપ્રાય ઉપર આવ્યા કે—પદ્યનીની આ કથા એ કેવળ જયસીની કલ્પના જ છે; એમાં કોઈ ઐતિહાસિક તથ્ય છે નહિ. અલ્લાઉદ્દીને ચિત્તોડ ઉપર આક્રમણ કરીને એના ઉપર ઇસલામનો ઝંડો ફરકાવ્યો, એનો ઉલ્લેખ અલ્લાઉદ્દીનના પોતાના દરબારી લેખકોએ કર્યો છે; અને એમનામાં સૌથી મુખ્ય પ્રસિદ્ધ લેખક અમીર ખુસરુ છે. અમીર ખુસરુ પોતે ચિત્તોડના આક્રમણ વખતે અલ્લાઉદ્દીનની સાથે હતો. એણે એ લાઠીનું વર્ણન કરતાં ચિત્તોડના રાજ રતનસેન અને રાણી પદમાવતી કે પદ્યનીનો જરાસરખો પણ નિર્દેશ કર્યો નથી. પછી અકબરના સમયમાં થયેલા મુસલમાન ઇતિહાસલેખકાં, જેમાં ફરિશ્તા અને અબુલફઝલ વગેરેનો સમાવેશ થાય છે, એમણે પદ્યનીની ઘટનાનું વર્ણન કર્યું છે; પરંતુ તેઓ જયસી પછી થયા છે, એટલે એમની કથાનો મુખ્ય આધાર જયસીનું વદમાવલ જ છે. એને જ આધારે પછીના હિંદુ કવિઓએ પણ પદ્યનીની કથાને પ્રચલિત કરી વગેરે વગેરે—આ મતના મુખ્ય પ્રચારક છે સુપ્રસિદ્ધ ઇતિહાસવેત્તા બંગાળના વિદ્વાન ડૉઠ કાલિકાચંદ્રન કાનૂનગો.

ડૉઠ કાનૂનગોએ પોતાની માન્યતાના સમર્થનમાં કેટલાક તર્ક આપ્યા છે. એક તો એ કે અલ્લાઉદ્દીનના સમકાલીન ઇતિહાસલેખકોએ પદ્યનીનો કશો નિર્દેશ કર્યો નથી. બીજું, જયસીની પહેલાં પદ્યની સંબંધી કોઈ રચના મળતી નથી. ત્રીજું, પછીથી થયેલા ભાટચારણોએ પદ્યનીને લગતી જે કથા કહી છે એમાં પરસ્પરમાં વિસંવાદ અને કાળક્રમનો અસંખ્ય ઉલ્લેખ છે.

ડોં કાનુનો જેવા વિચારકોનું ખંડન કરનારાઓમાં રાજસ્થાનના જાણીતા ઇતિહાસજ્ઞ ડોં દશરથ શર્મા મુખ્ય છે. એમણે કેટલાંક વિશિષ્ટ ઐતિહાસિક પ્રમાણોને આધારે પંચિનીની કથાને ઇતિહાસસિદ્ધ સાબિત કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. બિકાનેરથી પ્રગટ થયેલ, અગાઉ સૂચિત, લખ્ખોદય કવિની ‘પંચિની-ચઉપદ’ની શરૂઆતમાં ‘રાની પંચિની—એક વિવેચન’ શીર્ષક ડોં શર્માજીનો દૂકો છતાં સારભૂત લેખ હપાયો છે. એમાં ડોં શર્માજીએ ડોં કાનુનોના તર્કોનો જવાબ આપતાં કહ્યું છે કે અલ્લાઉદ્દીનના સમકાલીન લેખકોએ પંચિની સંબંધી ચર્ચા નથી કરી એ હકીકતને કોઈ પ્રબળ પ્રમાણરૂપ ન લેખી શકાય; એ લેખકોએ તો એવી અનેક બાજતોનો ઉલ્લેખ નથી કર્યો કે જે અન્ય પ્રમાણોથી જાણી શકાય છે. જયસીની પહેલાં પંચિનીના અસ્તિત્વનો સ્વચ્છ કોઈ ઐતિહાસિક ઉલ્લેખ નથી મળતો, એવો ડોં કાનુનોનો બીજો તર્ક પણ બરાબર નથી. જયસી પહેલાં (સં. ૧૫૮૩માં) રચાયેલી છિત્તાઈ વાર્તા’માં રતનસેન, પંચિની, ગોરા-ગાદલ અને ચિતોડની ધટનાનો રૂપક ઉલ્લેખ મળે છે. કોઈ અગ્રાત કવિ, ભાટ કે ચારણે રચેલાં ગોરા-ગાદલના ચરિત્રને લગતાં કવિત મળી આવ્યાં છે, જે લાપાની દૃષ્ટિએ જયસી પહેલાંનાં માલુમ પડે છે. રાજ રતનસિંહનો સં. ૧૩૫૬નો રૂપક શિલાલેખ * ચિતોડમાંથી મળી આવ્યો છે; એને આધારે એ વખતે એ ભાંનો રાજ હતો એ નિશ્ચિત થાય છે. આ તર્કોને આધારે ડોં શર્માજીએ એમ પુરવાર કર્યું છે કે જયસીના ‘વદમાવત’ની પહેલાં જ પંચિનીની કથા અને અલ્લાઉદ્દીનની લંપટતા સારી રીતે જાણીની થઈ ચૂકી હતી.

હેમરતને જયસીના ‘વદમાવત’ સંબંધી કરી જાણકારી નહિ હતી. એમણે તો રાજસ્થાનમાં પરાપૂર્વથી લોકવિખ્યાન બનેલાં કથાબીજોને આધારે પોતાની સ્વતંત્ર કૃતિ રચી છે. એ રૂપક કહે છે કે ‘શુણિત તિલુ માખ્યક સંભેષિ’ (A પ્રતિની પ્રશસ્તિ, કડી ૧૦) અર્થાત મેં જેવો સંબંધ સાંભળ્યો તેવો કહ્યો છે. વળી, કવિ પોતાની રચનાના પ્રારંભમાં જ કહે છે કે ‘કેઢવલ્લું સઘી કથા, કૌણિ ન આવહ કાહ’ (ત્રીજી કડી) એટલે કે હું સાચી કથા રચીશ અને એમાં કોઈ ખોટ અર્થાત અસત્ય નહિ આવવા દઉં. આ રીતે હેમરતની કથા અને એનાં મુખ્ય પાત્રો બિલકુલ ઐતિહાસિક હતાં, એમાં શંકા નથી.

પંચિનીની આ કથા સુખાંત કેમ ?

આમ છતાં એક વાતનું આશ્ચર્ય થયા વગર નથી રહેતું કે હેમરતન વગેરે રાજસ્થાનના કવિઓએ પંચિનીના જીવનની અંતિમ ધટના (પોતાના પતિની પાછળ સતી થવા) અંગે કેમ કશું નથી લખ્યું ? આ રાજસ્થાની કવિઓ પંચિનીની કથાને સુખાંત રૂપમાં જ પૂરી કરે છે; અને એ કથાનો જેવો કરુણ અંત જયસીએ વર્ણવ્યો છે, એ અંગે સર્વથા ગૌન સેવે છે, એમ કેમ બન્યું હશે ?

પંચિની સંબંધી બધી કથાઓમાં સૌથી વધારે સગત અને આધારભૂત રચના કવિ હેમરતની પ્રસ્તુત કૃતિ જણાય છે. સંભવ છે, પંચિનીના કરુણ અંત અંગે એને કોઈ વિશ્વાસપાત્ર આધાર જાણ્યો નહિ અત્યો હોય, તેથી એણે એનું કોઈ સૂચન નહિ કર્યું હોય અને રાજ રતનસેનની શ્રુતિની સાથે જ આ કથાને સુખાંત રૂપમાં પૂરી કરી દીધી હોય.

વીરગાથાની કેટલીક પ્રસાદી

સામાન્ય જનસમુદાયમાં રાષ્ટ્રભાવના કે રાષ્ટ્રીય ચેતનાનો સંચાર કરે એવી અદ્ભુત આ વીરગાથા દસ ખંડમાં વિભક્ત છે. ગ્રંથની પ્રશસ્તિની કડીઓ, અને વચ્ચે વચ્ચે, આલખાં તારલિયાની જેમ, સોબી

૧૬૬ : સદી મહાવીર જેન વિદ્યાલય મુવલ્લમહોસલ મન્થ

ઊઠતાં કવિતોને બાદ કરતાં ચૌપદીઓ અને દુહાઓની કડીઓની સંખ્યા ૬૨૦ છે. પોતાના રાષ્ટ્રના ઔરવની કે પોતાની અરિમતાની રક્ષા માટે સર્વસ્વ ન્યોછાવર કરવાની પ્રેરણા આપતા આ વીરકાવ્યનું મૂલ્ય ચિરંતન છે. કવિવર હેમચન્દ્રની આવી પ્રેરક અને બળકટ બાનીમાંથી થોડીક કાવ્યપ્રસાદી અહીં નીચે રજૂ કરવામાં આવે છે :

ખંડ પહેલો

કથાના મુખ્ય વીરોનો નિર્દેશ કરતાં કવિ શરૂઆતના દુહામાં કહે છે :

સામિ-ધરમ જિલ્લિ સામિયઈ, વીર રસ સચિસેષ ।
સુહર્દો મહિ સીમા ભહી, રાખી ખિતવત રેખ ॥ ૧ ॥
બોર રાવત અતિ મુળી, વાદલ અતિ બલવંત ।
બોલિસુ વાત બિહું તણી, કુચ્છિયો સમભા સંત ॥ ૩ ॥

ચિત્રકૂટ (ચિત્તોડ)નું વર્ણન કરી કવિ રાજા રતનસેનનો પરિચય આપે છે :

તિલ્લિ અકિ રાજ કરંધ મહિભોત, રતનસેન રાભ જજ-એત ।
મળલ પરાકમ પૂર મતાપ, પેસી ન સકંધ જસુ ઘટિ પાપ ॥ ૧૮ ॥
અવનિ વળી લમ અવિચલ આણુ, બાલિ તપઈ જસુ બારંધ બાંણુ ।
વેરી કંઠ તણુઈ કુદાસ, રખ-રસીઈ નઈ અતિ રંઠાલ ॥ ૧૯ ॥

પંચિની નાગીનું સામાન્ય વર્ણન :

ભમર ધણા શુંભરવ કરંઈ, પદમિલ્લ-પરિમલ બોલા ફિરંઈ ।
પદમિલ્લ તણુઈ પદંતર ઝિલ, બૂલા ભમર ન ઇવંઈ દેલ ॥ ૮૭ ॥

ખંડ બીજો

પંચિણીનું દુહામાં વિશેષ વર્ણન :

વાદલ મહિ જિમ વીજલી, ચંચલ અતિ અમકંતિ ।
મહલ માહિ તિમ તં તણુઈ, અલલલ તણુ અલકંતિ ॥ ૧૧૪ ॥
પાન પ્રહીરવધ પદમિલ્લ, અલિ તંબોલ નિહંતિ ।
નિરમલ તનિ તંબોલ ને, દેલ અલિલ દીસંતિ ॥ ૧૧૫ ॥
હંસ-અમિલ્લ હેજઈ હસઈ, વદન-કમલ વિલસંતિ ।
દંતકુસી દીસલ જિસી, ભલ્લિ કિ હીરા હુંતિ ॥ ૧૧૬ ॥

વ્યાસ રાધવચેતન; રાજનો કોપ; વ્યાસની વિચારણા :

તિલ્લિ ઝુરિ રાધવચેતન ંયાસ, વિદ્યાસું અધિકઈ અબયાસ ।
રાભ તિલ્લિ રીઝવીઈ ધણું, યુલત ધણું વધ ંયાસોં તણું ॥ ૧૨૩ ॥
એક દિવસિ પદમિલ્લ નઇ પાસિ, રાભ બેઠઈ કરંધ વિલાસ ।
નેહ નિતંબની સુંબનિ કરંધ, રાભ આલિંચન આચરણ ॥ ૧૨૪ ॥
તિલ્લિ મરત-વઈ રાધવ ંયાસ, યુલતઈ પદમિલ્લ તણુધ અપાસ ।
તં દેખી રાભ યુલસીઈ, રાધવ ઊપરિ કોપ જ ઝીઈ ॥ ૧૨૬ ॥

જેન કવિ મેડી હેમરનવિરચિત વીરમાથા : ઓરો-આદલ-પદમની-કથા-ઓપઈ : ૨૯૭

વથતા વ્યાસ ન તેવથા માલિ, મૌન યુદ્ધતથી યુદ્ધથા કાલિ ।
 ધનિ યુગ દીડી એ પદમિજી, અર્પિત હરણું હું એ તજી ॥ ૧૩૪ ॥
 વ્યાસ યુજી ઇમ મનિ ભીદનઈ, કલ્પ વેશાસ કરૂં સીદનઈ ।
 રાભ મિત કદો નવિ હોઈ, નવિ દીકૂઈ નવિ યુજીઈ કોઈ ॥ ૧૩૫ ॥

ખંડ ત્રીજો

રાધવની દિલ્લી તરફ રવાનગી; અલાઉદ્દીનની કૃપા; પ્રતિપોધની પ્રતિજ્ઞા :

ઇમ આલોચી રાધવ-વ્યાસ, ચિત્તકોટ નઈ ઝાંડિઈ વાસ ।
 માયુસ યુદ્ધરૂઈ જોઈ કરી, બદથી ઇનકે ગઈ નીસરી ॥ ૧૩૭ ॥
 દિલ્લીપતિ પતિસાહ પ્રચંદ, અવનિ કોઈ તસુ આજુ અખંદ ।
 અલાઉદ્દીન નવ ખંડે નામ, નૃપ સહુ તેહનઈ કરૂં સિલ્લોમ ॥ ૧૪૨ ॥
 મનિ યુદ્ધત વધીઈ ડર મોલિ, પૂછઈ તેડી નિત પતિસાહિ ।
 ઉજમતો ત્વઈ અવનોસ, પૂગી રાધવ તજી જગીસ ॥ ૧૪૬ ॥
 ઇક દિન આવિઈ એ અભિમૌન, “રતનસેન યુગ મઝીઈ મૌન ।
 વાહું વચર કિસી પરિ એક, સૌમિ-પરમ નઈ દીપઈ ઉક ॥ ૧૪૮ ॥
 તઈ હું જઈ પદમિજી અપહરું, ચિત્તકોટથી અજગઈ કરું ।
 પદમિજી નારિ અરી પદવડી, ભવિ પાતિસાહ કરું પદવડી ॥ ૧૪૯ ॥

ઓથા ખંડમાં પન્નિબીની શોધમાં અલાઉદ્દીનનો સિદ્ધલદ્વીપનો ફેરો ફોમટ મથાનું વર્ણન આવે છે.

ખંડ પાંચમો

અલાઉદ્દીન રાધવને પન્નિબી બીજો ક્યાં છે એ પૂછે છે; રાધવ ચરવણી કરે છે;

અલાઉદ્દીન ચિત્તોડ પર ચડાઈ કરે છે :

“સિદ્ધલદ્વીપ થએ પદમિજી, વજે કિહોં ઇપ કહિ યુગ ભજી ” ।
 વ્યાસ કહઈ— “સંભલિ યુજિતોંજી, ઇક વલિ પદમિજીનું આલિડોંજી ॥ ૨૩૫ ॥
 ધિહુ દિલ્લિ ચવિઈ ગદ ચીતોડ, જોગાયલ અલિ વિસમધ કાલિ ।
 રતનસેન રાભ રંદાલ, કલહ કરેર મહા કંપાલ ॥ ૨૩૬ ॥
 તસુ થરિ નારિ અઇપ પદમિજી, સેવનાચ સિદિ જિમ હુધ મજી ।
 જોઈ ન સકઇ કોઈ નક, તિજી કારજી યું ભાણું એક ॥ ૨૩૭ ॥
 સાહ કહઈ— “સંભલિ હો ભંભ, એવડઈ રોકેટ કીઈ આરંભ ।
 બીજી વાત સફૂ દિવ તિજઈ, ગદ ચીતોડ તજીઈ યું ગજઈ ॥ ૨૩૮ ॥
 કીમા-કીમા કીઈ પદમિજી, છવિતઈ પકડું ગદનઈ ધજી ” ।
 સળલ સેન જો આજિમ ચરિઈ, પર પૂછ વાસિચ પદહરિઈ ॥ ૨૩૯ ॥

ખંડ છઠો

રતનસેનનો સામનો; અલાઉદ્દીનની વિમાસયુ અને હેતરપીડીની યોગના :

રતનસેન વિજી રોસઈ ચરિઈ, રીડઈ આજિમ આવી પડિઈ ।
 યુભદ સેન સજી કીધી સફૂ, બલવંત બોલઈ બલસે ભફૂ ॥ ૨૪૦ ॥
 “સાહિ ભલઈ તું આવિઈ સલી, પિજી દિવ નાસિ મ ભજો વલી ।
 નામંતોં ઇપ નર નધ બોલ, હું કાવઈ હું ઇજી દિલિ કોલિ ” ॥ ૨૪૮ ॥

સાંઝ કમળ કુટિ સંભાષ, પિય નય સીપક કોઇ ઝંભ ।
 થયું અરાબા ઝુંબણ થીર, અસિપતિ ચીની હીચક હીર ॥ ૨૧૧ ॥
 આશિષસાહિ કરક આલોચ, કાસકર માહિ કુટિ સંભોચ ।
 બાસ કહ્યું—“ સંભાષિ સુભિતાંચ, કોટ ન લીજક કિમ હી ઝોંચ ॥ ૨૧૨ ॥
 ધાનક કોઈ ૩૨૮ ઇશ-એદ, મત પરમાસકે મરમ મએદ ।
 વાત કરાવકે કપટ ઇસી, સાહિ કુટિ હિચ વ્રમસું યુસી ॥ ૨૧૬ ॥
 પદમિચ્છિ હાથઈં છમચ્છ તણી, સુઝ મન મંતિ અછક અતિ થણી ।
 અવર ન કોઈ મામક સાહિ, અછપ સેનસું આપક માહિ ॥ ૨૦૧ ॥
 એક વાર દેખી પદમિચ્છી, સાહિ સિધાવક લીલી ભણી ” ।
 —એમ કહી મૂંઝયા પરમાન, રતનસેન પૂછયા દે મોન ॥ ૨ ॥
 “ કહક કિમ આભકે વ્રુમિં પરમાન ? ” તથ તે બોલક—“ સુચ્છિ રામન ।
 આશિષસાહિ કહક છક એમ,—“ આહો-માહિ કરકે હિચ પ્રેમ ” ॥ ૨૦૩ ॥

ખંડ સાતમો

અણાઉદીનનું આગમન; પશિનીનો પીરસવાનો ઇનકાર; દાસીઓને જોઈને બાદશાહનું અચરબ .

રાધવ બાસ કીકે મંચલુકે, રતનસેન વૃષ ઝાઝલ તલુકે ।
 વૃષ-મન કોઇ નહીં ઇશ-એદ યુરસાની મન અપિકકે એદ ॥ ૨૮૪ ॥
 રતનસેન સરલકે મન માહિ, મંચી તેલક ચેલકે સાહિ ।
 “ સાહિબ ! આજ પધારકે સાહિ ”, રતનસેન તેલકે મહમહી ॥ ૨૮૭ ॥
 રતનસેન હિચ નિજ કરિ થણી, ભયતિ કરાવક બોજન તણી ।
 પદમિચ્છિ નારિ મનઈં જઈ કહ્યું—આશિષમસું હિચ જિમ રસ રહ્યું ॥ ૩૦૧ ॥
 નિચ પરિ બોજન ભયતક કરકે, જિમ આશિષ મન હરવક અરકે ” ।
 પદમિચ્છિ નારિ કહ્યું—“ મી ! સચકે, નિજ કરિ ન કરિસું કું પ્રીસચુકે ॥ ૩૦૨ ॥
 ૫૨ રસ સરસ કરે રસવતી, પ્રીસેસી દાસી સુચવતી ।
 સિચ્છિમારકે સચકી ઇોકરી, ચોંતિ અછક જકે વ્રુમકે મન અરી ” ॥ ૩૦૩ ॥
 તિહોં આવી બેઠો પતિસાહ, મન મહિ આપક અપિક ઈછાહ ।
 પદમિચ્છિ પોહકે અપિક પદૂર, દાસી આવી દિઆરક વૂર ॥ ૩૦૮ ॥
 ઇક આવી બપસચ દે ભઈ, બીછ વાલ મંદાવક કાઇ ।
 મીછ આપિ પોવારક હાથ, બીધી દાલક ચમર સનાથ ॥ ૩૦૯ ॥
 દાસી આપઈં ઇમ જૂ જૂઈ, આશિષ મતિ મતિ વિદૂષક કુઈ ।
 “ પદમિચ્છિ આ કઇ, આ પદમિચ્છિ, સરિખી થી સઈં સહુ કામિચ્છી ॥ ૩૧૦ ॥
 બાસ કહ્યું—“ સંભાષિ સુઝ થણી ! એ સહુ દાસી પદમિચ્છિતણી ।
 વાર-વાર રમું ઝબકકે એમ ? પદમિચ્છિ ઇહોં પધારક કેમ ? ॥ ૩૧૧ ॥
 ઈંચકે દીસક એ આવાસ, ઇહોં છક પદમિચ્છિ તલુકે નિવાસ ।
 રતનસેન રાભ ઇહોં રહક, પદમિચ્છિ વિરલ જિચ્છ ઇક નયિ સહક ॥ ૩૧૬ ॥

સામેના મહેસના ગોખમાં પશિનીને જોઈને બાદશાહ થેલો બની જાય છે :

“ અહો અહા એ કહું પદમિચ્છિ ? રંભ કહું, કઇ કહું રુખમિચ્છી ?
 નામકઅરિ કઇ કા કિનરી ? ઇલાચી બોલ્લી અપહરી ? ” ॥ ૩૨૫ ॥

રતનસેન પાદસાહને વળાવવા જતાં દયાથી દેહ પકડાય છે :

“ કાપકાજ કહો હમ ભણી, દુખ મહિમોની કીધી થણી ।
સીખ દીઉ દિવ જીભા રહી ”, આલિખસાહ કહઇ મહમલી ॥ ૩૩૭ ॥
ભૂપ ભણુઈ—“ આધેરા ચલઈ, છમ ભરૂં છમ કુંઇ અતિ ભલઈ ” ।
જેમ કહી આપઈ સંચરિઈ, મદથી ભાહરિ નૃપ નીસરિઈ ॥ ૩૩૮ ॥
નૃપ અતિ કોઇ નહી વલવેષ, પુરસાઓ અતિ અધિકઈ ચેષ ।
બચાસ કહઇ—“ એ ભવસર અવધઈ, ઇમ મ કહેજયો ન કહઈ પહઇ ” ॥ ૩૩૯ ॥
હલકાચાં આલિખ અસવાર, માહો-માહિ મિદયા જુઝાર;
રતનસેન આદયઈ તતકાલ, વિલકી વાત કુંઈ વિસરાસ ॥ ૩૪૦ ॥

ખંડ આઠમો

પ્રધાન દ્વારા અલાઉદ્દીનનો પંચિનીને સોંપીને રામને ઓગવવાનો સંદેશો આવે છે :

“ હમરું નારિ દિયઈ પદમિજી, જિમ હમ છાઈં મદનઈ થજી ॥ ૩૪૧ ॥
નહી તરિ પ્રાણઈ હેરાં સહી, જઈ દુમ્મલ ધણુ પરિ દેરાઈ નહીં ।
જઈ દુમ્મલ દેરાઈ હમ પદમિજી, તઈ છૂટેસી મદનઈ પજી ॥ ૩૪૨ ॥
નહી તરિ મદપતિ લીધઈ મહી, મદ પિણુ હેવધ હેરાં સહી ।
મદ લીધઈ લીધી પદમિજી, હરીઈ અસપતિ કરસી થજી ” ॥ ૩૪૩ ॥

પંચિનીનો ઓરમાન પુત્ર વીરભાણુ અને બીજા સુભટો પંચિનીને અલાઉદ્દીનને સોંપી દેવા તૈયાર થાય છે :

વીરભોણુ પિણુ પદમિજી દિસી, દેતોં હોવધ મન મહિ પુરી ।
“ ધણિ યુઝ માત તજુઈ સોહામ, હેઈ દીપઈ દુખ દઈહામ ॥ ૩૪૪ ॥
તિણુ કારણુ દેતોં પદમિની, વલિ યુઝ માત કૂંઇ સામિની ”
વીરભોણુ સમભવો કહઇ—“ પદમિજી દીપધ સપહું રહઈ ” ॥ ૩૪૫ ॥
સમલે સુભટે થાપી વાત—“ પદમિજી દેરાં દિવ પરભાતિ ”
ઇમ આહોચી ઊઠયા જિસઇ, પદમિજી સહુ આંભલીઈ તિસઇ ॥ ૩૪૬ ॥

પંચિનીની વિમાસણુ; ઓરા પાસે મનન; ઓરાનું આશ્વાસન :

પદમિજી હેવ લીધ ખલભાલી, “ વાત છુરી મરું એ આંભલી ।
ખંડુ છભ ! દહું નિજ દેહ ! પિણુ નવિ ભઈં અરુરોં ચેલ ॥ ૩૪૭ ॥
રાભ ધણુ પરિ બંધે દીઈ, વોંસઇ એ આહોચહ યીઈ ।
સમલા સુભટ કૂંખા સતહીજી ! દિવ કિણુ આનલિ ભાપુ દીજી ॥ ૩૪૮ ॥
જગત ઇસઈ યુઝ આપઈ થહી, સરજુઈ એ દેખું નહી ।
દિવ જમરીસ ! કરીજઇ કિયું ? દેખઈ અંકઠ આપઈ ઇચું ॥ ૩૪૯ ॥
દે છવ ! ટું નવિ ભાપેં દીજી, છવ ! મ હાવો દે સતહીજી ।
મરતોં સહુવધ સમરઇ સરી, દુખ-સુખ કરેં કિઆ હોઇ મહી ” ॥ ૩૫૦ ॥
દિવ ચિતિ ચિતઇ ઇમ પદમિજી—“ ઓરા-આદલ મેહી યુજી ।
વોંચું ભઇ કરું વીનલી, બીજોં માહિ ન દીસઇ રતી ” ॥ ૩૫૧ ॥
ઇમ આહોચી પદમિજી નારિ, માદિ ચકરોલિ પહુંતો બારિ ।
આવઇ હેઇ આપી પરિવાર, આપી ઓરિકરઇ દરનારિ ॥ ૩૫૨ ॥

મોરાનો વિરોધિત જવાબ :

મોરઉ સોમ્હો પાચો ધરો, વિનય કરી ઇમ બોલપ હરો ।
 “ માત ! મયા બહુ કીધો આજ, કહઉ પપાચાં કેલપ કાજ ॥ ૩૮૧ ॥
 આલસુઆં આદિ આવી મંચ, પવિત્ર હુઝા યુઝ અંચલુ-અંચ ॥
 વલતી બોલપ ઇમ પદમિલ્કી, “ હું આવી ગુમ્હ મલયા બલ્કી ॥ ૩૮૨ ॥
 સુભટે સમલે દીધી સીખ, દયા પરમની લીધી દીખ ।
 રોખ દિઉ હિવ ગુમ્હ પિયુસહી, જામ આસુરોં ઘરિ ભઈ વહી ॥ ૩૮૩ ॥
 સુભટે સહુ હુઆ સત લીલુ, ખિનિ-પુદિ ખિતવદિ હૂંઈ ખીલુ ।
 સુભટે સમલે દાખિઉ દાઉ, પદમિલ્કી દે નઈ લેશોં રાઉ ॥ ૩૮૪ ॥
 હિવ ગુમ્હ સીખ દિઉ છઉ ડિસી ? સુભટે સમલે કીધી ઇસી ”
 મોરઉ જંપઈ—“ સુલ્કિ યુઝ માત ! ગૃહ માલે હું કેલી માત ! ॥ ૩૮૫ ॥
 અરથ ન ખાઓં રાભ તલુઉ, પૂછપ કોઇ નહીં મંચલુઉ ।
 પિયુ ભનિ આરતિ મ કરઉ માત ! બાલી હુરો હિવ સમલી વાત ॥ ૩૮૬ ॥
 જઇ ગુમ્હ આભા યુઝ ઘરિ વહી, તઉ આસુરોં ઘરિ બસી નહી ।
 સુભટે તલુઉ બે નહીં સંકેત, અજી દેઇ નઇ લીજઇ બેઝ ॥ ૩૮૭ ॥
 પદમિલ્કી જંપઈ—“ મોરા ! સુલ્કી, ઇલ્કિ ઘરિ ઇજઇ બે મંચલુઉ ।
 સિરિઅઇ-સિરિઅઉ સમલે ઘાઇ, જીત પચે નવી ચિત્ર કિઆઇ ” ॥ ૩૮૮ ॥

બાદલની ગળના :

મોરઉ જંપઈ—“ સુલ્કિ યુઝ માઇ ! બાજલુ હુંતઉ યુઝ વૃહ બાઇ ।
 તસુ સુન બાદલ અનિ બલવંત, તેહ નઈ પિયુ ભઇ પૂછોં ખંત ” ॥ ૩૮૯ ॥
 બેલી આયા બાદલ દિસી, બારિક સોમ્હો પાચઉ ધરો ।
 વિનયવંત પચ કરીચ મલ્કામ, પૂછપ બાદલ—“ કેલઉ કામ ? ” ॥ ૩૯૦ ॥
 મોરઉ જંપઈ—“ બાદલ સુલ્કી, સુભટે કીપઉ બે મંચલુઉ ।
 પદમિલ્કી દેઇ નઇ લેશોં રાચ ! અવર ન મંદઇ કોઇ ઉપાચ ॥ ૪૦૦ ॥
 પદમિલ્કી આવી આપોં પાસિ, હિવ તઉ કાસું કહપ વિમાસે ।
 તાનઇ પૂછલુ આભા સહી, કરશોં વાત ગુહારી કહી ” ॥ ૪૦૧ ॥
 પદમિલ્કી બાદલસું વલ્કિ બલ્કઇ—“ સરલુઇ આવી હું ગુમ્હ તલ્કઇ ।
 રાખી સકઉ તઉ રાખઉ સહી, નહીં તાદિ પાળી ભઈ વહી ॥ ૪૦૨ ॥
 ખંડુ લભા દહુ નિજ દેહ, પિયુ નવિ ભઈ આસુરોં ગેહ ।
 લાખા જમહર કરિ નઇ બલ્કે, પિયુ નવિ કોટ લકી નીકલ્કે ” ॥ ૪૦૩ ॥

કુહા

ઇમ સુલ્કિ બાદલ બોલીઉ, કુહ મહા કુરદેત ।
 ભલ્કિ ડિ બચવર માલઉ, અતુલ બલી બેકન ॥ ૪૦૪ ॥
 “ સુલ્કિ બાલા ! ” બાદલ કહઇ, “ સુભટોસું કુલ્કુ કોમ ? ।
 સુભટે સહુ રૂએ રહઉ, બે કરિરસું હું કોમ ॥ ૪૦૫ ॥
 કાકા ઘે કોઈ બલભલઉ, અનિ મ ધરઉ ઉતાપ ।
 તઉ હું બાદલ તાકરઉ, અચલ હરેં સંતાપ ॥ ૪૦૬ ॥

પદમિય અમયિ પમ દીઉ, પવિત્ર હુઈ પુત્ર ગેહ ।
મહાકિ પપારઉ માઉલી, દુખ મ પરઉ નિજ દેહિ ॥ ૪૧૦ ॥
આકિમ અનું એકલઉ, જઉ વાંસપ જમદીસ ।
તઉ હું બાદિલ બહરીઉ, જઉ આપું અવનીસ ॥ ૪૧૧ ॥

ખંડ નવમી

બાદલની માતા અને પત્ની બાદલના યુદ્ધ ચડવાના સમાચારથી ચિંતિત થઈને એને યુદ્ધ ન ચડવા સમજાવે છે. પણ દુર્લભથી બાદલ છેવટે પોતાની પત્નીને સમજાવી લે છે, અને યુદ્ધ ચડવા સંજ્ઞા થાય છે. પછી પોતાનો છવ બચાવવા ઇચ્છતા સુભટોને એ સમજાવે છે :

“ કાચા-આચા બે કારિઓ, ઘડી ભેક વાંસી ઘડી ભેક સચી ।
કાચર હુઈ અથવા હુઈ સુર, મરણ કિયુઈથી ન દહઇ ફૂર ॥ ૪૮૭ ॥
તઉ તે મરણ સમારો મરઉ, દાંડા હોઇ કિયું ઊમરઉ ।
‘ પદમિય દીધી ’ કહીઇ કેમ, પતિ રાખયું જઉ છપ મિમ ॥ ૪૮૮ ॥

વીરભાણુ અને બાદલ વચ્ચે વાતચીત; બાદલની રવાનગી :

વીરભાણુ ઇમ નિસુબી બાણુ—“ બાદિલ ! બોલિઉ તું બાલિ ધબુઈ ।
બાપી સહુ બહી તઇ વાત, પિયુ નવિ પ્રીઇઇ તું તિલ માત ॥ ૪૮૯ ॥
આકિમ ઇસ તયુઈ અવતાર, લસકર કામ સનાપીસ કાર ।
યવની સુભટ વડા જુઝાર, હબુઇ હેકીકઉ હેલિ હભર ॥ ૪૯૦ ॥
સાહી લીધઉ વલિ સિરદાર, જુઝતા આપઇ તયુ ભાર ।
કોઇ પરિ હિવ પુદવઇ નહી, નહિ તરિ ઝહે વલિ જુઝત સહી ” ॥ ૪૯૧ ॥
બાદિલ બોલઇ—“ કુંભર સુબુઈ, એ આલોચ નહી આપયુઈ ।
કિસા આલોચ કરઇ કેસરી ? મારઉ અથગજા બાણઇ મરી ” ॥ ૪૯૨ ॥
વીરભાણુ હિવ બોલઇ વડી—“ બાદિલ ! તુઝ અતિ અતિનિરમહી ।
મરજુયુ તે જે વાલઇ માઇ, કદિ જિમ હિવ તુઝ આપઇ દાઇ ॥ ૪૯૫ ॥
રાબ છૂઇ પદમિય રહઇ, ઇયિ વાતઇ કુલ નવિ ગહગહઇ ” ।
બાદિલ બોલઇ—“ કુંભર ! સુબુઈ ! કરયો ઊપર વાંસઉ ધબુઈ ॥ ૪૯૬ ॥
હું ભઈ હું લસકર માલિ, આપું વાત સહુ અવચાલિ ” ।
કર જુઝાર બાદિલ આસિ ચરિઉ, સાહસિ સુરપતિ સાસિઉ પાઉ ॥ ૪૯૭ ॥

ખંડ દસમો

જેમ અલાઉદ્દીને પ્રપંચ રચીને રતનસેનને કેદ પકડાવે હતો તે રીતે બાદલ અલાઉદ્દીનને ઇગીને રતનસેનને ઓગાવવાની યોગના ધડે છે. તે બાદશાહ પાસે જઈને એને કહે છે કે તમને મહેલમાં બેસાડવા ત્યારથી પશ્ચિની તો તમારા ઉપર આસક્ત થઈ છે. તમે કહો તો એની બે હજાર દાસીઓના રસાલા સાથે એને અહીં લઈ આવું. કામાંધિ બાદશાહ કપૂલ થાય છે, અને બાદલને કામતી બેઠો આપીને એનું બહુમાન કરે છે. બાદલ આવીને વીરભાણુને અને સૌને બધી વાત કહે છે અને પોતાની યોગના સમજાવે છે. પછી બે હજાર પાલખીઓમાં દરેકમાં બે-બે સુભટોને અને પશ્ચિનીની પાલખીમાં ગોરા રાવતને બેસાડી બાદલ એ બધું લઈને બાદશાહની જાવણીમાં જાય છે; બાદશાહને સમજાવી એના લશ્કરને આપું મોકલાવી દે છે અને સિદ્ધતથી રતનસેનને ઓગાવી ગદમાં મોકલી દે છે. રતનસેન સકુશલ

૩૦૨ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સુવર્ણમહોત્સવ અન્ધ

મઠમાં પહોંચી ગયાનો દોલ-વાર્તનો અચાજ સાંભળીને પાલખીઓમાંના સુભદ્રો બાદશાહની છાવણી ઉપર તૂટી પડે છે. લશ્કરને મોખરે મોરા અને બાદશ છે. બાદશાહને પકાર કરવામાં આવે છે :

“ રે ! રે ! બાદશાહ જીભ ઉઠે, હિંચ નાચી ગત બધ વહે ।

પદમિત્રિ આણી છઈ અઢિહ જિકા, તોનધ હિંચદ દિખાઈ નિકા ॥ ૫૮૧ ॥

પછી તો અલાઉદ્દીનનું લશ્કર આવી ચડે છે અને ખૂનખાર જંગ જમ્મે છે. ત્યારે અલાઉદ્દીન કહે છે :

“ રે ! રે ! ફૂલ કીટ બાદિહઈ, આજઉં સુભટ સહુ હિંચ કિહઈ ” ।

હલકાચાં અસપતિ નિજ ભેષ, પાયા કિહલી કરતો કોષ ॥ ૫૮૪ ॥

યુદ્ધમાં મોરાનું પરાક્રમ; રાજન-રાણીનું યુદ્ધ-દર્શન; મોરાની વીરગતિ :

સરિજ નિજ રથ ખેચી રહઇ, રમતિ-વિગતિ નવિ કઈ બહઇ ।

ઇતિ અજસરિ મોરઉં ગજબાહિ, પાઇ બાવિઉં જિહાં પનિસાહ ॥ ૫૮૩ ॥

રેવણઉં ખડમ મહાબલ નિસઈ, અસપતિ અલમઈ નાહઉં તિસઈ ।

બોલઇ બાદિહ ભે કર બેદિ, “ નાસતોં માર્યોં છઈ ખોદિ ” ॥ ૫૮૪ ॥

રતનસેન રાબ બાનિ બહઇ, ગઠ કીપરથી દેખઇ કિહઇ ।

ભેષઇ બાદિહ મોરા તણી, હાથ મહાબલ અરિનંબણી ॥ ૫૮૫ ॥

પદમિત્રિ જીભી ઘઇ આસીસ, “ છવે બાદિહ કોદિ જરીસ ।

ધન્ય ધન્ય બલિહારી વૂઝ, તઇં સુઝ રાખિઈ સમણં વૂઝ ॥ ૫૮૬ ॥

સુભટ થણા છઇ જીભા બેહ, તે સમજા નાસત નિસનેહ ।

બાદિહ ભેક મહાબલ સહી, સત્ય થરી ભે ચૂકઇ નહી ॥ ૫૮૭ ॥

સૌમિ-પરમ સાચઈ સસનેહ, રાખી બાદિહ રણુવટ રેહ ” ।

મોરઉં રાવત રણુમહિ રહિઈ, આલમ-સેન સહુ બહુ બહિઈ ॥ ૫૮૮ ॥

વિજય; બાદશને વધામણાં :

જયજયકાર હુઈ જસ લીધ, કરણી બાદિહ અધિકી કીધ ।

જીધદિયા ગઠના બારણા, બિરહ કૂઆ બાદિહનઇ થણા ॥ ૬૦૨ ॥

રાબ સૌંદરઈ આવિઈ રૂબિ, મિલિયા ભેલી અમોઅમિ ।

મહામહોછવિ પાહે લીઈ, અરધ દેસ બાદિહ નઇ દીઈ ॥ ૬૦૩ ॥

બાદશની માતા અને પત્ની એનું સ્વાગત કરે છે; મોરાની પત્ની સતી થાય છે;

ઉદ્દવી બે કડીઓમાં કવિ જાણે કથાનો સાર કહે છે :

બિરદ જુલાવઇ બાદિહ થણા, સૌમિ-પરમ સતવર્તોં તણા ।

ઇસઈ ન કોઇ કૂઈ સર, મિહું ભવજે કીધઈ જસપૂર ॥ ૬૧૬ ॥

પદમિત્રિ રાખી રાબ લીઈ, ગઠનઉં ભાર થણુઈ ઝીલીઈ ।

રિણુવટ કરીનઇ રાખી રેહ, નખો નખો બાદિહ સુચુ-ગેહ ॥ ૬૨૦ ॥ *

જોધપુર તા. ૧૭-૧૨-૬૬

- * આ ચૌપદની એ કડીઓ ઉપર આપવામાં આવી છે તે પહેલાં ઉપલબ્ધ થયેલી પ્રતને આધારે તેવાર કરેલ નકલમાંથી લેવામાં આવી છે. આ પાત્ર, કેટલાક વખત પહેલાં, કવિ હેમચંદ્રના પોતાના હાથે લખાયેલી આ ચૌપદની હસ્તપ્રત મળી આવી છે અને આપને કુ એનું સંપાદન કરી રહી છું, એ સંસ્મરણ આપ્યેલિલા પ્રસિદ્ધાની કન્યાબાબામાં ડાંગ્રા કન્યાક તરિકે પ્રગટ થશે.

॥ जयन्तु वीतरागाः ॥

पुण्यश्लोक महाभात्य वस्तुपास्तना
अप्रसिद्ध शिलालेખो तथा प्रशस्तिलेખो
[तीर्थाधिराज शत्रुंजय उपस्थी भजेन
ये शिलालेખो तथा इत्य ग्रंथस्य प्रशस्तिलेખो]

आगमप्रकाशक मुनिश्री पुण्यनिजयल

આ લેખમાં ગુર્જરેશ્વરમહાભાત્ય વસ્તુપાલ અને તેજપાલ સંબંધી અઘાવણિ અપ્રસિદ્ધ બે શિલાલેખો અને ફસ પ્રશસ્તિલેખો આપવામાં આવ્યા છે.

ઉપર જણાવેલા બે શિલાલેખો એક જ દિવસે લખાયેલા છે અને એક જ સ્થાનમાંથી મળ્યા આવ્યા છે, તેથી આ બે શિલાલેખો વસ્તુપાલ-તેજપાલે તીર્થાધિરાજ શત્રુંજયગિરિ ઉપર કરાવેલી પોળના જ છે તે નિશ્ચિત થાય છે. બીજા શિલાલેખમાં શત્રુંજય ઉપર શ્રીઆદીશ્વરભગવાનના મંદિરની સામે પોળ કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ છે તેથી એમ લાગે છે કે આજે જેને વાધજીપોળ કહે છે તે પોળના સ્થાને વસ્તુપાલ-તેજપાલની કરાવેલી પોળ હોવી જોઈએ. પ્રસ્તુત શિલાલેખો પણ વાધજીપોળના સમારકામમાંથી મળ્યા આવ્યા છે તેથી પણ આ હકીકત વધારે સ્પષ્ટ થાય છે. વસ્તુપાલ-તેજપાલે કરાવેલી પોળ ક્યારે જીર્ણ-રીર્ણ થઈ હશે? તેનો જીર્ણોદ્ધાર કે તેના સ્થાને નવીન પોળ ક્યારે થઈ? અને નવી થયેલી પોળનું 'વાધજીપોળ' નામ કેમ થયું?—આ હકીકત હવે સોધવી રહી. અસ્તુ.

પહેલો શિલાલેખ સંસ્કૃતપદ્યમય છે. બીજા શિલાલેખની રચના સંસ્કૃત ગદ્ય-પદ્યમય છે. બન્ને શિલાલેખોમાં આવતાં કેટલાંક પદ્યો ગુર્જરેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેવવિરચિત જ્યુવલહી-(આયુ)-પ્રશસ્તિલેખ, શ્રીઉદયપ્રભસુરિવિરચિત સુકૃતકીર્તિકલ્હોલિની, શ્રીઅરિસિંહ હજુરવિરચિત સુકૃતસંકીર્તન, અને શ્રીનરૈન્દ્રપ્રભસુરિકૃત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ આદિમાં મળે છે, તેથી આ શિલાલેખોનો પદ્યવિભાગ વસ્તુપાલસંબંધિત સાહિત્યમાંથી લેવાયો છે તે નિશ્ચિત થાય છે.

પહેલાં શિલાલેખમાં વસ્તુપાલ-તેજપાલની સંક્ષિપ્ત યશોમાયા છે, અને તે ખીજા શિલાલેખની પૂર્વજૂગિશરૂપ છે. આથી એ રમણ થાય છે કે વસ્તુપાલ-તેજપાલે અવિરતપણે હાકમીનો સદ્વ્યવહારવામાં પાછીપાની નહોતી કરી; તેમ જ તેઓ મુદ્દજૂમિમાં જ્યવંતા ચોદા હોવા ઉપરાંત ઉત્તમ કોટિના રાજનીતિનું હતા.

બીજા શિક્ષણોપની મુખ્ય ચાર હકીકતો આ પ્રમાણે છે :

૧. વસ્તુપાલ-તેજપાલ શનુંજય ઉપર ઉચ્ચશૈલીવાતાર, સ્તંભનક તીર્થવાતાર, સસ્યપુર તીર્થવાતાર, નંદીશ્વરવાતાર અને શકુનિકાવિહારવાતારના નામે પાંચ તીર્થસ્મારક મંદિરો કરાવ્યાં હતાં, ઇન્દ્રમંડપ કરાવ્યો હતો, કપદિશ્વરના મંદિરનો જ્યોતિર્લિંગ કરાવ્યો હતો, તેજપાલની પત્ની અનુપમાના નામનું અનુપમાસરોવર બંધાવ્યું હતું, અને મૂળનાયક શ્રીઆદીશ્વરભગવાનના મંદિર સામે પૂર્વ-પશ્ચિમ-ભાગમાં પોતાની અને પોતાના ભાઈઓની મૂર્તિઓ સહિત એક પોળ કરાવી હતી.

૨. વસ્તુપાલનાં માતા-પિતા અને ભાઈઓનાં નામોનો ઉલ્લેખ.

૩. વસ્તુપાલ-તેજપાલનો શ્રીસંઘ પ્રત્યે અનન્ય બહુમાનવાળો ભક્તિભાવ.

૪. વસ્તુપાલ, ગુર્જરેશ્વર મહારાજા વીરધવલ, લાવણ્યાંગ-લુણિગ (વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ), મહેલદેવ-માલદેવ (વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ), તેજપાલ (વસ્તુપાલના નાના ભાઈ), જૈત્રસિંહ (વસ્તુપાલના પુત્ર), અને લુણસિંહ (તેજપાલના પુત્ર) ની યુગાનુવાદપૂર્વક પયોગાથા.

અને શિક્ષાલેખોને શિક્ષા ઉપર લાખનાર ખંભાતનિવાસી વાજાનો પુત્ર ધ્રુવક અટકવાળો જયતસિંહ છે. ગિરનારના શિક્ષાલેખોના આધારે આ જયતસિંહનું અપરનામ જૈતસિંહ હતું અને તે કાયસ્થવંશીય વાલિખના પુત્ર સહજિખના પુત્ર વાજાનો પુત્ર હતો એ હકીકત ભણી સાકાય છે.^૧

પહેલા શિલાધેખોનો કોતરનાર અકલ્પસ્વામી નામના શિલ્પીનો પુત્ર ક્ષુબ્ધ અટકવાળો પુરુષોત્તમ છે. ગિરનારના શિલાધેખોના આધારે આ પુરુષોત્તમ વસ્તુપાલે શૃંગબંધ ઉપર આંધલા દામડપ અને નંદીશ્રવતારના મુખ્ય શિલ્પી સોઝદેવના પુત્ર અકલ્પસ્વામીનો પુત્ર હતો એ બાળી શકાય છે.^૨

ખીજ શિલાલેખનો કોતરનાર કુમારસિંહ નામનો સૂત્રધાર છે. આ કુમારસિંહ સૂત્રધાર વાહાનો પુત્ર હતો તે હકીકત ગિરનારના શિલાલેખો ઉપરથી જણી શકાય છે.^૩

આજ સુધીમાં ઉપલબ્ધ થયેલા વસ્તુપાલના શિલાલેખોની લિપિ અને ઉત્કર્ષિત સુંદર છે. પોતાના શિલાલેખોનું લિપિસૌક્ય બરાબર જળવાય તે માટે લેખનકળામાં સિદ્ધહસ્ત લેખકની અને તદનુસાર તે લેખને સુંદર રીતે કોતરનાર સ્વધારની વસ્તુપાલ ખાસ પસંદગી કરતા હતા. આજે ઉપલબ્ધ થતા વસ્તુપાલના શિલાલેખોમાં લેખક અને ઉત્કર્ષક કલાકારોના નામવાળા જે લેખો શુન્ય, ગિરનાર અને ખંભાતમાંથી મળ્યા છે તેમાં લેખક અને ઉત્કર્ષક ઉપર જણાવેલા જ છે. જણવસકી- (આબુ)ના શિલાલેખમાં લેખકનું નામ નથી તેથી તેમાં જણાવેલો ઉત્કર્ષક સ્વધાર કેદહના પુત્ર ધાંધલનો પુત્ર ચંદ્રેશ્વર લિપિમા અને કોતરવામાં સિદ્ધહસ્ત હશે એમ લાગે છે. આવી, કોષ્ટિના પણ્ય કાંઈ સાથે તેના નામને અમર કરવાની વસ્તુપાલ જેવી મહાનુભાવતા વિરલ વ્યક્તિઓમાં જ હોય છે.

૧ જુઓ ગિરનાર હાન્ડિક્રાફ્ટ્સ, નં ૨, ૨૧ ૨૬.

૨ જુઓ મિત્રનાર ધર્મિકાયાન્સ, નં. ૨, ૨૩-૨૪, ૨૪-૨૫, ૨૬-૨૭, ૨૮-૨૯.

૩ જુઓ ત્રિનાર પત્રિકા-૨૫, નં ૨, ૨૧-૨૩, ૨૭-૨૮,

તીર્થાર્ચિકા સુરજભગિનિદેવ કુપરદશી, વાલજી પોળના સમારકામ દરમ્યાન, તાજેતરમાં મળી આવેલ મહારાષ્ટ્ર વસ્તુપાલના વિ. સં. ૧૩૮૮ના બે શિકાલેખો પૈકીનો પહેલો શિકાલેખ (જુઓ પૃ. ૩૦૫).

બીજા શિલાલેખમાં આવતી યતુંજય ઉપર પોળ કરાગ્યાની હકીકત સિવાયની બને શિલાલેખોની હકીકતો વસ્તુપાલના સંબંધમાં રચાયેલા સાહિત્યમાં અને પ્રશસ્તિલેખોમાં મળી આવે છે; એટલું જ નહિ પણ આ શિલાલેખોમાં જેનો ઉલ્લેખ નથી તેવી વસ્તુપાલસંબંધી હકીકતો આજે મોટા પ્રમાણમાં મળી આવે છે. તેનો સંક્ષિપ્ત નિર્દેશ કરતાં પહેલાં પ્રસ્તુત બને શિલાલેખોનો ભાવાર્થસહિત અક્ષરશઃ પાઠ અને વસ્તુપાલને લગતા અસાધ્ય અપ્રસિદ્ધ હસ પ્રશસ્તિલેખો અને તેનો ટૂંક પરિચય આપવો ઉચિત લાગે છે.

શિલાલેખાઢુ - ૧

[૧] ॥ ૧૦ ॥ ઓં નમઃ શ્રીસર્વજ્ઞાય ॥

વિશ્વસ્થિતિપ્રથમનાટકસ્વચારો

જ્ઞાસં મહો ધૃતમ.....

.....નમ્રકિરીટકોટિ-

શક.....સુરા સ યુગા [૨] વિવેચઃ ॥ ૧ ॥

સ્વૈરં ખ્રામ્યતુ નામ ચીત્તચલ્લક્ષોળીદુર્કીર્તિર્દિવં

પાતાલં ચ મહીતલં ચ ચલ્લેરન્તઃ નક્તં દિવં ।

બીશિદ્ધાંવનનિર્મલં વિજયતે શ્રીચસ્તુપાલાસ્વયા

તેજઃપાલ[૩]સમાહ્વાપ્રવદિદં યસ્યા દ્રવ્યં નેત્રયોઃ ॥ ૨ ॥

દેવ સ્વનાંથ ! કષ્ટં, નનુ ક હવ મવાન્ ? નંદનોદાનપાલઃ,

લેદસ્તત્કોઽય ! કેનાપ્યહહ ! હુત હતઃ કાનનાત્ કલ્પવૃક્ષઃ ।

હું માં બા[૪]દીસ્તદેતત્કિમપિ કવળયા માનવાનાં મયૈવ

પ્રીત્યાદિદોઽયમુર્ચ્ચાસ્તિલક્યતિ તલં ચસ્તુપાલચ્છલેન ॥ ૩ ॥

વિશેઽસ્મિન્ કસ્ય ચેતો ૬.....સ્ય વિશ્વાસમુચ્ચૈઃ

પ્રોદ-[૫]ચેતાંશુરોચિઃ પ્રચયસહચરી ચસ્તુપાલસ્ય કીર્તિઃ ।

મન્યે તેનેયમારોહતિ ગિરિપુ.....યતે ગહરેપુ

સર્ગોસ્સંગા.....જલ (૧)યાતિ પાતાલમૂલમ્ ॥ ૪

સ યથ નિઃ-[૬]રોષવિપક્ષકાલઃ

શ્રીચસ્તુપાલઃ [પદમન્દુતાનામ્] ।

યઃ શંકરોપિ પ્રણયિત્રજસ્ય

વિભાતિ લક્ષ્મીપરિરમ્મરમ્યઃ ॥ ૫ ॥

કિં દુઃ.....હ.....નીરનિ.....મુખ્ય

શ્રીચસ્તુપાલસચિવસ્ય[૭]ગુણપ્રરોહમ્ ।

દેન્યા ગિરો નેક

પ્રીતિસ્પૃશઃ કિમપિ યત્ર દશઃ પતન્તિ ॥ ૬ ॥

નમ્રાખ્યો ન ચીરચલઃ સિતિપાવતંતઃ

કૈનામ વિક્રમ-નવાવિષ મૂર્ધિમંતૌ ।

શ્રી[૮][ચસ્તુપાલ] હતિ ચીરલ્લમ્ તેજઃ-

પાલમ્ બુદ્ધિનિલયઃ સચ્ચિવૌ ચદીવૌ ॥ ૭ ॥

अनंतप्रागल्भ्यः [८] अयति कळी वीरचक्रः

सखैलं सांभोधि शुक्लमनिशुद्धपुमनसः ।

इमौ मन्त्रि[९][ग्रहौ] कमठपति-क्लेरा[विप]कल-

मदभ्रां विभ्राणो शुद्धसुदयिनीं यस्य तनुतः ॥ ८ ॥

..... नंदतु बावहिंदु-तपनी सत्कर्मनिष्ठाततां

पुष्पातु प्रयतो ब्रह्मविजगुणैः प्रीणातु [१०] [लोक]पुणैः ।

भेदासि अयतां यथासि चिनुतामेनांसि विष्ण्वसतां

स्वामिन्य विवासनां (१) च तनुतां श्रीचस्तुपालभिरं ॥ ९ ॥

दुःस्थत्वेन कदर्व्यमानमस्त्रिं भूळोकमालोक[११]य-

जाविर्भूतकृपारसेन सहसा व्यापारितभेतसा ।

पातालादहिरामातः स्वयमर्षं श्रीचस्तुपालच्छला-

सेजःपालमिषान्महीमनिमिषावासाञ्च कण्ठैः पुनः ॥ १० ॥

तेन भ्रातृयु[१२]गेन या प्रतिपुरग्रामाभ्यौलस्यलं

वापीकूपमिषानकाननसरः प्रासादसत्रादिका ।

धर्मस्थानपरंपरा नवतरा चक्रेऽथ जीर्णोद्भूता

तत्संख्यापि न वृष्यते यदि प[१३]रं तद्वेदिनी मेदिनी ॥ ११ ॥

क्षोणीपीठमियद्रवःकणमियत्पानीयकिन्दुः पतिः

सिंधूनामियर्दगुलं विपदिवत्ताळ च कालस्थितिः ।

इत्थं तथ्यमवैति बज्रियुवने श्रीच[१४]स्तुपालस्य तां

धर्मस्थानपरंपरां गणयितुं शंके स एव क्षमः ॥ १२ ॥

यावद्दिवीदुनाको वासुकिना वसुमतीतले शेषः ।

इह सहचरितस्तावत्तेजःपालेन वस्तुपालोऽस्तु ॥ [१५] १३ ॥

श्रीविक्रमसंवत् १२८८ वर्षे पौष शुदि १५ शुके प्रद्यस्तिक्रिष्णप्रा ।

एतामलिलत् बाजवतनुजन्मा भुवकजयतसिंहस्थः ।

उदकिरदपि बहुलस्वामिसुतः पुत्रोऽप्यमो विमलां ॥

•

शिलालेखाङ्क - २

[१] ॥ ६० ॥ ॐ नमः श्रीसर्वज्ञाय ॥

देवः स वः शतमलप्रमुखामरौषकृतप्रयः प्रथमतीर्थपतिः पुनातु ।

धर्मक्रमोऽपि किल केवल एव लोकं नीतिक्रमोऽपि यदुपक्रममेव भाति ॥ १ ॥

श्रीविक्रमसंवत् १२८८ [२] वर्षे पौष शुदि १५ शुके श्रीमदण्डिकपुरवास्तव्यग्रामाष्टवंधालं-
करण ठ० श्रीचक्रपात्मव ठ० श्रीचक्रप्रसादगव ठ० श्रीसोमलनुव ठ० श्रीजाहाराजवन्दनेन ठ० श्रीकुमार-
देवीकुसिर्भूतेन ठ० श्रीलक्ष्मि[३]ग महं० श्रीमहादेवचोरनुजेन महं० श्रीसेजःपालप्रबन्धना चौदुनचकुल-
नमस्तत्प्रकाशनैकमा चण्डमहाराजापिराजश्रीभुवचक्रप्रसाद देवसुतमहाराजश्रीवीरचक्रदेवप्रीतिप्रतिपन्नराज्यसर्व-

श्व[४]येण सं[०] ७७ वर्षे श्रीशत्रुञ्जयोजयंतप्रभृतिमहातीर्थयात्रोत्सवप्रभावाभिर्भूतभीमदेवाधिदेवप्रसादासा-
वित.....त्येन श्रीशारदाप्रतिष्ठापत्येन महामात्यश्रीवस्तुपालेन अनुज महं० अतीतः[५]छेन
च इह स्वकारितसौवर्णदेवकलशविराजितसत्त्वास्तोरणालंकृतभीमदुजयंतस्तंभनकतीर्थद्वयावतारर.....
.....हृतमं हृतमं गन्दीश्वरस्तत्पुत्राकुनिकाभिहारकपर्विषायायनोद्वार अनुपमाभिवा[६]नमहा
सरोवरप्रभृतिप्रधानधर्मस्थानपरंपराविराजितस्य श्रीशत्रुञ्जयमहातीर्थमौलिमुकुटायमानस्य श्री[१]दुर्गादे[२]तीर्थ-
करभीष्मवभदेवभवन्स्वायम्.....प्रतोली कारिता ॥ छ ॥ छ

[७] भूयाद्भूलयस्य बीरबलः स्वामी समुद्रावधेः

श्रीमुद्राधिकृतः कृतः सुकृतिना येवाधराजालम्बः ।

यस्माविशेषकारप्रती ॥ १ ॥

श्व[८]न्यात्मा खलु वस्तुपालतविषः सर्वोऽपि सम्पद्यते

यत्संपर्कवशेन मेदुरमदोद्रेको विवेकी जनः ।

तज्जन्मा.....कौतुकमहो (१)

.....वितनुते नैवान्तरं किंच[९]न ॥ २ ॥

त्यागाराधिति शेषेण श्लोककण्ठेन भूरभूत ।

उदिते वस्तुपाले तु द्विकर्णा वण्ण्यतेऽधुना ॥ ३ ॥

श्रीवस्तुपालते[जः]पात्री जगतीजनस्य चञ्चुष्वी ।

पुरुषोत्तमाक्षिगतयोः स्यातां सदृशौ न रवि-शशिणोः ॥ ४ ॥

[१०] ताभ्यामेव च श्रीगुह्यैरेन्द्रसचिवाभ्यामिहैव प्रतोल्याः पश्चिमभागमितिद्वये श्रीवाविनाथ-
देवयात्रायातश्री.....हस्तात्रोत्सवनिमित्तं पूर्णकलशोपशोमितकरकमलसुगलं स्वबहुद्धान्धबयोः
७० [११] श्रीलक्ष्मि महं० श्रीमल्लदेवयोः श्रीमदेवाधिदेवामिमुखं मूर्तिद्वयमिदं कारितं ॥ छ ॥

लावण्यागः शिशुरपि.....कस्य नासीत्यशस्यः

भ्राष्ट्रापात्रं दधदपिकलमात्रमिदुर्विशेषात् ।

दत्ते चित्तामणिरणुर[१२]पि प्रार्थितानि प्रजाना

तापक्लान्ति विधुवति सुचारिदुरध्यंगलमः ॥ १ ॥

मन्त्रीश्वरः स खलु कस्य न मल्लदेवः स्थानं.....निजान्वयनामधेयः ।

निष्पिप्य निर्दयमधर्ममयं बर्दणं येनोदमूल्यत कलिप्रतिम[१३]लदप्यः ॥ २ ॥

मल्लदेव इति देवताधिपश्रीरभूत्विभुवने विभूतिभूः ।

धर्मकर्मविषयावशो यशोराशिदासितसितयुतिगुतिः ॥ ३ ॥

तथा श्री शत्रुञ्जयमहातीर्थयात्रामहोत्सवे समागच्छतुच्छश्रीभ्रमणसंघा[१४]य कृताञ्जलिबन्धबन्धुरं
प्रतोल्याः पूर्वभागमितिद्वये स्वकारितमेतयोरेव श्रीमहामात्ययोः पूर्वामिमुखं [मूर्ति]युगलं स्वागतं पृष्ठ[च्छ]ति ।
उक्तं च एतदर्थसंवादि अनेनैव श्रीशारदाप्रतिष्ठापण्येन महा[१५]कविना महामात्यश्रीवस्तुपालेन संवपतिना—

मद्य मे फलवती पितुराद्या मातुराधिपि शिलाञ्जुरिताय ।

श्रीयुगादिजिनयात्रिकलोकं प्रीणयाम्यहमशेषमखिजः ॥ १ ॥

૩૦૮ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુખ્યમહોત્સવ ધન્ય

પુણ્યલોકદ્વક્ષ્યાસ્ય તેજઃપા[૧૬]લસ્ય મંત્રિણઃ ।
દેવશ્ચ મર(૧૪)દેવશ્ચ શ્રીવીરઃ સર્વ્વદા હૃદિ ॥ ૨ ॥

તેજઃપાલઃ સચિવતરણિર્નદતાદ્રામ્યભૂમિ-
યંત્ર પ્રાપ્તો ગુણવિટપિભિર્નિર્વ્યપોહઃ પ્રરોહઃ ।

યચ્છાયાદુ ત્રિભુવનવનપ્રેલિણીષુ પ્રગર્ભ
પ્રઘ્નીદંતિ પ્રસ્[૧૭]મરમુદઃ કીર્તયઃ શ્રીસમાયાઃ ॥ ૩ ॥

યઃ શૈશવે વિનયવૈરિણિ ક્ષોધયંત્યે ષત્તે નયં ચ વિનયં ચ ગુણોદયં ચ ।
સોયં મનોભવપરામવજ્રાગરુક્ત્રુપો ન કં મનસિ યુંવતિ જૈત્રસિંહઃ ॥ ૪ ॥

શ્રીવસ્તુપાલ ચિરકા[૧૮]લ.....
.....મવત્વધિકાધિકશ્રીઃ ।

યસ્તાવકીનષનવૃદ્ધિદ્વતાવશિદં
શિષ્ટેષુ દૌભ્ય.....પાવકમુચ્છિનતિ ॥ ૫ ॥

શ્રીતેજપાલદનયસ્ય ગુણાનતુલ્યાન્
શ્રીલ્લણસિંહકૃતિનઃ કતિ ન સ્તુવન્તિ ? ।

[૧૯] શ્રીચંપનોદુરતરેરપિ યૈઃ સમંતા-
દુદામતા ત્રિજગતિ ક્રિયતેઽસ્ય કીર્તેઃ ॥ ૬ ॥

પ્રસાદાદાધિનામસ્ય યશસ્ય ચ કર્પાર્ચિનઃ ।
વસ્તુપાલમ્બયસ્યાસ્તુ પ્રઘસ્તિઃ સ્વસ્તિશાલિની ॥ ૭ ॥

સ્તમ્ભતીર્થપ્રુવજગવસિંહેવ લિખિતા ॥
[૨૦] ડસ્કીળ્લાં ચ લુપ્ત• કુમારસિંહેન મહામાત્સ્યશ્રીવસ્તુપાલસ્ય પ્રઘસ્તિરિયં ॥ શ્રુમમસ્તુ ॥ ૭ ॥



પહેલા શિક્ષાલેખનો ભાવાર્થ

વિશ્વસ્થિતિરૂપ નાટકના પ્રથમ સૂત્રધાર, બ્રહ્માતેજને ધારણ કરનાર, કરોડો છદ્મી અને સુરાસુરો જેમને વદન કરે છે તે શ્રીયુગાદિદેવ જ્યવંતા વર્તો. (૧)

બુદ્ધિરૂપી સિદ્ધાંતનથી નિર્ભળ થયેલું વસ્તુપાલ-તેજપાલરૂપી જેનું નેત્રયુગલ છે તે વીરધવલની કીર્તિ સ્વર્ગ, પાતાળ, પૃથ્વી અને સમુદ્રપર્યંત અહોનિશ્ચ પ્રસરો. (૨)

છદ્મના નંદનવનનો રમેલાળ છદ્મને કહે છે : હે દેવલોકના સ્વામી ! ઉપાધિ યદ્ય છે. છદ્મ કહે છે : શી ઉપાધિ છે ? ઉદ્ધાનપાલ કહે છે : આપણા નંદનવનમાંથી કંઈપણ જોરાયું છે. છદ્મ કહે છે : આયું બોલ મા, મનુષ્યો ઉપર કરુણા બીજગવાથી મેં કંઈપણને વસ્તુપાલરૂપે પૃથ્વીતળને શોભાવવા કહ્યું છે. (૩)
ઓથો મ્લોક ખંડિત છે તેથી તેનો ભાવાર્થ લખ્યો નથી.

સમસ્ત શત્રુઓને પરાજિત કરનાર અને આશ્ચર્યકારી જીવન જીવનાર આ વસ્તુપાલ રનેલીજનોને સુખ આપવાથી શંકર સમાન હોવા છતાંય લક્ષ્મીના આલિંગનથી શોભાયમાન થઈને પ્રકાશે છે; એટલે કે વિષ્ણુસમાન છે. (૪).

હું પણ ખંડિત છે તેથી તેનો ભાવાર્થ નથી લખ્યો.

મર્તિમંત કૌર્ય અને નીતિ જેવા અનુક્રમે વીરશિરોમણિ વસ્તુપાલ અને હુદિમાન તેજપાલ જેવા જેના મંત્રી છે તેવા મહારાજા વીરધવલની કોણ પ્રશંસા નથી કરતું ? (૭)

કચ્છપાવતાર અને વરાહાવતારની કળાને ધારણ કરનારા આ બે શ્રેષ્ઠમંત્રીઓ જેના ઉદયકારી અતીવ આનંદને ફેલાવે છે તે અનંતશૌર્યવાળો બળવાન વીરધવલ જય પામે છે. અહીં વીરધવલને પર્વત અને સમુદ્રસહિત પૃથ્વીનો નિરંતર ઉદ્ધાર ઇચ્છનાર જણાવ્યો છે. (૮)

પવિત્ર જીવન જીવનાર શ્રીવસ્તુપાલ દીર્ઘકાળ પર્યંત સદાચારી જનોનું પોષણ કરો, પોતાના જગદ્ગોપિ ગુણોથી જગતને પ્રુષ્ઠ કરો, કલ્યાણને વરો, યશ મેળવો અને પાપોનો નાશ કરો. (૯)

દારિદ્ર્યથી પીડાતા માનવીઓને જોઈને અંતરમાં કરુણા ઊપજવાથી પાતાળમાંથી બહિરાગ્ય વસ્તુપાલરૂપે અને સ્વર્ગમાંથી કર્ણુ તેજપાલરૂપે આવ્યા છે. (૧૦)

તે બાંધવમેહાડીએ (વસ્તુપાલ-તેજપાલે) પ્રત્યેક નગર, ગામ, પ્રવાસમાર્ગ અને પર્વત ઉપર વાવો, ફૂવા, નવાણુ, પરબ, ઉષ્ણન, સરોવર, મંદિર અને સદામતો રૂપી ધર્મસ્થાનની જે શ્રેષ્ઠિ બનાવી છે તથા જેનો જીર્ણોદ્ધાર કર્યો છે તેની સંખ્યા પણ ગણી શકાતી નથી—કદાચ પૃથ્વી તે ગણુતી હોય તો ! (૧૧)

પૃથ્વીતલનાં રજકણોની સંખ્યા, સમુદ્રનાં િંદુઓની સંખ્યા, આકાશની અગુલસંખ્યા અને કાળસ્થિતિની માત્રાઓની સંખ્યા ગણુનાર ત્રણે લોકમાં જે કોઈ હોય તો બલે દોય, પણ વસ્તુપાલે કરેલાં ધર્મસ્થાનોની ગણુતરી કરવા માટે પોતે વસ્તુપાલ પણ સમર્થ હશે કે કેમ, તેની શંકા થાય છે. (૧૨)

જ્યાં સુધી આકાશમાં ચંદ્રની સાથે સ્પર્ષ છે, પાતાળમાં વાસુકીનાગના સાથે શેષનાગ છે, ત્યાં સુધી આ લોકમાં વસ્તુપાલ ને તેજપાલનું સાહચર્ય હો. (૧૩)

શ્રી વિક્રમસંવત ૧૨૮૮ના વર્ષમાં પોષ સુદ ૧૫ શુક્રવારે આ પ્રશસ્તિ તૈયાર થઈ.

આ સુંદર પ્રશસ્તિને વાજકના પુત્ર દ્રુવક અટકવાળા જયતસિંહે શિલા ઉપર લખી અને બકુલ-સ્વામીના પુત્ર પુરુષોત્તમે કોતરી.

બીજા શિલાલેખનો ભાવાર્થ

પ્રારંભમાં સર્વગ્ને નમસ્કાર કર્યા છે અને પ્રથમ તીર્થંકર શ્રીયુગાદિગિનની સ્તુતિ કરી છે.

શ્રીશંકુજય અને ગિરનારની યાત્રાના ઉત્સવથી પ્રભાવિત થઈને સંવત ૧૨૭૭માં સરસ્વતીના દત્તકપુત્ર મહામાલ્ય શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલે શંકુજયતીર્થ ઉપર સુંદર તોરણથી અલંકૃત ઉજ્જવ્યતાવતાર, રતંભનક(ખંભાત)તીર્થાવતાર, નંદીશ્રવાવતાર, સલપુર(સાચોર)તીર્થાવતાર અને શકુનિકાપિહારાવતાર એમ પાંચ તીર્થોનાં પ્રતીકરૂપે મંદિરો બનાવ્યાં હતાં તથા અનુપમાના નામનું સરોવર કરાવ્યું હતું તેમ જ કપદિધ્વના મંદિરનો પુનરુદ્ધાર કર્યો હતો. પોતે કરાવેલાં આ ધર્મસ્થાનોથી શોભાયમાન શંકુજય મહાતીર્થના સુકુટસમાન શ્રી યુગાદિતીર્થંકરભગવાનના મંદિરની સામે વિક્રમ સંવત ૧૨૮૮ના વર્ષમાં પોષ સુદ ૧૫ શુક્રવારે અણહિલપુરના રહેવાસી પ્રાગ્લાટ(પોરવાડ)વંશમાં અલંકારસમાન ઠંકુર શ્રીચંપ્રસાદના પુત્ર ઠંકુર શ્રીસોમના પુત્ર ઠંકુર શ્રીઆશારાજના પુત્ર અને શ્રીકુમારદેવીના પુત્ર તેમ જ ઠંકુર શ્રીલુશિંગ અને મહાન શ્રીમાલદેવના નાના ભાઈ તેમ જ તેજપાલના મોટા ભાઈ, ચૌહુલ્યવંશમાં

સર્વસમાન મહારાજાધિરાજ શ્રીભુવનપ્રસાદદેવના પુત્ર મહારાજા શ્રીવીરધવલની પ્રીતિથી સમગ્ર રાજ્યના ઐશ્વર્યને પામેલા વસ્તુપાલે તથા તેના નાના ભાઈ તેજપાલે પોળ કરાવી.

જેણે અન્ધરાજના પુત્ર(વસ્તુપાલ)ને શ્રીમુદ્રાધિકારી બનાવ્યો તે વીરધવલ રાજ સમુદ્રપર્યંત પૃથ્વીનો સ્વામી થાઓ. (૧).

જેના પરિચયથી કોઈ પણ માણસ નિર્ભદ અને વિવેકી થાય છે તેવો વસ્તુપાલ ખરેખર ધન્યાત્મા છે. (૨)

લાગશીલ કર્ણના સમયમાં પૃથ્વી એક કર્ણવાળી હતી, તે વસ્તુપાલના હૃદય પછી બે કર્ણવાળી થઈ (૩)

શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલ જન્મતા માણસોની આંખરૂપ છે, તેથી વિઘ્નહરવાનની આંખરૂપ સર્વચંદ્રની ઉપમા તેમના માટે ઉચિત ગણાવી ન જોઈએ. (૪)

અને તે જ બે ભાઈઓએ ઉપર જણાવેલી પોળના પશ્ચિમ ભાગની બે ભાંતો ઉપર શ્રીઆદિનાથદેવની યાત્રા માટે આવેલા.....રનાત્રોત્સવનિમિત્તે પૂર્ણકલસથી શોભાયમાન હસ્તયુગલવાળી પોતાના વડીલબંધુ ૬૦ શ્રીશંકુ અને મહાન શ્રીમાલદેવની મૂર્તિઓ શ્રીદેવાધિદેવના સન્મુખ બનાવી.

જેમ માત્ર એક જ કળાને ધારણ કરનાર ચંદ્ર વખણાય છે—પૂજ્ય છે, અતિ નાનો ચિતામણિ હોકોને ઇચ્છત આવે છે અને અંગ ઉપર લગાડેલ અમૃતનુ બિંદુ તાપને દૂર કરે છે, તેમ વયમાં બાળક હોવા છતાં શુભસિંહ (વસ્તુપાલનો મોટો ભાઈ) સર્વજનોમાં પ્રશંસાપાત્ર છે. (૧)

કળિયુગનું અધર્મમય અંગ પીસીને જેણે કલિકાલરૂપી શત્રુનો મર્વ દબ્યો છે તેવા દિવ્યરૂપવાળા ધર્મિષ્ઠ અને યશસ્વી મંત્રીશ્વર મલ્લદેવ(વસ્તુપાલના મોટા ભાઈ)ની પ્રશંસા કોણ નથી કરતું ? (૨-૩)

તથા પ્રસ્તુત પોળના પૂર્વ ભાગની બે ભાંતો ઉપર બનાવેલી હાથ જોડીને જામેલી પોતાની (શ્રીવસ્તુપાલ અને તેજપાલની) મૂર્તિઓ શ્રીશત્રુંજયમહાતીર્થયાત્રામહોત્સવનિમિત્તે આવતા મહાન શ્રીશ્રમણસંઘ પ્રતિ સ્વાગત પૂછે છે. અહીં મહાકવિ સધપતિ શ્રીવસ્તુપાલની અંતરોર્ધ્વ જણાવી છે તે આ પ્રમાણે—

હું (વસ્તુપાલ) આજે શ્રીમુગાદિગિનની યાત્રાએ આવેલા સમસ્ત યાત્રિકોને અત્રાન્તપણે ખુશ કરું છું—એટલે કે યાત્રિકોની ભક્તિ કરું છું—આથી જ મારા પિતાજીની આશા ફળી છે અને માતાજીની આશીર્વાદ આજે અંકુરો ફૂટ્યા છે. (૧)

જેના બન્ને લોક પવિત્ર છે તેવા શ્રીતેજપાલના હૃદયમાં સદા શ્રીમુગાદિગિન અને શ્રીવીરગિન છે. (૨)

જેની સભાની વિસ્તૃત પ્રમોદવાળી કાર્તિઓ ત્રણે ભુવનમાં ફીકા કરે છે તેવા ચુલુવાન, ભાખવાન અને મંત્રીઓમાં સર્વસમાન તેજપાલ આનંદ પામો. (૩)

વિનયનું જેમાં ભાન ન હોય એવી અબોધ બાહ્યાવસ્થામાં પણ જે નય, વિનય અને ચુલોદયને ધારણ કરે છે તે આ જૈનસિંહ (વસ્તુપાલનો પુત્ર) સર્વ કોઈનાં મનને ઝુંબે છે—રૂપથી છે. (૪)

જેના આવેલા દાનનો અંશમાત્ર પણ લોકોનું દારિદ્ર્ય હણે છે એવા શ્રીવસ્તુપાલ અધિકાધિક લક્ષ્મીવાન થાઓ. (૫)

પુણ્યસ્થાનેક મહામાત્ય વસ્તુપાલના અગ્રસિદ્ધ સિદ્ધાદેવો તથા પ્રશસ્તિલેખો : ૩૧૧

જેના ગુણોએ જેની કીર્તિને તથા જગતમાં વ્યાપ્ત કરી છે તે આ તેજપાલના પુત્ર લઘુસિદ્ધના ગુણોની સર્વ કોઈ પ્રશંસા કરે છે. (૬)

ભગવાન શ્રીઆદિનાથ અને કપર્દિયક્ષની કૃપાથી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલના વંશનું કલ્યાણ કરનારી થાઓ. (૭)

મહામાત્ય શ્રીવસ્તુપાલની આ પ્રશસ્તિ સ્તંભતીર્થ(ખંભાત)નિવાસી કુવ જગતસિદ્ધે લખી અને સૂતપાર કુમારસિદ્ધે કોતરી. કલ્યાણ હો !

* * *

હવે મહામાત્ય શ્રીવસ્તુપાલ સંબંધિત અઘાવધિ અગ્રસિદ્ધ દશ પ્રશસ્તિલેખોનો અક્ષરશઃ પાઠ અને તે લેખોનો દૂક પરિચય આપવામાં આવે છે :

પ્રશસ્તિલેખાઢ્ઢ—૧

સ્વસ્તિ શ્રીવલ્લિશાલાયાં વસ્તુપાલસ્ય મન્ત્રિણે ।

યયશઃશશિનઃ શત્રુદુષ્કીર્ણાં ચાર્વરીયિતમ્ ॥ ૧ ॥

શોળકીરોડપિ વિવેકવાનપિ જગત્પાલાડપિ દાતાડપિ ચા,

સર્વઃ ક્ષોડપિ પયીહ મન્વરગતિઃ શ્રીવસ્તુપાલશ્રિતે ।

સ્વજ્યોતિર્વિહનાદુતીકૃત્તમસ્તોમસ્ય તિગ્મચુતેઃ,

કઃ ક્ષીતાંશુપુરઃસરોડપિ પદવીમન્વેતુમુક્ત્વરઃ ! ॥ ૨ ॥

શ્રીવસ્તુપાલસન્નિવસ્ય યશઃપ્રકાશે, વિશ્વં તિરોદયતિ પૂર્વેટિહાસમાસિ ।

મન્વે સમીપગતમપ્યવિમામ્ય હંસં, દેવઃ સ પશ્યસતિશ્ચલિતઃ સમાપેઃ ॥ ૩ ॥

વાસ્તવં વસ્તુપાલસ્ય વેસિ કશ્ચરિતાદ્રુતમ્ ! ।

યસ્ય દાનમવિશ્રાન્તમર્થિષ્ઠ્વપિ રિપુષ્વપિ ॥ ૪ ॥

શૂન્યેષુ દ્વિષતાં પુરેષુ વિપુલજ્વાલાક્રાલ્લેદયાઃ,

ક્ષેલન્તિ સ્મ દવાનલ્પછલ્મૃતો યસ્ય પ્રતાપામ્રયઃ ।

જૃમ્ભન્તે સ્મ ચ પર્વગર્વિતસિતજ્યોતિઃસમુલ્લેકિત-

વયોસ્ત્રાકન્દલ્લક્ષ્મીમલાઃ શરવણન્યાજેન ચત્કીર્તયઃ ॥ ૫ ॥

કુન્દં મન્દપ્રતાપં, ગિરિશગિરિરપાહંકૃતિઃ, સાસુવિન્દુઃ

પૂર્ણેન્દુઃ, સિદ્ધસિન્ધુર્વિષ્ટતવિધુરિમા, પશ્ચાન્નયઃ સમન્યુઃ ।

શેવાહિર્નિર્વિશેષઃ, કુમુદમપમદં, કૌમુદી નિષ્પ્રસાદા,

ક્ષીરોદઃ સાપનોદઃ, જ્ઞાતમહિમ હિમં ચસ્ય કીર્તેઃ પુરસ્તાત્ ॥ ૬ ॥

યસ્યોર્ધાંતિલકસ્ય કિશ્કરગણોદ્ગીર્તૈર્યદ્યોમિર્મુહુઃ

સ્મેરદિસ્મયલોભૌલિલિગલ્પન્નામૃતોન્નીવિનામ્ ।

સૃષ્ટિર્નાયશ્વદીદૃષ્ટી મમ ન મે નો મેડપ્યવાપ્તેતિ શાં

મુણ્ડસક્વરિણદ્વાતુધિરલાં શમ્યુઃ પરં વિપ્રિયે ॥ ૭ ॥

राकाताण्डवितेन्दुमण्डलमहःसन्बोहसंवादिभिः

यत्कीर्तिप्रकरंरंगतन्वतिरत्कारिहेवाकिभिः ।

अन्योन्यानवलोकनाकुलितयोः शैलत्वबा-शूलिनोः

कः त्वं कः त्वमिति प्रगल्भरभसं वाचो विचेहर्मियः ॥ ८ ॥

बाढं प्रौढयति प्रतापशिल्पिनं कामं यशःकौमुदीं

सामोदां तनुते सतां विकचयत्पात्सारविन्दाकरान् ।

शत्रुस्त्रीकुचपत्रवल्लिविपिनं निःशेषतः शोषय-

त्यन्यः क्रोऽप्युदितो रणाम्बरतले यस्यासिचाराचरः ॥ ९ ॥

तत्सत्त्वं कृतिमिष्येयं भुवनोद्धारकचौरेयतां

विभ्राणो भृशमच्युतरिथितरितिप्रीत्युत्तरं गीयते ।

यत्र प्रेम नि[र]गेलं कमलया सर्वाङ्गमालिङ्गिते

केषां नाम न अक्षिरे सुमनसामौर्ध्ववत्यो मुदः ? ॥ १० ॥

न यस्य लक्ष्मीपतिरप्युपैति अनार्दनत्वात् समतां मुकुन्दः ।

वृषप्रियोऽप्युग्र इति प्रसिद्धिं दधत् त्रिनेत्रोऽपि न चास्य तुल्यः ॥ ११ ॥

स्वसितं श्रीबल्लभे नमोऽस्तु नितरां कर्णाव दाने ययो-

रस्यष्टेऽपि दृष्टा यशः कियविदं वन्द्यास्तदेताः प्रजाः ।

दृष्टे सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागे करिष्यन्ति ताः

कीर्त्तिं काञ्चन या पुनः स्फुटमिषं विधेऽपि नो मास्यति ॥ १२ ॥

वसिमन् विश्वजनीनवैभवभरे विश्वम्भरां निर्भर-

श्रीसम्भारविभाव्यमानपरमप्रेमोत्तरां तन्वति ।

प्राणिप्रत्ययकारिकेवलमभूद् देहीति सङ्कीर्त्तनं

लोकानां न कदापि दानविषयं न प्रार्थनागोचरम् ॥ १३ ॥

दृश्यन्ते मणि-मौक्तिकस्तवकिता यद्विद्वदेणीदृष्टो

यज्जीवन्त्यनुजीविनोऽपि जगतश्चिन्ताधमविस्मारिणः ।

यच्च ध्यानमुचः स्मरन्ति गुरवोऽप्यभ्यान्तमाशीर्गिरः

प्रादुःपन्त्यमला यशःपरिमलाः श्रीवस्तुपालस्व ले ॥ १४ ॥

कोटीरैः कटकाऽङ्गुलीय-तिलकैः केयूर-हारादिभिः

कोरोयैश्च विभूष्यमाणवपुषो यत्प्राणिविभ्राणितैः ।

विद्वांसो गृहमागताः प्रणयिनीरप्रत्यभिज्ञाभूत-

स्तैस्तैः स्वं शपथैः कथं कथमपि प्रत्याववाञ्छक्रिरे ॥ १५ ॥

तैस्तैर्येन जनाय काञ्चनचयैरभ्यान्तविभ्राणितै-

रानिन्ये भुवनं तदेतदमितोऽप्यैश्वर्यकाष्ठां तथा ।

यानैकज्यसनी स एव समभूदत्यन्तमन्तर्वया

कामं दुर्भूतिधाम वाचकचमूं भूयोऽप्यलम्भायवन् ॥ १६ ॥

त्यागो यद्वसुवारिवारितजगद्धारित्रयदावानल-

श्वेतः कण्टककुहूनेकरसिक्कं वर्णाभमेष्कन्वहम् ।

सङ्ग्रामश्च समग्रवैरविपदामद्वैतवैतण्डिक-

स्तनमन्ये वसति त्रिधाऽपि सच्चिबोत्तसेऽत्र बीरो रसः ॥ १७ ॥

आश्चर्यं वस्तुदृष्टिभिः कृतमनःकौतुहलाकृष्टिभि-

र्यस्मिन् दानघनाघने तत इतो वर्णत्यपि प्रत्यहम् ।

दूरे दुर्दिनसंकथाऽपि सुदिनं तत् किञ्चिदासीत् पुन-

र्येनोर्बीचलयेऽत्र कोऽपि कमलोत्थासः परं निर्मितः ॥ १८ ॥

साक्षाद् ब्रह्मपरम्परां गतमिष भेयोविषनैः खता

तेजःपाक इति प्रतीतमहिमा तस्यानुकम्पा जयी ।

यो वत्से न दशा कदापि कलितावयामविद्यामयीं

यं चोपास्य परिस्पृशन्ति कृतिनः सद्यः परां निर्वृतिम् ॥ १९ ॥

सङ्ग्रामः ऋतुभूमिरत्र सततोद्दीप्तः प्रतापानलः

भ्रूयन्ते स्म समन्ततः भुतिकुञ्जोद्गारा द्विजानां गिरः ।

मन्त्रीशोऽयमशेषकर्मनिपुणः कर्मोपदेष्टा द्विषो

होतव्याः फलवांस्तु बीरबललो यज्वा यशोरशिमिः ॥ २० ॥

श्लाघ्यो न बीरबलः क्षितिपावतंसः कैनाम विक्रम-नयाविष मूर्च्छिमन्तौ ।

श्रीवस्तुपाल इति बीरल्लामतेजःपाकश्च बुद्धिमिलयः सच्चिबो यदीयौ ॥ २१ ॥

अनन्तप्रागल्भ्यः स जयति नली बीरबलः सद्योर्लं साम्मोषि भुवमनिधमुद्धर्तुमनसः ।

इमौ मन्त्रिप्रष्टौ कमठपति-कोलाधिपकलामदभा बिभ्राणौ मुदमुदयिनीं यस्य तनुतः ॥ २२ ॥

युद्धं वारिधिरेष बीरबलकस्माद्यक्रदोर्विक्रमः

पोतस्तत्र महान् यथाःक्षितपटाटोपेन पीनयुतिः ।

सोऽयं सारमरुन्दिरञ्चतु परं पारं कथं न क्षणाद्

यथाऽऽभान्तमरिजतां कल्यतस्तावेव मन्त्रीश्वरौ ! ॥ २३ ॥

रौरं भ्राम्यतु नाम बीरबललोणीन्दुकीर्त्तिर्दिवं

पातालं च महीतलं च जलधेरन्तश्च नक्तन्दिवम् ।

धीसिद्धाञ्जननिर्मलं विनयते श्रीवस्तुपाकास्वया

तेजःपाकसमाह्वया च तदिदं यस्या द्वयं नेत्रयोः ॥ २४ ॥

श्रीमन्त्रीश्वरवस्तुपालयशसामुच्चावचैर्वीचिभिः

सर्वस्मिन्नपि कम्भिते चवक्ता कलोलिनीमुण्डले ।

गङ्गावैद्यमिति प्रतीतिविकलास्ताम्यन्ति कामं सुवि

भ्राम्यन्तस्तनुसादमन्दितमुदो मन्दकिनीधार्मिकाः ॥ २५ ॥

हृदो रोहण ! रोहति त्वयि मुहुः किं पीनतेवं ! शृणु

भ्रातः ! सम्प्रति वस्तुपालसचिवत्यागैर्बन्धू प्रीयते ।

तेनास्तैव ममार्थिकुह्नकयाप्रीतिर्दरीकिञ्चरी-
गीतेस्तस्य यद्योऽमृतैश्च तदियं मेदस्विता मेऽधिकम् ॥ २६ ॥

देव ! स्वर्नाय ! कष्टं, ननु क इव भवान् ! नन्दनोद्यानपालः,
खेदस्तस्कोऽयं ? केनाप्यहह ! तव हृतः काननात् कल्पवृक्षः ।
हुं मा वादीस्तदेतत् किमपि कल्पया मानवानां मयैव
प्रीत्यादिष्टोऽयमुर्व्यास्तित्यक्यति तलं बस्तुपालच्छलेन ॥ २७ ॥

कणांयास्तु नमो नमोऽस्तु बलये त्यागैकदेवाकिनौ
यौ द्वावप्युपमानसम्यदमियत्कालं गतौ त्यागिनाम् ।
भाग्याम्नोचिरतः परं पुनरयं श्री बस्तुपालश्चिरं
मन्ये घास्यति दानकर्मणि परामौपम्यचौरैर्यताम् ॥ २८ ॥

व्योमोत्सङ्गरुषः सुधाचबलिताः कक्षागवाक्षाङ्किताः
स्तम्भभेणिविजृम्भमाणमणयो मुक्तावचूलोन्म्वलाः ।
दिव्याः कल्पमृगीदृशश्च विदुषा यस्यागलील्ययितं
व्याकुर्वन्ति गृहाः स कस्य न मुदे श्रीबस्तुपालः कुतः ? ॥ २९ ॥

यद् दूरीक्रियते स्म नीतिरतिना श्रीबस्तुपालेन तत्
काञ्चित् संवननौषधीमिव वशीकाराय तस्येक्षितम् ।
कीर्तिः कीञ्जनिकुञ्जमञ्जनगिरिं प्राक्चैलमस्ताचलं
विन्ध्योर्वीचर-शर्वपर्वत-महामेख्यनि भ्राम्यति ॥ ३० ॥

देवः पङ्कजभूर्विभाव्यः सुवनं श्रीबस्तुपालोद्भवैः
शुभ्रांशुपुतिमिर्यशोभिरमितोऽलक्ष्यैर्विलक्षीकृतम् ।
कल्पान्तोद्युतदुग्धनीरविषयः सन्तापशङ्काकुलः
शङ्के बत्सर-मास-वासरगणं संख्याति सगरिष्यते ॥ ३१ ॥

चित्रं चित्रं समुद्रात् किमपि निरगमद् बस्तुपालस्य पाणे-
यो दानाम्बुप्रवाहः स खलु समभवत् कीर्तिसिद्धस्रवन्ती ।
साऽपि स्वच्छन्दमारोहति गगनतलं खेदति क्माचराणां
गृह्योत्सङ्गेषु रङ्गत्यमरमुवि मुहुर्ग्राहते खेचरोर्वीम् ॥ ३२ ॥

पुण्यारामः सकलसुमनःसंस्तुतो बस्तुपाल-
स्तत्र स्मेरा गुणगणमयी केतकीगुरुमपङ्क्तिः ।
तस्यामासीत् किमपि तदिदं सौरभं कीर्तिदम्माद्
येन प्रौढप्रसरमुद्गृहा वासिता दिग्विभागाः ॥ ३३ ॥

सेचं सेचं स खलु विपुलैर्वासनावारिपूरैः
स्फीतां स्फूर्तिं वितरणतर्कबस्तुपालेन नीतः ।
तच्छयायाः सुवनमखिलं हन्त । विभ्रान्तमेतद्
दोष्ठाकेलिं भयति परितः कीर्तिकन्या च तस्मिन् ॥ ३४ ॥

भीवस्तुपाठ्यशया विद्यादेन दूरादन्योन्यवर्शनदरिद्रमि त्रिलोक्याम् ।
 नामौ स्वयम्भुवि वसत्यपि निर्विशङ्कं शङ्के स सुम्बति हरिः कमलामुलेन्दुम् ॥ ३५ ॥
 स एष निःशेषविपक्षकालः भीवस्तुपाठः पदमद्भुतानाम् ।
 यः शङ्करोऽपि प्रणयित्रवस्य विमाति लक्ष्मीपरिरम्भरम्यः ॥ ३६ ॥
 पीत्कारैः शकटवदस्य विकटैरधीयहेपारवे-
 रारावे रवणोत्तरस्य बहलेः बन्दीन्द्रकोलाहलैः ।
 नारीणामथ चञ्चरीमिश्रभ्रमेतस्य विचस्तये
 मन्त्रोच्चारमिवाऽऽचचार वतुरो यस्तीर्ययात्रामहम् ॥ ३७ ॥
 ॥ एते मलचारिनेन्द्र[प्रभ]सूरीणाम् ॥
 श्रीरैवताचलस्यश्रीशत्रुञ्जयावतारप्रवेशे वाममिहिगा प्रशस्तिरेषा ॥ छ ॥



प्रशस्तिरेखाङ्क—२

अयः पुण्यदु शाश्वतं बहुकुलक्षीराणैवेन्दुर्जिनो
 यत्पादान्नपवित्रमौलिरसमभीरुज्वल्लोऽप्ययम् ।
 चले मूर्ध्नि निबध्नुप्रसुमरोद्दामप्रभामण्डलै-
 विश्वक्षोणिभृदाधिपत्यपदवीं नीलातपत्रोज्ज्वलाम् ॥ १ ॥
 प्रीतिं पल्लवयन्तु वो यदुपतेर्देवस्य देहद्युतो
 भृङ्गाभाः शशिकुन्दमुन्दररदज्योतिश्छटाळकृताः ।
 यः(?) याः) सम्मोहपराजयैकपिशुनप्रोत्कीर्णवर्णैर्दुर-
 तपूर्वापट्टसनाभयः द्युष्टिभिरे भर्मोपदेशक्षणे ॥ २ ॥
 आनन्दाय प्रसक्तु सदा कुम्भिकुम्भोपमानं
 नाभेयस्य स्फुरितचिकुरोत्तमसद्वयं यः ।
 भेयः सम्पत्कलायुगलं शृङ्खलानदमुच्चै-
 र्यन्मन्यन्ते विपुलमतयः पुण्यलक्ष्मीनिधानम् ॥ ३ ॥
 यत्कल्पद्रुम-कामधेनु-मणिमिर्यच्छन्दिरिष्टं फलं
 भेयः किञ्चिदुपाधिं तत्परिणतिः भीवस्तुपाठः किल ।
 यत् त्वेतस्य गतस्पृहानपि जनानिच्छाधिकं चिन्वतः
 पुण्यं तत्परिपाकमाकलयितुं सर्वज्ञ एव प्रभुः ॥ ४ ॥
 वद्विष्णुपुण्यमयसन्ततिरद्भुतभीः भीवस्तुपाठसचिवः स चिरायुरस्तु ।
 संकृप्तसङ्घपतिना कृतवीर्ययात्राः खेलन्ति यस्य शिष्योऽपि यद्वाङ्मणे ॥ ५ ॥
 ॥ श्रीनलेन्द्रगण्डे विभीषवसेनसुरिशिष्यश्रीउद्वचमसूरीणाम् ॥ छ ॥



प्रशस्ति लेखाङ्क—३

पाणिप्रभापिहितकल्पतरुप्रवालशौल्यभ्युपतिसमानलिनीमरालः ।
दिग्भ्यश्चक्रवालविनियेशितकीर्तिमालः सोऽयं विरायुरुदिधादिह वस्तुपालः ॥ १ ॥

एकत्वं भुवनोपकारक इति भुत्वा सतां जल्पितं
लज्जानम्रशिवाः स्थिरातलमिदं यद् वीक्ष्यसे येषि सत् ।
वाग्देवीवदनारविन्दतिलक ! धीवस्तुपाल ! भुवं
पाताल्यद् बलिमुद्दिधीर्षुरसकृन्मागे भवान् मार्गति ॥ २ ॥

न जातु विश्राम्यति तावकीना दीनार्त्तिनिर्वाक ! वस्तुपाल ! ।
जिह्वा परेषां गुणमाददाना करदयी च द्रविणं ददाना ॥ ३ ॥

कर्मोऽभ्यर्णमुपागते सुरपतेर्वैरोचने रोचय-
त्युच्चैरात्मरुचा भुजङ्गभुवनं प्राप्ते शिवत्वं शिबौ ।
जातः कालवरोन यः किल खिलस्त्यागस्य मार्गः पुनः
सोऽयं सम्प्रति वस्तुपाल ! भवता भेषस्कृता बाह्यते ॥ ४ ॥

वस्तुपालः कथं नाम नाऽयं जीमूतबाहनः ? ।
उपक्रियामहीनां यः करोति दिष्टतामपि ॥ ५ ॥

उल्लासितपल्लवकः कल्पनकः कल्पते न सवदितुम् ।
सुमनःसमृद्धिमधिकां पालयता वस्तुपालेन ॥ ६ ॥

करोऽयं कल्पद्रुस्तव कमलव्यास ! च दृगृष्टौ
सुधासक्तिः सैषा शिशिरकरबिम्बं सुखमिदम् ।
तदित्यं पाथोपैर्मथनहृतरत्नस्य भवता
समुद्रेणौपम्यं भवति सन्निवेन्दो ! किमुचितम् ? ॥ ७ ॥

प्रायः सन्ति नराः परापकृतये नित्यं कृतोपक्रमाः
कस्तान् दुस्तरदुष्कृतोत्करदुरालोकान् समालोकते ? ।
द्रष्टव्यस्तु स वस्तुपालसच्चिवः षाडगुण्यवाचस्पति-
र्वाचा सिञ्चति यः सुचामधुरया दुर्दैवदम्बं जगत् ॥ ८ ॥

वैरोचने वरितवत्यमरेशमैत्रीमेकत्र नागनगरं च गते द्वितीये ।
दीनाननं भुवनमूर्खमधश्च पश्यदाश्वासितं पुनरुदारकरेण येन ॥ ९ ॥
कुत्रापि नोपसर्गो वर्णविकारो निपाततो वाऽपि ।
सच्चिवोत्तमेन रचिता न व्याकरणस्थितिर्येन ॥ १० ॥

ते तिष्ठन्त्यपरे नरेन्द्रकरणव्यापारिणः पारणां
ये नित्यं पवनाशना इव परप्राणानिलेः कुर्वते ।
स्तोनव्यः पुनरुत्तराजतनुजो यः सारसारस्वता-
धारः कारणमन्तरेण कुरुते पथ्यं पृथिव्या अपि ॥ ११ ॥

भवति विनये पुंसां चक्षुस्तृतीयमिति भुक्ति-
नं तु कुमतयस्ते वीक्षन्ते सति त्रितये दृष्ट्वा ।

अथमिह परं मन्त्री नेत्रद्वयेऽपि करस्थिता-
मलकफलकप्रायां लोकादयीमवलोकते ॥ १२ ॥

वस्तुपाल ! सदा हस्ते सत्यप्यमृतवर्मिणि ।
वैरिबर्गः 'सदाहस्ते यत् तयेतविहाद्भुतम् ॥ १३ ॥

भाकर्षेयसिद्धमेव न पुनः पादं विमुञ्चजिषु-
भ्रेणीमेव न भानितां चिनमचन् वन्वैव नोद्यैः शिरः ।
कम्पं वन्तपिधानमेव न मनः संख्ये दधानश्चम-
त्कारं कस्य चकार नैव सचिवस्तोमैकवास्तोप्यतिः ? ॥ १४ ॥

प्रासादास्तव वस्तुपाल ! त इमे तन्वन्ति चेतः सतां
सानन्दं शशिरोस्तराद्रिशिरप्रामाभिराममिवः ।
येषां काञ्चनकुम्भसम्भवमहःखन्दोहसन्तर्पिताः
सन्त्युच्चैस्तुहिनोद्यैऽप्युपचयं पुष्पान्ति पूष्णः कराः ॥ १५ ॥

परिपीडिता समन्ताज्जडसमयेनामुना गिरा दूषी ।
श्रीवस्तुपालसचिवं निबिडगुणं पटमिवाश्रयति ॥ १६ ॥

उद्धृत्य बाहुमहमेष मुहुर्वदामि ब्रूतां स मद्वचसि विप्रतिपद्यते यः ।
यद्यसि कश्चिदपरः परमार्थवेदी श्रीवस्तुपालसचिवेन सनः क्षमायाम् ॥ १७ ॥

श्रीवस्तुपाल ! चिरकालमयं जयन्तसिंहः सुतस्तव भवत्वचिक्रधिकभीः ।
यस्तावकीनवनवृद्धिदृष्टावशिष्टं शिष्टेषु दीप्त्यदवपायकमुच्छिनसि ॥ १८ ॥

यथा यथाऽयं तव वस्तुपाल ! मोक्षं गुणैः सूत्ररत्नकरोति ।
तथा तथा मत्सरिणां नराणामवैमि चित्तेष्वनलं करोति ॥ १९ ॥

पुरा पादेन दैत्यारेभुवनोपरिवर्तिना ।
अधुना वस्तुपालस्य हस्तेनाधःकृतो बलिः ॥ २० ॥

मध्यस्थं कथयन्ति केचिदिह ये त्वा खाधुक्त्वा बुधाः
श्रीमन्त्रीश्वर ! वस्तुपाल ! न मृषा तेषामपि व्याहृतम् ।
कर्णोऽभूदुपरि क्षितेर्बैलिरघस्तं चात्र मध्ये तयोः
स्यात्तेत्यर्थसमन्वये ननु वयं मध्यस्थमाचक्ष्महे ॥ २१ ॥

कम्पाकुलमवलोक्य प्रतिवीराणां रणाङ्गणे हृदयम् ।
अनुकम्पाकुलमयमपि सचिवश्चक्रे निबं चेतः ॥ २२ ॥

नरेन्द्रभीमुद्रा सपदि मद्विरेबापहरते
हताद्या चैतन्वं परिचरितमात्स्निग्यमनसाम् ।

इहाऽमात्ये भ्रान्त्याऽप्यकलितकल्लो पुनरखी
विषेकाविष्कारं स्वयति परं गौरिव गुरोः ॥ २३ ॥

लोकेऽस्मिन्नयमेव मन्त्रितिलकः भेयानिति व्याहृतं
सत्यं मानय माऽपमानय सखे ! मान्यं तदन्यैर्जनैः ।
एतस्मिन् सुकृतामयेऽपि समये सौम्येन यः कर्मणा
धर्मं संविनुते करोति च महाजनो निजैर्नोव्ययम् ॥ २४ ॥

के वा स्खलन्ति न नरेन्द्रनियोगमुद्रां हस्तस्थितां प्रधुषटीमिव धारयन्तः ?
तां दीपिकांमिव करे पुनरेष कृत्वा सन्मार्गमश्नति निरस्ततमः समूहः ॥ २५ ॥

कार्पण्यातिशयेन कश्चन धनं यः स्वं निषत्ते स तद्
भोक्तुं नात्र न वाऽप्यमुत्र लभते हस्तादधस्ताद् गतम् ।
यः पात्रप्रतिपादनेन लफलीभूतां विभूतिं पुन-
र्भुङ्क्तेऽस्मिन् विवितागमोऽनुगमयत्यन्यत्र जन्मन्यपि ॥ २६ ॥

मया मोहं नीताः कति न मतिमन्तोऽपि किमहं
निष्कृष्टैर्नांमिष्टा विपणिषु पणजीगणनया ?
विषादं कृत्वा श्रीरिति किल गता तीर्थमिव तं
ततः सन्मार्गेण प्रतिदिवसमेनां नयति यः ॥ २७ ॥

गुरोः परेषां गणयो गृहीतेर्गुणीति युक्ता किल कीर्तिरस्व ।
अप्यर्थिसार्थप्रतिपादितभीः, श्रीमानिति ख्यातिरिदं तु चित्रम् ॥ २८ ॥
आलोकनादपि विनाशितसज्जनार्त्तिः, श्रीवस्तुपालसचिवः स चिराधुरस्तु ।
वत्कीर्त्तयन्निदिवसिन्धुपयःसपत्न्याः प्रक्षालयन्ति कलिना मलिनां धरित्रीम् ॥ २९ ॥

केचित् कवीन्द्रमपरे पुरुषप्रधानं, जानन्ति संयति सुदुःसहमन्युमन्ये ।
मन्येऽहमेनमिह कर्ममिवावतीर्णं, श्रीवस्तुपालवपुषा विदुषां तपोभिः ॥ ३० ॥
नेत्रोत्सवं सुवति तापमपाकरोति, दत्ते सदा सुमनसाममृतैः प्रमोदम् ।
सल्लक्षणप्रणयिनीं च विमर्शि मूर्तिं, किं रोहिणीपतिरहो ! ननु वस्तुपालः ? ॥ ३१ ॥

लोकानां वदनानि दीनवदनः कस्मात् समालोकसे,
भ्रातः ! सम्प्रति कोऽपि कुत्रचिदपि ज्ञाता न जातापदाम् ।
अस्त्येकः परमत्र मन्त्रितिलकः श्रीवस्तुपालः सतां,
दैवादापतितं छिनत्ति सुकृती यः कण्ठपाशं हठात् ॥ ३२ ॥

मत्तारिद्विपसिंहसिंहनचमूचक्रमेण विक्रमतो
यस्यासिस्फुरितानि तानि ददृशुः के वा न रेवतटे ?
तस्यापि प्रसमं बभञ्ज भुजयोः संरम्भममोनिधि-
प्रान्ते सैष सरोषदृष्टिघटनामात्रेण मन्वीश्वरः ॥ ३३ ॥

विक्रमदैरिचक्रग्रहितशितशरासारदुर्वारवीर-
व्यापारे यस्य नाऽऽसीदतिपरुषः सङ्गरे भङ्गरेखा ।

तेन श्रीवस्तुपालाद् विलसदसिलतामीमहृषादमात्स्या-
दत्याकारावतारः प्रथममविगतः सिन्धुराजात्मजेन ॥ ३४ ॥

येनारिनागवमनीं दधतासिलताममोषमन्त्रेण ।
व्यचारितरोषविषप्रसरः समरे कृतः सङ्घः ॥ ३५ ॥

भमात्यतरणे । शृणु क्षणमिदं मदीयं वचः,
स्वचक्र-परचक्रयोरपि पुरः प्रमोदात् सदा ।
तवोपकृतिमर्थिनः प्रकृतिमग्रमपेन्द्रियाः,
कृतिं च कृतिपुङ्गवा युक्तयः स्तुवन्त्याकृतिम् ॥ ३६ ॥

सा कालिदासस्य कवित्वलक्ष्मीः, स्फुटं प्रविष्टा त्वयि वस्तुपाल ! ।
आसादिताऽस्माभिरवेष्टमाणीः, साक्षादियं तत्पदपद्धतिर्यत् ॥ ३७ ॥

धरणे ! धरः स्थितोऽसौ नागः शेषः करोति धृतिमतुलाम् ।
पुष्पासः पुनरपरि स्थितोऽक्षराजाम्बुः सततम् ॥ ३८ ॥

श्रीवस्तुपालः स विरापुरस्तु बन्मन्त्रसंज्ञस्तसमस्तज्ञोः ।
बौलुक्त्वमर्जुस्तदस्तेऽतिष्ठत्यलम्बसिद्धिः परमारणेच्छा ॥ ३९ ॥

तिलः सृष्टाज्ञपि तिथीरिव जगतीरेष ते यशोवारः ।
श्रीवस्तुपाल ! कल्पयति नाभमतां मे तदाश्चर्यम् ॥ ४० ॥

कल्यायुर्भवतु द्विषोऽभिभवतु श्रीवस्तुपालः जितौ
दुर्देवानलदग्धसाधुजनतानिर्बापणैकापणः ।
अम्मोघैः सविधे विधेरपि मनस्यातन्वता विसर्गं
येन क्रोधकरालमालम्बकुटिर्मन्ना मटाना घटा ॥ ४१ ॥

मन्ये धुरि स्थितमिमं सचिवं शुचीनां मध्यस्थमेव मुनयः पुनरामनन्ति ।
मातः ! सरस्वति ! विवादपदं तदेतज्जिणीयता सह महद्भिरुपागतं मे ॥ ४२ ॥

आलोकतेऽस्य न खलोऽपि किमप्यवशं विद्याभिभूतपुरुकृतपुरोहितस्य ।
यस्यायमाहृतमुजार्गलया न्यधायि श्रीबीरवेस्ममि कलिः स्खलितप्रवेशः ॥ ४३ ॥

विरचयति वस्तुपालस्तुलुक्त्वसन्निधेयु कविषु च प्रवरः ।
न कदाचिदर्यहरणं श्रीकरणे काम्यकरणे वा ॥ ४४ ॥

प्रचारं बीराणां प्रचुरतुराग्रीः प्रशमयन्नमेवं पाषेयं पथि वधिकसार्थाय वितरन् ।
विगन्तादाहृतैर्विहितबहुमानैः प्रियकनैः समं मन्त्रीयात्रामयमकृतसन्नुजपतिरौ ॥ ४५ ॥

यो मान्ये मानमुच्चैः सुहृदि सुहृदयः स्नेहमन्ये प्रसादं
भीते रक्षां हरिद्रे द्रविणवितरणं यानहीने च यानम् ।
मार्गे वुर्गेऽपि कुर्वन्नपर इव सुरक्षाकहः क्षमापमन्त्री
यात्रां कुल्लोच्चमन्ये विवितकलिमलः प्राप सङ्गममुत्तमम् ॥ ४६ ॥

अनुबन्धना समेतस्तेजःपालेन वस्तुपाखोऽयम् ।
मदयति कस्य न हृदयं मधुमासो माघवेनेव ॥ ४७ ॥
स भीतेजःपालः सचिवभिरकाष्ठमस्तु तेजस्वी ।
येन जना निक्षिप्ताक्षिप्तामणिनेव नन्दन्ति ॥ ४८ ॥
लवणप्रसावपुत्रभीकरणे लवणसिंहजनकोऽसौ ।
मन्त्रित्वमत्र कुर्वतां कल्पयार्तं कल्पतरुकल्पः ॥ ४९ ॥
श्रीवस्तुपालतेजःपालौ जगतीजनस्व चक्षुष्यौ ।
पुरुषोत्तमाक्षिगतयोः स्यातां सदृशौ न रवि-शशिनोः ॥ ५० ॥
तत्त्वप्रकाशकत्वेन तयोः स्वच्छस्वभावयोः ।
परस्परप्रेमवत्त्वमासीहोचनयोरिव ॥ ५१ ॥
पन्थानमेको न कदापि गच्छेदिति स्मृतिप्रोक्तमिव स्मरन्तौ ।
सहोदरौ दुर्द्धरमोहचौरौ सम्भूय धर्माऽध्वनि तौ प्रवृत्तौ ॥ ५२ ॥
तेन भ्रातृयुगेन या प्रतिपुर-ग्रामाऽध्व-शैलस्थलं
वापी-कूप-निपान-कानन-सरः-प्रासाद-सत्रादिका ।
धर्मस्थानपरम्परा नवतरा चक्रेऽथ जीर्णोद्धृता
तत्संख्याऽपि न बुध्यते यदि परं तद्वेदिनी मेदिनी ॥ ५३ ॥
यावद् दिवीन्दुनाऽर्को वायुकिना वसुमतीतले शेषः ।
इह सहचरितस्तावत् तेजःपालेन वस्तुपाखोऽस्तु ॥ ५४ ॥
॥ एते गूर्जरेश्वरपुरोहित उ० सोमेश्वरदेवस्य ॥ छ ॥

*

प्रशस्तिस्तोत्राङ्क—४

भूयासः पदवाक्यसङ्कतिगुणालङ्कारसंवर्गण-
प्रक्षीणप्रतिभाः सभासु कवयः क्रीडन्तु किं तादृशैः ? ।
प्राक्षापानकचर्वणप्रणयिमिर्गुणैर्गिरामुद्रिरन्
निःसीमं रसमेक एव जयति भीवस्तुपालः कविः ॥ १ ॥
गुणगणमवलम्ब्य यस्य कीर्तिः प्रथयति नर्तनचातुर्यं विचित्राम् ।
परिकलितविद्यालबन्धकोटिः पटुतरविक्रिकोटिर्गुणालः ॥ २ ॥
जगदुपकृतिभ्यापारैकप्रक्षीणमतेरितः, कथमिदमभूदेवं विश्वावकारपरं यद्यः ।
द्विजपरिवृद्धम्यानि यत्ते तुषारगिरेः कला, दलवति सुरस्रोतस्त्रिभुवन्यास्तनोति पराम्बम् ॥ ३ ॥
यदीयप्राधान्यादनुपमवाग्न्योदयदशां, प्रशारित क्षमापीठं जलधिबल्यं वीरधवलः ।
अपास्ते बन्धनैरपि च रिपुचक्रे रणकलाविलासानेवोद्यैः कलवति मनोराज्यविषयान् ॥ ४ ॥
परीहासमौढाः शिष्यशिरमाला विदवतो मराली मालिन्यं मुषितमहिमानो हिमशिरेः ।
त्रियामाजीवातोः कवलितकलङ्काः प्रतिविशं विद्यन्ति प्रागस्मीं यद्वचमयथाः पूरविशराः ॥ ५ ॥

पुष्पमक्षीः महाभात्य वस्तुपालना अभिषिद्ध शिखारोपो तथा प्रशस्तिरोपो : ३२१

यस्य स्वम्भपुरे पराक्रममत्कारेण पारे गिरासुद्रीवोऽपि नमन्नमन्दसमराहङ्कारकारस्करात् ।
सङ्क्रामापसुतप्रभावितहयप्रवेदभिनूत्करैरसाक्षीदयशःप्रशस्तिमलितैः सङ्क्रामसिंहः पथि ॥ ६ ॥

क्षीरं क्षारमोदिनी कुमुदिनी राका बराकी हता भीहीनास्तुहिनावनीधरभुवो मन्दैव मन्दाकिनी ।
निःसारणि सरोरुहाणि न च ते हताः प्रशंसारपदं यत्कीर्त्तिप्रसरे सुरेभदशनच्छाये दिशश्चुम्बति ॥ ७ ॥

यस्यान्धङ्करणेऽपि भूयसि घने निःशेषशान्नागम-
ज्ञानज्योतिरपास्तमोहतमखो नाऽभुन्मदप्रभयः ।
नोन्मीलन्ति च धर्मवर्मिततनोरुद्दामकामभ्रम-
च्चाप्रेरितमार्गण्यतिक्रम्यापिष्ययावीचयः ॥ ८ ॥

वप्राभः कनकाचलः स परिखामात्रं निधिः पायसां
द्वीरान्यङ्गणवेदिका परिसरो विण्मृष्टवीनिःकुटः ।
यस्याऽऽसुम्भितचित्रबुद्धिखिलसम्पन्नकयसाक्षात्कृते-
रुद्योगे करगर्जनचित्तज्ज्वात्सव्याजमुन्मीलति ॥ ९ ॥

तीर्थयात्रामिपाद् येन तन्वता विण्जयोत्सवम् ।
पराभवो विपक्षस्य बलिनोऽपि कलेः कृतः ॥ १० ॥

विग्नेर्दुर्गमहोदधौ हिमगिरौ स्मेरैः शिवे सार्दः
सारकोटैः स्फटिकाचले समुदयतोयैस्तुषारत्वपि ।
रेजे यस्य विकस्वराऽम्बुजबनस्तोमेषु रोमाञ्चितै-
रुन्मीलन्मदराजहसरमणीरग्यैर्यशोराशिभिः ॥ ११ ॥

यद्दानं यदसीमशौर्यविभवं यद्वैभवं यद्यशो
यद्बृहत्तं भणदोष्टकण्ठममज्जत् कुण्डलमेतस्य यत् ।
आजन्मास्त्रलितैर्बचोभिरभजद् भङ्गप्रसङ्गैः कथं
साम्यं यातु बसन्तपालकृतिना तस्माद् गिरामीश्वरः ? ॥ १२ ॥

ते नीहारविहारिणः, कवचितास्ते चन्दनैः स्यन्दिभिः,
ते पीयूषमयूषमममपुषः, ते पद्मसन्नाभिताः ।
माकन्दाङ्कुरमञ्जरीनिगहिताः क्रीडन्ति ते सन्ततं,
सिक्ताः सुक्षिप्तुधारसेन सुकवैः श्रीवस्तुपालस्य ये ॥ १३ ॥

यस्य साहित्यपाथोविपदवीपारदधनः ।
भयन्ति वाग्बहित्राणि विचित्राणि कवीश्वराः ॥ १४ ॥

आमोघं सुमनःसु संविदवती पुंस्कोक्थिष्येयसी-
नासभीसुहृदां सुदुः कविगिरामुन्मुद्रयन्ती पथः ।
माकन्दाङ्कुरमञ्जरीमिष गुणश्रेणिं समातन्वती
सेयं हन्त ! बसन्तपाक ! भवतः कीर्त्तिर्वसन्तायते ॥ १५ ॥

आबन्माऽपि शये कृताय सुकृतलोमाय बलान्मया
यथासायत कोऽपि दूषणकणः श्रीबस्तुपाल ! त्वयि ।
यत्स्यद्रुमपल्लवद्युतिमबध्न्येव कल्पद्रुमं
पाणिभिर्कुरुते तवैष मनुते कोऽमुं न दोषाभितम् ॥ १६ ॥
॥ एते कविसार्वभौमश्रीहरिहरस्य ॥ छ ॥

•

प्रशस्तिरेखाङ्क—५

सुखमुद्रया सहान्ये दधति करे सचिवमन्त्रिणो सुव्राम् ।
श्रीबस्तुपाल ! भवतो बदान्य ! तद् द्रितयमुन्मुद्रम् ॥ १ ॥
कीर्तिः कन्दलितेन्दुकान्तिविमवा, धत्ते प्रतापः पुनः
ग्रीढि कामपि तिमिरदिममहसा, बुद्धिबुधाराधनी ।
प्रत्युज्जीवयतीह दानमसमं कर्णादिभूमीभुजः,
तत् किञ्चिन्न तवास्ति यन्न जगदः श्रीबस्तुपाल ! प्रियम् ॥ २ ॥
गीतं न स्वदत्ते, धिनोति न विधुः, प्रीणाति वीणा न सा,
काम्यः सोऽपि न कोकिलाकलवरः(! रचः), भव्यो न हंसस्वनः ।
बाणदेवीपदपद्मपुर ! यदि श्रीमल्लदेवानुज !
भूयन्ते सचिवावतंस ! भवता संकीर्तिताः सूक्तयः ॥ ३ ॥
तिष्ठन्तोऽपि सुदूरतस्त्रिभुवनव्याप्तिप्रगल्भात्मना
तेन त्वयशसा वयं सुमनसो निर्वाहिताः सन्ननः ।
तैरेतैरिह तद्विरोचिरभसाद् बद्धा स्थितिस्ते हृदि
क्षन्तव्यं कविबान्धवेन तदिदं श्रीबस्तुपाल ! त्वया ॥ ४ ॥
॥ एते महामाध्यश्रीबस्तुपालपरममित्रमन्त्रिश्रीयशोवीरस्य ॥ छ ॥

•

प्रशस्तिरेखाङ्क—६

स्वसित श्रीबस्तुपालाय शालन्ते यस्य कीर्त्तयः ।
व्योम्नि यन्माति गौराङ्गीधम्मिल इव मल्लिकाः ॥ १ ॥
श्रीरामः सुकृतसुतो बसन्तपालः किं वान्यः श्रुचिचरितानि यद्यशासि ।
आचये विसविशदोपवीततन्तुव्याजेनोरसि रसिकः स्वयं स्वयम्भूः ॥ २ ॥
तत्तादृग्वचधर्मकर्मरचनासंभर्तितानां मुहु-
माहात्म्यं किल वस्तुपालयशसां कः प्रस्तुतं न स्तुते ! ।
बन्धोऽपि सुसदां वदा कल्पति श्रोतांशु-सर्पाविष-
स्वःश्रोतांसि जटातटे वदुपमापूतानि भूताधिपः ॥ ३ ॥

ईदृक्खनदानविक्रमधरोद्धारैश्चिरादप्यते

शुद्धं साधु च वस्तुपालसन्निवेशेति देवो हरिः ।

भीकान्तोऽपि वितासुरोऽपि जगता धुर्योऽप्ययं वर्गिकं

स्वकीर्त्तैरिव दर्शयत्यभिसमं हस्तात्कम्बुच्छलात् ॥ ४ ॥

भीमन्वीश ! न सन्तवत् तव यद्यो लक्ष्मीसखीषु स्वयं

गायन्तीषु जगन्निधेरुदरभूः पातालपाता स्मितः ।

भ्रोतुं नामिष्ये बिभर्त्ति निभृतं देवः सहस्रस्फटं

शङ्के शुक्लसहस्रपत्रमिषतो गृह्णां तमक्षिभवाः ॥ ५ ॥

त्वत्कीर्त्तिच्छन्नमृत्योर्गिरिश-गिरिचरयोर्गमाजोः कराम-

स्पद्ये भूषोवियोगव्यसनचक्रितयोरद्वेनारीशमावः ।

जसे भीवस्तुपाल ! भूवमयमनयोस्त्वरप्रतापामिकीर्त्त्या-

लीलाभिस्तारकासंस्वरवरवपुषोः सन्निबन्धामितामः ॥ ६ ॥

सुरस्त्रीणां वक्त्रैः शुचिभिर्मिभृतोऽपि महा-

महङ्कुराद्वैतं यदकृत कलङ्गी हिमकरः ।

मुदा तेजःपालाग्रज ! तदपि मार्तुं स्मयमयै-

रमीभिर्गायन्निर्दिष्टि विदिष्टि तेने तव यथाः ॥ ७ ॥

यदि विदितचरित्रैरस्ति साम्यस्तुतिस्ते कृतयुगकृतिमितैरस्तु सद् वस्तुपाल ! ।

चतुर ! चतुस्दन्तद्वन्द्वुराया धरायां त्वमिव पुनरिदानीं कोविदः को विदग्धः ? ॥ ८ ॥

मन्येव जागरूके शरणमुपगतो मत्प्रभुप्रौढकीर्त्ति-

स्पद्वांबद्धापरान्निभुवनविभुना हुं किमेतेन पास्यः ।

इत्याक्रम्यातितीक्ष्णं प्रथमममुमुमाकान्तमर्चिष्मदधि-

च्छन्ना संद्योष्य दीनं शशिनमनमयद् वस्तुपालप्रतापः ॥ ९ ॥

पाताले त्ववरातिभूषतिवधूनेन्नाम्बुपुरः पतन्

पाषोनायपयैः कदर्ययतु मा पीयूषकुण्डानि नः ।

इत्यन्धेरमुमुद्धरन्ति विजुषाः इदामेन सोमायने

कुम्भेनेव सकज्जलं जलमिदं तल्लक्ष्मणस्याविह ॥ १० ॥

अस्मत्प्रभुप्रभवतीमतरप्रतापस्पद्वांबद्धतः कयमनेन धृतोऽयमौषः ? ।

यान्नोत्सवे तव बलन्त्र ! महीरजोमिरित्यं कुवेव पिदधुर्लेखाशिमथाः ॥ ११ ॥

भीमन्वीशवत्स ! नूतनभवत्कीर्त्तिप्रकणावली-

नित्यन्यालिखनेन तालतरुषु च्छिन्नच्छद्रेणिषु ।

कः स्यादस्य निसर्गदुर्गतकविक्षीमण्डलस्य भुते-

राकलरः क्षितिकल्पवृक्ष ! न यद्वि स्वर्णानि दद्याः सदा ॥ १२ ॥

॥ एते ८० खण्डसीदं सुखं लब्ध्वा नरासिंहस्य ॥ ७ ॥

प्रशस्तिलेखाङ्क—७

अमन्दपदनिस्त्यन्दपदप्रेमपचेष्टिमाः ।

वाचः श्रीवस्तुपालस्य वन्द्या वाचस्पतेरपि ॥ १ ॥

सिद्धे सिद्धतृपे, शनैरवसिते राज्यप्रतापो द्रवो (१ पे द्रवो)

जाता गूर्जरनिर्बैरन्द्रमहिपी गोपोपभृग्वैव भूः ।

कावण्यादुपकारिणो भगवतस्तद्वस्तुपालच्छलात्

सर्गोऽयं सुदृढैः सता परिणतः श्री-बाह्मयो वेषसः ॥ २ ॥

सर्म्भी नन्दयता, रति क्लयता, विश्वं बशीकुर्वता,

अश्वं तोषयता, मुनीन् मुदयता, चित्ते सता जाग्रता ।

संख्येऽसहस्यशरावली विस्मरता, रूपश्रियं मुष्णता,

नैकध्वं मकरध्वजस्य विहितो येनह दपेव्ययः ॥ ३ ॥

शेषाहिः सह शङ्करेण, शशिना राका, सरो मानसं

हंसेः, कैरविणीकुलानि शरदा, गङ्गा तुषाराद्रिणा ।

सम्भूयापि न यस्य विश्रुतगुणग्रामस्य जेतु क्षमाः

स्नानोत्तीर्णसुरेन्द्रान्तरदनच्छायावदातं यशः ॥ ४ ॥

कस्तूरिकापङ्ककलङ्कितानि वक्त्रागुञ्जानि द्विषदङ्गनानाम् ।

प्रक्षालयामास चिराय चारु यत्नज्ज्वारामलिनप्रवाहः ॥ ५ ॥

नेवान्यः स्पन्दमानोऽपि बह्वेषे यस्य कीर्त्तिभिः ।

कृते वियुक्तवैरिस्त्रीगण्डमण्डलपाण्डुताम् ॥ ६ ॥

असावायः सर्गः शिबि-बलि-त्रयीचिप्रभृतयो

विधातुर्व्यसिनं व्यवसितवतो दातृविषये ।

कलौ सधितैतत्पङ्कतिपरमाणूच्चयमयः

समासेनंदानीं रफुटमयममात्यैकतिलकः ॥ ७ ॥

सौभ्रात्रं पितृभक्तिरत्र निबिडा मैत्रीति रामावर्णी

येनाश्रावि नृशंसभागवभुजोपाख्यानवज्रं कथा ।

किञ्चान्यत् तपसः सुतो नरपतीनाक्रम्य यत्रेष्टवान्

पर्वाऽऽसीदधिकं तदेव रतये यस्यानिश भारतम् ॥ ८ ॥

सुअ-भोजमुलाम्भोबवियोगविधुर मनः ।

श्रीवस्तुपालवक्त्रेन्द्री विनोदयति भारती ॥ ९ ॥

देवे स्वर्गिण्युदयनसुते वर्त्तमानप्रभूणा

दूरादर्था विरमति बल ! द्वारतो वारितः सन् ।

दिष्ट्यै तस्मिन्नपि कुसमये जातमालम्बनेन

स्यन्दे बाष्पछा फलति महता वस्तुपाले विशाला ॥ १० ॥

पुष्ट्यर्थोऽहं भद्राभात्य वस्तुपालना अभ्यसिद्धं शिक्षावेभ्यो तथा अभ्यसितवेभ्यो : ३२५

ऊक्तोऽयमथापकर्षविषयः सद्ब्रह्मो न शङ्कामहे
 ये चाऽरोचकिनः सदा कृतधियस्तेभ्यस्तु ब्रह्मोऽञ्जलिः ।
 एतस्यानुगुणोपमानरसिका दाने दमे पौरुषे
 के कुर्मो मतिरन्यमेति न समुक्तस्याऽपि चम्पाविषे ॥ ११ ॥
 अन्ये वाचि परे क्रियासु सचिवाः सन्त्येव राजाङ्गणे
 शङ्के यैरनुशीलितं गुरुकुलं मा साहसाः पक्षिणः ।
 भाषाराजसुतस्तु स स्तुतिपदे श्रीवस्तुपालः सता-
 मेकः कर्मणि वाचि चेतसि समुज्जागसि यः कार्यिषु ॥ १२ ॥
 पालने राजलक्ष्मीणां लालने च मनीषिणाम् ।
 भस्तु श्रीवस्तुपालस्य निरालस्यरतिर्मतिः ॥ १३ ॥
 एतानि पण्डितनामभ्रातृपण्डितद्वयद्वयम् ॥ छ ॥

*

प्रगन्मिलेखाङ्क—८

स्वस्ति श्रीभूमिनीमाविपिनपरिसरात् क्षीगनीराग्विनाथ[ः]
 पृथ्व्यां श्रीवस्तुपालं क्षितिध्वजसचिवं बोधयत्पादरेण ।
 अस्यामाम्नाकपुत्र्या कुपुरुषजनितः कोऽपि चापत्यदोषो
 निःशेषः सैष लोकमृग[गुण] ! भवता मूलतो मावेनीयः ॥ १ ॥
 —पं० जगन्नीहस्य ॥

*

प्रशस्तिरेखाङ्क—९

कलिकवलनजाग्रत्यागिग्वेल्लप्रतापशुनिगृह्रिनिपीतप्रत्यनीकप्रतापः ।
 जयति समरतत्त्वारम्भनिर्दम्भकेलिप्रमुदितजयलङ्घनीकामुको वस्तुपालः ॥ १ ॥
 त्वं जानीहि मयाऽस्मिन् चेतसि घृतः सर्वोपकारव्रनी,
 किं नामा ? सविता, न, शीतकिरणो, न, स्वर्गिभृक्षो, न हि ।
 पर्बन्धो, न हि, चन्दनो, न हि, ननु श्रीवस्तुपालः, स्वया
 ज्ञातं सम्प्रति, शैलपुत्रि-शिषयोऽस्त्युक्तयः पातु वः ॥ २ ॥
 सारस्वताऽम्भोनिधिपार्षणेन्दुः श्रीवस्तुपालः सचिवाधिराजः ।
 चिरं जयत्वेष्ट सहाऽनुजन्मा सपुत्रपौत्रः सपरिच्छदश्च ॥ ३ ॥
 भृगुकण्ठीय भुव ठ० वीकलमुत ठ० बैरसिंहस्यैते ॥ छ ॥
 शुभं भवतु श्रीवस्तुपाल इति ॥ छ ॥ भद्रम् ॥ छ ॥

*

પ્રશસ્તિલેખાંક ૫ : માત્ર ચાર કાવ્યાત્મક આ પ્રશસ્તિના રચયિતા મહામાલ્ય વસ્તુપાલના પરમમિત્ર યશોવીર મંત્રી છે. આમાં વસ્તુપાલનો ગુણવાન મિત્રો પ્રત્યેનો આંતરબકિત્યુક્ત સ્નેહ અને વસ્તુપાલમાં એવી કોઈ વસ્તુ નથી જે જગતમાં કોઈને પણ અગ્રિમ હોય, આ એ હકીકતો મુખ્યત્વે જણાવી છે. ઉપરાંત વસ્તુપાલની સક્રિયો (સુભાષિતો) શ્રેષ્ઠતમ હતી તેનો પણ નિર્દેશ અહીં જણાવી શકાય છે.

પ્રશસ્તિલેખાંક ૬ : આ પ્રશસ્તિ ૬૦ લઘુસિંહના પુત્ર હંકર અરસિંહ-હંકુર અરસિંહ રમેલી છે. અહીં વસ્તુપાલની સમ્યક્ચિત્તા, ધર્મભાવના અને દાનશીલતા વર્ણવીને તેની કીર્તિની વ્યાપકતા તથા વીરતા જણાવી છે.

પ્રશસ્તિલેખાંક ૭ : આમ નામના પંડિતના ભાઈ દોદર નામના પંડિતે આ પ્રશસ્તિ રચી છે. અહીં વસ્તુપાલમાં લક્ષ્મી-સરસ્વતીનું ઐક્ય બતાવ્યું છે. ઉપરાંત તેની સક્રિયો, સર્વેતોમુખી કાર્યક્ષતા, વીરતા, દાનશીલતા અને વિદ્વત્તાનો અહીં નિર્દેશ કર્યો છે તેમ જ તેના યશને સર્વદિશ્વ્યાપી જણાવ્યો છે.

પ્રશસ્તિલેખાંક ૮ : માત્ર એક જ પદ્યમય આ પ્રશસ્તિ જગસિંહ પંડિતે રચી છે. અહીં વસ્તુપાલને આલંકારિક રીતે સત્પુરુષ જણાવેલો છે.

પ્રશસ્તિલેખાંક ૯ : આ પ્રશસ્તિના કર્તા ભૃગુચન્દ્ર(ભરૂચ)નિવાસી કુવ અટકવાળા હંકુર વીકલના પુત્ર હંકુર વૈરસિંહ છે. અહીં વસ્તુપાલને મહાન યોદ્ધા, શ્રેષ્ઠ પરોપકારી અને વિદ્વાન જણાવેલ છે.

પ્રશસ્તિલેખાંક ૧૦ : આ પ્રશસ્તિમાં એના રચનારનું નામ આપ્યું નથી. અંતની પુષ્ટિકા ઉપરથી જણાવી શકાય છે કે માંધાતુનગરના આવેલા મહેશ્વર નામના શિવાલયના શિલાલેખની આ પ્રશસ્તિ છે. આનાં પહેલાં બે પદ્યો શંકરની પૂજન-કક્ષિતરૂપે છે અને બાકીનાં ત્રણ પદ્યો વસ્તુપાલની પ્રશસ્તિરૂપે છે. આમાં વસ્તુપાલનું નામ નથી તેમ જ અતિમ પાંચમા પદ્યમાં પ્રશસ્તિના મુખ્ય નામકને શીલા નામની પત્ની જણાવી છે તેથી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની હશે કે કેમ, તેવી શંકા થાય તે સ્વાભાવિક છે સંભવ છે કે શિલાલેખ ઉપરથી પરંપરાએ ઉતારા થતાં મૂળ પ્રશસ્તિનો કેટલોક ભાગ લેખકોના દોષે ભુલાઈ જવાથી લુપ્ત થયો હોય. બાકી જે પોથીમાં વસ્તુપાલની પ્રશસ્તિઓનો જ સમૂહ છે તેમાં આવતી આ પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની જ હોવી જોઈએ એમ માની શકાય. ઉપરાંત, વસ્તુપાલે શિવાલયોના પુનરુદ્ધારો તેમ જ શિવના પૂજન-દર્શન કર્યાના ઉલ્લેખો તો તેના સમયની જ કૃતિઓમાં મળે છે તેથી પ્રસ્તુત પ્રશસ્તિ વસ્તુપાલની ન હોય તેમ માનવાને કોઈ કારણ નથી. આ પ્રતિપાદન જે સાચું હોય તો વસ્તુપાલની પત્ની સોખુના નામને સુસંસ્કૃત કરી કદાચ શીલા તરફે અહીં નિર્દિષ્ટ કર્યું હોય તેવું અનુમાન થઈ શકે.

આ પ્રશસ્તિઓના કર્તાઓ પૈકી આચાર્યશ્રી નરેન્દ્રપ્રભસરિ, આચાર્યશ્રી ઉદયપ્રભસરિ, ગૂર્જરેશ્વર. પુરોહિત શ્રીસોમેશ્વરેષ્, કવિસાવૈભોમ હરિહર પંડિત, મંત્રી યશોવીર અને હંકુર અરસિંહના સંબંધમાં ડૉ. ભોગીલાલ સહિસરાએ પોતાના “મહામાલ્ય વસ્તુપાલનું સાહિત્ય મંડળ અને સંસ્કૃતસાહિત્યમાં તેનો ફાળો” નામના પુસ્તકમાં સવિસ્તર લખ્યું છે. સાતમા પ્રશસ્તિલેખના કર્તા દોદરે પંડિત, આઠમા પ્રશસ્તિલેખના કર્તા જગસિંહ અને નવમા પ્રશસ્તિલેખના કર્તા હંકુર વૈરસિંહ આ ત્રણ વિદ્વાનોનાં નામ પ્રાયઃ અનન્ય અનુપલબ્ધ છે. આથી વસ્તુપાલના વિદ્વદર્શકમાં આ ત્રણ નામ ઉમેરાય છે.

અહીં જાણવેલા દશ પ્રશસ્તિલેખોના સંગ્રહની હસ્તલિખિત પ્રતિ અમોને શ્રીલાવણ્યવિજયજી જૈન જ્ઞાનભંડાર(રાધનપુર)માંથી મળી છે. પ્રસ્તુત પ્રતિ વિક્રમના પંદરમા સતકના અંતભાગમાં લખાયેલી છે.

પ્રસ્તુત દશ પ્રશસ્તિલેખો પૈકી પહેલા પ્રશસ્તિલેખ સિવાયના નવ લેખો અલ્પલેખિ અપ્રસિદ્ધ છે. પહેલા પ્રશસ્તિલેખનું સુદૃઢ સિંધી જૈન ગ્રંથમંડામાં ગ્રંથાંક ૫ તરીકે ‘ મહામાલ્ય-વસ્તુપાલ-કીર્તિકીર્તન-સ્વરૂપ સુકૃતકીર્તિકદશોલિન્યાદિ વસ્તુપાલપ્રશસ્તિસંગ્રહ ’ નામે પ્રસિદ્ધ થયેલા ગ્રંથમાં થયેલું છે. છતાં અહીં આપેલા આ પહેલા પ્રશસ્તિલેખમાં વસ્તુપાલે મિરનાર ઉપર કરાવેલા શત્રુંજયાવતાર તીર્થની ગામી બાજુની બીજ ઉપરના શિલાલેખની નકલરૂપ પ્રસ્તુત પહેલો પ્રશસ્તિલેખ છે તે હકીકત વિશેષ હોવાથી જિનાસુઓને અને સંશોધકોને ઉપયોગી સમજીને અહીં આપ્યો છે. વસ્તુપાલને લગતા અન્યાન્ય સાહિત્યની તથા આ પ્રશસ્તિઓની ગંભીરપાંડિત્યપૂર્ણ રચના જેતાં વસ્તુપાલ ઉચ્ચકોટિનો કાવ્યપરીક્ષક હતો તે હકીકત સ્પષ્ટ થાય છે. દશમો પ્રશસ્તિલેખ, પહેલાં જાણીતું તેમ, સિવાલયના શિલાલેખની ઉત્તરોત્તર થતી આવેલી નકલરૂપ છે. એટલે પહેલા અને દશમા પ્રશસ્તિલેખ સિવાયના આઠ પ્રશસ્તિલેખો વસ્તુપાલની પરિચાયક સ્તુતિ-પ્રશસ્તિરૂપ છે અલગત, આ પ્રશસ્તિઓ વસ્તુપાલના કોઈ પણ શિલાલેખના મહાભાગ સાથે મૂકવા માટે બરાબર સંગત થાય તેવી છે. આમ છતાં આઠમો પ્રશસ્તિલેખ માત્ર એકપદરૂપ છે તેથી આ પ્રશસ્તિ તો કેવળ સ્તુતિપ્રશંસારૂપ જ ગણાય.

આ ઉપરથી અનુમાન થાય છે કે, જેમ પ્રાચીનકાળમાં મહારાજા બોજ આદિ વિદ્યાપ્રિય અને દાનશીલ રાજાઓ સમક્ષ કુશળ કવિઓ પોતાની ઉત્તમોત્તમ કૃતિઓ રજૂ કરીને સુધોચ પરીક્ષક પાસેથી પુરસ્કાર લઈને ગર્વ અનુભવતા તેમ વસ્તુપાલ સમક્ષ પણ અનેક વિદ્વાનો આવતા હશે જ અને તે તેમની કૃતિઓની પૂરેપૂરી મહત્તા સમજીને સમુચિત પુરસ્કારથી તેમને સન્માનતા હશે એમાં જરા ય શકા નથી. સંભવ છે કે આઠમો પ્રશસ્તિલેખ આવા જ કોઈ પ્રસંગનો હોય.

પ્રારંભમાં આપેલા બીજા શિલાલેખમાં વસ્તુપાલ માટે વપરાયેલું વિશેષણ શારદાપ્રતિપક્ષાવત્ય- (સરસ્વતીનો દત્તક પુત્ર) પણ વસ્તુપાલમાં ઉત્તમ પાંડિત્ય અને પાંડિત્યપરીક્ષણ હતું તે વસ્તુનું સ્તયક છે. વસ્તુપાલનું આ વિશેષણ જરાય અનિશ્ચયોક્તિ કે !વિચ્છાદુતારૂપે નથી પણ એ એક હકીકતનું સ્તયક છે કારણકે, વસ્તુપાલે પોતે રચેલા નરનારાયભૂતનંદ મહાકાવ્ય અને રેવતકાદિગંજનનેભિજિનસ્તવના અંતમાં પોતાને વાગ્દેવીધર્મમૂતુ અને શારદાધર્મમૂતુ એટલે કે સરસ્વતીના ધર્મપુત્ર રૂપે જાણાવે છે.

ટૂંકમાં, વસ્તુપાલનો પરિચય આપનાર લબ્ય સર્વસાધનોમાં તેનું પાંડિત્ય ડગલે ને પગલે આલેખાયેલું હોવાથી વિદ્વાનોને એના પ્રત્યે અનન્ય આકર્ષણ હતું તે નિર્વિવાદ હકીકત છે. સાથે સાથે અહીં એ પણ સમજી લેવું જોઈએ કે, વસ્તુપાલના સંપંદમાં ઉપલબ્ધ થતી નાનીમોટી રચનાઓની એ વિશેષતા છે કે તેના રચનાગ્ર ઉચ્ચકોટિના વિશિષ્ટ વિદ્વાનો દ્વારા. આવા વિદ્વાનો વિદ્યા પ્રત્યેના સમુચિત આંતરિક આદર સિવાય કેવળ ધનકુંભરતા ધનથી આકર્ષાય તેવા યાચકવૃત્તિવાળા હોઈ શકે જ નહિ, અને હોય તો તેમની રચનાઓ આવી પ્રાસાદિક બની શકે નહિ. આ ઉપરથી વસ્તુપાલમાં વિદ્યા પ્રત્યે તેમ જ વિદ્વાનો પ્રત્યે બહુમાનયુક્ત ભક્તિ હતી તે હકીકત સ્પષ્ટ થાય છે.

આજે ત્ર્યુરમાત્રામાં ઉપલબ્ધ થતી પુદ્ગલસ્થોક મહામાલ્ય વસ્તુપાલસંબંધિત સમગ્ર સામગ્રીને જેતાં તે વીરગાથા, દાનગાથા, ધર્મગાથા અને વિદ્યાગાથાનો સાચો અધિકારી હતો એમ સ્પષ્ટ જણાય છે. આ હકીકતનો ટૂંકમાં પરિચય આ પ્રમાણે છે :

અન્યા-ય સુદમાં સફળ થોદા તરીકેની કામગીરી, સંખનુપ આદિ રાજ્યઓનો પરાજય કરવો તેમ જ શુદ્ધિ-શક્તિથી રાજ્યવહીવટનું સંચાલન : આ વસ્તુને વસ્તુપાલની વીરગાથા કહી શકાય.

દાન-હીન-દુઃખી જનોને અનુકંપાદાન આપવું, સર્વજનિક ઉપયોગ થાય—લાભ લેવાય તેવાં સ્થાનો દાન તન, ફવા, વાવો, તળાવો, પરબો સત્રાગારો-સદાશ્રવતો વગેરે બંધાવવાં અને વિદ્યાના બહુમાનરૂપે વિદ્વાનોને પુરસ્કારરૂપે ભક્તિભાવપૂર્વક દાન આપવું—આ વસ્તુને વસ્તુપાલનો દાનધર્મ કહી શકાય.

આબૂ-દેહવાડાનાં વિશ્વવિખ્યાન મંદિરોનું નિર્માણ; શત્રુજય ઉપર ઇન્દ્રમેંડપ, નંદીશ્રવાવતાર, સંબનકનીર્થાવતાર, શક્રનિકાવિહારાવતાર, સલપુરનીર્થાવતાર, સ્વજયંતાવતાર, અવલોકન-સાંખ-મહુન્ન-અંખાનામકગિરનારશિખરચતુષકાવતારનાં પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થાદિનું નિર્માણ; ગિરનાર ઉપર અષ્ટાપદાવતાર, સમ્પ્રેતશિખરાવતાર, શત્રુજયાવતાર, સંબનકનીર્થાવતારના પ્રતીકરૂપે તે તે તીર્થનું નિર્માણ; ધોળકા વગેરે સ્થળોમાં નવીન જિનમંદિરોનું નિર્માણ; શ્રીપંચસંગપાર્શ્વજિનમંદિર (પટલ), શ્રીપાર્શ્વજિનમંદિર તથા શ્રીયુગાદિજિનમંદિર (ખંભાત); વ્યાધપદ્મી-વાઘેલનું જિનમંદિર; શ્રીઆદીશ્વરજિનમંદિર તથા અંધિકામંદિર (કાસહદતીર્થ); વલ્લભી(વળા)નું શ્રીયુગાદિજિનમંદિર આદિ અનેક જિનમંદિરોનો જીર્ણોદ્ધાર; અનેક જિનમંદિરોમાં વિવિધ જિનમિત્રોનું પ્રતિષ્ઠાપન; ધોળકા, ખંભાત વગેરે સ્થળોમાં નવા ઉપાશ્રયોનું નિર્માણ; ભગ્ય વગેરે સ્થળોના મંદિરોમાં સુવર્ણેદાદિ ચ્ચાવવા; શત્રુજય, ઉજ્જયંતાદિ અનેક તીર્થોની અનેકશઃ યાત્રાઓ કરવી, સાન અંધબંધારો લખાવવા—આ બધી દૃષ્ટીકતોને વસ્તુપાલની ધર્મગાથા કહી શકાય.

માળવાનો સુમટવર્મા નામનો રાજા ડભોઈના વૈદ્યાનાથના શિવાલયના સુવર્ણકલશો લઈ ગયો હતો તેના સ્થાનમાં વસ્તુપાલે નવા સુવર્ણકલશો સ્થાપ્યા^૧ હતા; ખંભાતના ભીમનાથના શિવાલયમાં સુવર્ણેદા અને સુવર્ણકલશ ચઢાવ્યા^૨; ભદ્રાદિત્ય-સૂર્યની પ્રતિમાનો સુવર્ણચુકટ કરાવ્યો^૩ અને તે જ ભદ્રાદિત્યની પગ માટે વલકનામના વનમાં ફૂલો કરાવ્યો^૪; સ્વયંભૂ વૈદ્યાનાથનું અખંડપ્રદવાળું શિવાલય બંધાવ્યું^૫; બકુલાદિત્ય-સૂર્યના મંદિરમાં જિઓ મંડપ કરાવ્યો^૬; ધોળકામાં રાણકભદ્રારકના મંદિરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવ્યો^૭; પ્રભાસમાં સોમનાથની ભક્તિપૂર્વક પૂજા કરી,^૮ નગરા ગામમાં સંવત ૬૦૩ની સાલમાં અતિવર્ષાને લીધે પડી ગયેલા સૂર્યમંદિરમાં સૂર્યપત્ની રત્નાદેવીની મૂર્તિ તૂટી ગઈ હતી તેથી તેના સ્થાને પોતાની પત્ની લલિનાદેવીના પુણ્ય-સૌભાગ્યનિમિત્તે સવન ૧૨૬૨માં રત્નાદેવીની નવી મૂર્તિ બનાવી, જે સંબંધી શિક્ષાલેખ^૯ આજે પણ સુરક્ષિત છે, તેમ જ વસ્તુપાલ તરફથી રોજ પાંચસો બ્રાહ્મણો વેદપાઠ કરતા તેવી દૃષ્ટિકત પ્રબંધોમાં મળે છે—આ બધી દૃષ્ટિકતો ઉપરથી વસ્તુપાલમાં પરસંપ્રદાયો પ્રત્યે તે તે સપ્રદાયની પરંપરાને અનુરૂપ નિષ્પક્ષ આદર હતો તે સ્પષ્ટ થાય છે. રાજ્ય કે દેશના મુખ્ય રાજપુરુષોએ કેમ વર્તવું જોઈએ, તે માટે વસ્તુપાલ ખરેખર નામલાઘ્ન એટલે કે આદર્શ સમાન છે. સ્વધર્મસ્થાનની સથે સાથે પરધર્મસ્થાનના નિર્માણ આદિ દૃષ્ટિકતોને પણ સમગ્રજા વસ્તુપાલની ઉચ્ચ પ્રકારની ધર્મગાથા કહી શકાય.

આ લેખમાં પ્રસંગે પ્રસંગે આવતી તથા અન્યત્ર પણ મોટા પ્રમાણમાં ઉપલબ્ધ થતી વસ્તુપાલ-સંબંધિત વિદ્યા પ્રત્યેની અને વિદ્વાનો પ્રત્યેની ભક્તિ વગેરે દૃષ્ટિકતો તેમ જ નરનારાયણનન્દમહાકાવ્ય જેવા પ્રાસાદિકથંથની રચના કરવી વગેરે આખતોને વસ્તુપાલની વિદ્યાગાથા કહી શકાય.

૧-૭ આ સાત દિપણીઓવાળા કહીલો કલ્પર અસિંહકૃત સુકૃતસંપાદન, આચાર્યશ્રી ઉદયપ્રભસુવિરચિત ધીર્તિકલ્લોલિની, શ્રીનરેન્દ્રપ્રભસુવિરચિત વસ્તુપાલપ્રશસ્તિ આદિ વસ્તુપાલના સમયની જ રચનાઓમાં સવિસ્તરે વર્ણવેલી છે.

૮ આ દૃષ્ટિકત ચૂર્ણરેશ્વરપુરોહિત સોમેશ્વરદેવચિત ધીર્તિકલ્લોલિનીમાં મળે છે.

૯ જુઓ એનાલસ ઓફ શી હાઈડાલ્ફર ઓરિએન્ટલ રિસર્સ ઇન્સ્ટિટ્યૂટ-પૂના : વોલ ૬, પૃષ્ઠ ૧૮૦, લેખ ૮.

૩૩૦ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુવર્લ્ડમહોત્સવ ગ્રંથ

આજે વસ્તુપાલના સંમંધમાં જેટલી વિવિધ સામગ્રી ઉપલબ્ધ છે તેટલી જાગ્યે જ ગુજરાતના કોઈ બીજા ઐતિહાસિક પુરુષની મળતી હશે. યત્ર તત્ર પ્રસિદ્ધ થયેલી વિપુલ સામગ્રીના આધારે આવા વિશ્વવિરલ પુણ્યસ્થોક મહામાતૃના જીવનના વિવિધ પાસાને ઓમેરથી ચર્ચાને એક ગ્રંથ લખાય તો તે એક ઉપયોગી, પ્રેરક અને મહત્વનું કાર્ય ગણાશે.

આ લેખમાં આપેલા બે શિલાલેખોની ફોટોકોપી આપવા બદલ શ્રીશ્રીઆર્જુન કલ્યાણજીની પેઢીના વહીવટકર્તાઓને તથા દસ પ્રચલિતલેખોવાળી હસ્તલિખિત પ્રતિ ઉપયોગ કરવા આપવા બદલ શ્રીશ્રીવૃંદાવિજયજી જૈન જ્ઞાનભંડાર(રાધનપુર)ના વહીવટકર્તાઓને ધન્યવાદ આપીને પ્રસ્તુત લેખ પ્રજ્ઞે કરું છું. છતિ.

કુણ્ડસાવાડો, અમદાવાદ-૧

પોષ શુક્લા પ્રતિપદા, વિ. સં. ૨૦૨૩



મૂડબિદ્રીના જૈન ભંડારનાં પ્રાચીન તાડપત્રીય ચિત્રો

શ્રીમતી સરયૂ વિનોદ કોશી

મહિસુર રાજ્યમાં ગંગલોરની પૂર્વે વીસેક માઈલ દૂર આવેલું મૂડબિદ્રી નામનું નાનું શહેર એના પ્રાચીન જૈન હસ્તલિખિત ગ્રંથો તેમ જ દિગમ્બર સંપ્રદાયની પ્રાચીન જૈન ધાતુ નેમ જ પાષાણની પ્રતિમાઓ વગેરે સામગ્રીથી ભરપૂર કીમતી ભંડાર માટે જાણીતું છે. અહીંના સિદ્ધાંતમસદી ભંડારમાં વર્ષોથી સચવાયેલા પણુ કટ્ટસાધ્ય ત્રણ તાડપત્રીય * હસ્તલિખિત ગ્રંથો—પટ્ટપંગ્ગમ, મહાઅર્ધ અને કપાયપાહુડ—આજે તો પ્રસિદ્ધ થઈ ગયા છે. આ ગ્રંથોમાં કેટલાંક ચિત્રો પણ છે. ડૉ. હીરાલાલ જેને, પોતાના “પટ્ટપંગ્ગમ” તેમ જ “ભારતીય સંસ્કૃતિમાં જૈન ધર્મકા યોગદાન” નામક ગ્રંથોમાં આ પ્રતોમાંનાં પ્રાચીન ચિત્રો પ્રસિદ્ધ કર્યા હતાં, પણ તેના ભાવાર્થ અને કલાનું વિવેચન કરવું જરૂરી છે.

ઈ. સ. ૧૯૬૪ના જાન્યુઆરીમાં દિલ્હીમાં મળેલા આંતરરાષ્ટ્રીય પૌર્વાલ મહાસભાના અધિવેશન પ્રસંગે યોજાયેલા હસ્તપ્રતોના પ્રદર્શનમાં આ પ્રતોનાં ચિત્રો વિદ્વાનોને સારી રીતે જોવા મળ્યાં અને તેના સારા ફોટા વગેરે લઈ શકાયા. સને ૧૯૬૪માં અમેરિકામાં પેનસિલ્વેનિયા યુનિવર્સિટીમાં યોજાયેલ ટાગોર વ્યાખ્યાનમાળામાં ડૉ. મોતીચંદ્રજીએ એ ચિત્રો પ્રત્યે અંગ્રેજિનિર્દેશ કર્યો હતો. દક્ષિણ ભારતમાંથી આવજસુધી ઉપલબ્ધ ગ્રંથસ્થ ચિત્રોમાં આ ચિત્રો કદાચ સૌથી વધુ પ્રાચીન છે તેથી, તેમ જ પ્રાચીન ભારતીય ચિત્રકલાના દત્તિકાસમાં અગત્યનું સ્થાન ધરાવતાં હોવાથી, અને દિગમ્બર જૈન સંપ્રદાયનાં ગ્રંથસ્થ ચિત્રોમાં પણ મહત્વનું સ્થાન ધરાવતાં હોવાથી એનું થોડું નિરૂપણ આવશ્યક છે.

પટ્ટપંગ્ગમ, મહાઅર્ધ અને કપાયપાહુડ નામક આ ત્રણે સ્થિતિ ગ્રંથો જૈન કર્મ સિદ્ધાંતનું નિરૂપણ રતા અને દિગમ્બર જૈન માન્યતા મુજબના સમસ્ત તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રમાણભૂત ગ્રંથો છે. દિગમ્બર માન્યતા

* સવિસ્તર માહિતી માટે જુઓ બ્રુસેલિન ઓફ ધા પ્રિન્સ ઓફ લેસ મ્યુઝિયમ ઓફ લેસ્ટન ઇન્ડિયા નં. ૮, (૧૯૧૨-૧૪), પા. ૨૬-૩૧

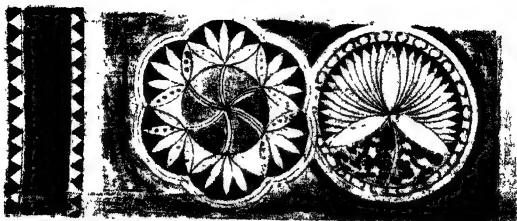
મુજબ, ભગવાન મહાવીરનો ઉપદેશ, જે તેઓના ગણધરોએ બાર અંગ ગ્રંથોમાં સમાવિષ્ટ કરેલ તે, સમય જતાં પરંપરાગત મૌખિક વિનિમયમાં ક્રમશઃ નષ્ટપ્રાય થયો. માત્ર પાંચમા અને બારમા અંગનો થોડોક અંશ યોગ્ય જ આવશ્યો જાણતા હતા. ખ્રિસ્તી સંવતના પ્રારંભકાળમાં, જૈન પ્રાચીન સાહિત્યને ઝાપટી નાશ થતું અટકાવવાની તીવ્ર જરૂરિયાત અને આતુરતાને લીધે, જે આવશ્યોએ, ભિનપણે, તત્કાલીન પ્રવર્તમાન જ્ઞાનને એકત્ર કરી, ગ્રંથરચ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો. ગુણધરાચાર્યે કર્મબંધનના કારણભૂત ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ કપાયોનું નિરૂપણ જેમાં છે એવા કપાયપાહુડ ગ્રંથની રચના કરી. ધરસેણાચાર્યે પુરુષર્થ અને જૂતગણિ નામક બે તેજસ્વી શિષ્યોને પોતા પાસે રહેલું સર્વ કંઈ જ્ઞાન શીખવ્યું. ધરસેણના ઉપદેશોનું આ અનુયાયીઓએ અવરિચતપણે સ્વરૂપે સંકલન કરી ૭ ભાગમાં ‘પદ્મઅંગગમ’નું સર્જન કર્યું. પ્રથમ ત્રણ ભાગ આત્માનુબંધ અને શૈવ ત્રણ ભાગ બાહ્ય કર્મોના પ્રકારાદિનો પરિચય કરાવે છે.

પછીના સૈકાઓ દરમિયાન આ ગ્રંથો પર ઘણી ટીકાઓ રચાઈ, પણ તેમાં વીરસેને લખેલ ગણનાપાત્ર ટીકાત્મક એટલી બધી પ્રખ્યાત થઈ ગઈ કે તેની ટીકા આ કૃતિઓ સાથે જ સંમિલિત થઈ ગઈ છે ન્યાયશાસ્ત્રનિપુણ વીરસેને ધવસા નામક મોટી ટીકાત્મક પ્રથમ પાંચ અંગ પર રચેલી. છઠ્ઠો અંગ મહાઅંધ રચેલપણે હોઈ ટીકાની જરૂર ન હતી. આ મહાઅંધ મહાધવસા તરીકે પણ પ્રસિદ્ધ છે. કપાયપાહુડ પર જયધવસા ટીકાત્મક રચવા નેમણે પ્રયાસ કર્યો. પણ જીવનના અંત સુધીમાં માત્ર ત્રીજા ભાગનું જ કાર્ય પૂર્ણ થતાં બાકીની ટીકા પૂર્ણ કરવાનું ભગીરથ કાર્ય તેમના શિષ્ય ગિનસેનને માથે આવી પડ્યું આમ બેઉના બેગા પ્રયત્નથી ૬૦,૦૦૦ શ્લોકપ્રમાણ જયધવસા ટીકા પૂર્ણ થઈ.

ઈ.સ.૦ની બારમી સદીની પ્રથમ પચ્ચીસીમાં લખાયેલા આ પદ્મઅંગગમ, મહાઅંધ અને કપાયપાહુડ નામક ત્રણ નાપત્રીય ગ્રંથોનું કદ અનુક્રમે ૭૫ x ૬, ૭૨.૫ x ૭ અને ૬૮.૫ x ૧૦ સે.મી. છે. દરેકમાં અનુક્રમે બે, સાત અને ચૌદ ચિત્રાકૃતિઓ છે. મૂળ પ્રાકૃત રચના કદાઃ લિપિમાં લખાયેલી છે. વીરસેનરચિત ટીકા પ્રાકૃતમાં તેમ જ વચ્ચે વચ્ચે સંસ્કૃત ભાષામાં એમ મિશ્રભાષામાં છે. પદ્મઅંગગમની પ્રતિમાં એનો લેખનસંવત આપ્યો છે, જે ઈ.સ. ૧૧૧૩ બરોબર ગણાય છે.

જે ચિત્રો છે તેનું મહત્ત્વ મુખ્યત્વે પ્રતિશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ છે કદા કે સૌંદર્યદૃષ્ટિ કરતાં યે વધુ તો ધાર્મિક કે આધ્યાત્મિક ખ્યાલથી ચીતરાયેલાં આ ચિત્રો છે પૂર્વ ભારત અને નેપાલના સચિત્ર તાડપત્રીય ગ્રંથોમાં પાલ-કક્કાના દેવદેવીઓનાં ચિત્રો આવા જ ઉપમોગમાં આવેલાં, તેમ જ પશ્ચિમ ભારતીય ચિત્રકલામાં પણ તેરમા સૈકાનાં વિદ્યારેવીઓનાં અને ત્રીસેકરનાં ચિત્રો પણ આવા જ ઉદ્દેશથી થયેલાં પૂજનીય દેવદેવીની મૂર્તિનાં આ જાનનાં ચિત્રાંકનની પાછળ, ગ્રંથની અસરકારકતામાં દૈવીબલ અથવા સદાય પ્રાપ્ત કરવાનો આશય દોર્ધ શકે. પાછળના સમયમાં જેનો ચિત્રવિચિત્ર (complicated) તાત્ત્વિક અંડસ્થરૂપે વિકાસ થયો તે માન્યતાનાં બીજ આવાં ચિત્રોમાં આપણને મળી આવે છે.

આ ચિત્રો જૈન દેવદેવીઓ, સાધુઓ, આવકઆવિકાઓની ઝાંખી કરાવે છે. ઉપરાંત એમાં પદ્મ અને પુષ્પલતાઓનાં નરવાં સુશોભનો (Motifs) પણ મળે છે. સુંદર આલંકારિક કિનારીની વચ્ચે મઢી હોય એવી લાગવાથી આ ચિત્રકૃતિઓ વિશેષ આકર્ષક અથવા અસરકારક બની છે. સાદી દોવા છતાં ઘણી ભાતની આ કિનારો તત્કાલીન વસ્ત્રોની ભાનોમાંથી પ્રેરાયેલ હોય એમ લાગે છે. એ જ સમયના માનસોલ્લાસ નામક ગ્રંથમાં આવી વસ્ત્રોની ભાતોનું વર્ણન આપણને ઉપલબ્ધ થાય છે. કેટલીક વખતે મધ્યવર્તી સુશોભન અથવા પ્રતીકની બે બાજુ જુદી જુદી પદ્ધતિઓ અને જુદા જુદા



ચિત્ર-૧ બે ઓળાકાર ચુસાબનો, કપાચપાહુડ, મુઠબિદા, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ. ૬૮.૫ x ૭ સે. મી.



ચિત્ર-૨ બાહુબલી, કપાચપાહુડ, મુઠબિદા, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ. ૬૮.૫ x ૭ સે. મી.



ચિત્ર-૩ ચતુર્ભુજદેવી, મહાબ.મ., મુઠબિદા, બારમી સદીનો પૂર્વાર્ધ. ૭૨.૫ x ૭ સે. મી. (જુઓ પ. ૩૩૨)



ચિત્ર-૪ સિદ્ધાસનસ્થિતેવી અને આમરપાદિભીઆં. કપાથપાહુડ, મૂર્તિભદ્રી, બારમી સરીનો પૂર્વધિ, ૧૮.૫ x ૭ સે. મી.



ચિત્ર-૫ અભિકા, કપાથપાહુડ, મૂર્તિભદ્રી, બારમી સરીનો પૂર્વધિ ૧૮.૫ x ૭ સે. મી



ચિત્ર-૬ સ્વચ્છં ચક્ષુ (૧), કપાથપાહુડ, મૂર્તિભદ્રા, બારમી સરીનો પૂર્વધિ ૧૮.૫ x ૭ સે. મી

રંગના સાદા પદ્ધતિ તરેલા છે, જેમાં એકબીજાની ત્રિકોણ આકૃતિઓ અથવા તાલપત્ર, રેખાત્રય, વૃત્તરેખા અથવા મિદુઓ આદિની ભાત હોય છે.

કલાકારો કૃત્તવેલ તરફ કંઈક વિશેષ અભિરુચિ ધરાવતા હોય એમ લાગે છે. તેઓ સુશોભનોની પદ્ધતિ કે ચિત્રોની આસપાસની કિનારી તરીકે એનો ઉપયોગ કરે છે, તો કોઈકવાર કમાનો (તોરણ) વચ્ચેની ખાલી જગ્યાને નાની સરખી રેખાઓ વડે સુધરવણે ભરી દીધી છે (જુઓ ચિત્ર ૫). કલાકારોનું ચાતુર્ય, હસ્તકૌશલ્ય અને આકૃતિ સાથેની નુપરિચય કમળોનાં ગોળાકાર સુશોભનોમાં જેવાં જણાઈ આવે છે (જુઓ ચિત્ર ૧) તેવાં અન્યત્ર જવહલે જ ઉપલબ્ધ છે. કમળપત્રોની રૂઢ (conventional) આકૃતિઓને, એકબીજામાં સમાઈ જતાં સુંદર વર્તુલોની ભૌમિતિક રચનારૂપે સુંદર રેખાંકનોથી રજૂ કરેલ છે. દેવો—અને ખાસ કરીને દેવીઓનાં ચિત્રો વધુ છે. નીચકરોને કાયોત્સર્ગ (જુઓ ચિત્ર ૨) અગર પદ્માસન અવસ્થામાં દર્શાવેલ છે. દ્રાક્ષની લતાઓથી વીંટળાયેલ ટટાર ઉભેલા બાહુબલિ અને પાર્શ્વનાથની મૂર્તિઓ સિવાય બીજા નીચકરોની મૂર્તિઓ ઉપર લાંબો ન હોવાના કારણે તે કમા નીચકરોની છે તે ઓળખી શકાતું નથી.

આ ચિત્રોમાં જૈનોની ખ્યાતનામ યક્ષિણીઓ જેવામાં આવે છે. એમાં પાર્શ્વનાથની આધિકારિકા દેવી પદ્માવતીનું ચિત્ર સૌથી વધુ સુંદર છે. આસન ઉપર બિરાજિત દેવીએ ઉપલી ભુજાઓમાં અંકુશ અને પાશ ધારણ કરેલા છે અને નીચલો જમણો હાથ અભયમુદ્રામાં તથા ડાબો હાથ વરદમુદ્રામાં છે. દેહોપમાન સુકૃટ અને સપ્તદેહધારી નાગનું છત્ર ધારણ કરતી આ દેવી અન્ય આભૂષણોથી પણ વિશેષ દોષે છે. નાગના મસ્તક અને હંસના દેહથી શોભતું દેવીનું કુકુટસર્પ નામનું વાહન તેની જમણી બાજુએ છે.

આમાં વૃષભારૂ દેવીનું એક સુંદર ચિત્ર છે. આ ચિત્રમાં એક પ્રકારની સજવતા છે, જે બીજી કોઈપણ દેવીના ચિત્રમાં જેવામાં આવતી નથી. વૃષભ પર આરૂઢ દેવીના શરીરનો પડખેનો ભાગ દેખાય છે. વૃષભનું ખેંચાયેલું મસ્તક અને માંદ વાળેલ ઊંડા ખેસ, આવા જ પ્રકારના અન્ય ચિત્રોમાં જે સ્થિતિભાવ-જગ્યાવા બેવા મળે છે તેને બદલે, અહીં તાદૃશ્ય ચેતનવંતા ભાવોની રજૂઆત કરી જાય છે (જુઓ ચિત્ર ૩).

ચતુર્દશનંધારિણી દેવીએ ઉપરના જમણા ને ડાબા હાથમાં અંકુશ અને પાશ ધારણ કરેલ છે, પણ નીચલા હાથ રૂપણ દેખી શકાતા નથી. અહીં મૂર્તિવિદ્યા એક સમસ્યા ઊભી કરે છે કારણકે એ દેવીમાં પદ્માવતીનાં લક્ષણો હોવાં છતાં એનું વાહન વૃષભનું હોવાથી એને પદ્માવતી તરીકે ઓળખાવવી શકાય નથી. જે વૃષભ વાહનને જ પરિચયચિહ્ન તરીકે લેખીએ તો એની રોહિણીદેવી તરીકે ઓળખ આપવી સુસંગત થાય છે, છતાં યે તેની દ્વિવિધ લાક્ષણિકતા એ ચિત્રને રહસ્યમય જ રાખે છે.

આરભુજાનુક્રમ અને સુશોભિત પીંછાવાળા હંસસહિતની બીજી એક દેવીનું ચિત્ર છે. તેણે પણ ઉપલા જમણા ને ડાબા હાથમાં અંકુશ ને પાશ ધારણ કરેલ છે. નીચલો જમણો હાથ અભયમુદ્રામાં છે. ડાબો હાથ ચિત્રમાં અવપટ્ટ છે. આ દેવીને પણ ઓળખવી અઘરી છે. આમ ઓછેવતે અંશે સમાન એવાં બીજાં બે ચિત્રોમાં દેવીને હંબંચોરસ આકારના આસન ઉપર આરૂઢ કરી, બાજુમા પૂજક અને મયૂર આલેખેલ છે. એમાંના એક ચિત્રમાં દેવીના નીચલા ડાબા હાથમાં પુસ્તક હોવાથી આ સરસ્વતી દેવી છે એમ પ્રતીતિ થાય છે. બીજા ચિત્રમાં અગાઉ મુજબ અંકુશ ને પાશ તેમ જ નીચલો જમણો હાથ અભયમુદ્રાદરીક છે. જૈન મૂર્તિશાસ્ત્ર (iconography)—ખાસ કરીને દિગમ્બર માન્યતા મુજબના મૂર્તિશાસ્ત્રમાં પદ્માવતી તેમ જ સરસ્વતીદેવી બેઉના હાથમાં અંકુશ અને પાશ જેવા મળે છે. આ દેવીને સરસ્વતીદેવી તરીકે નિશ્ચિત દર્શાવીએ તે પહેલાં તેને એક ચિત્રમાં સેત અને બીજામાં

કેશ : શ્રી મહાવીર જૈન વિદ્યાલય મુવર્ધુમહાસ્ત્રલય ધન્ય

સ્થાનવર્ણી બતાવેલ છે તે પણ વિચારવા જેવી બાબત છે કારણકે સામાન્યતઃ સરસ્વતીદેવીની કૃતિ શ્વેત-સુંદર હોય છે, ત્યારે અહીં માત્ર આ દેવી જ નહિ પણ બીજી દેવીઓ પણ બને રીતે-શ્વેત તેમ જ શ્યામ-આલેખેલ છે. એવા ત્રણ દાખલા આ ચિત્રોમાં છે કે જેમાં એક જ પ્રકારના આયુષોવાળી દેવી શ્વેત તેમ જ શ્યામ બને રીતે આલેખેલ છે, અને આવા કિસ્સાઓમાં બેઉ પ્રકારનાં ચિત્રો લગભગ એકબેકની નકલ જેવાં મળતાં આવે છે. ચિત્રમાં, દેવીઓની એસવાની પદ્ધતિ, લાક્ષણિક ચિહ્નો, પાર્શ્વસેવકોની સંખ્યા, હાવભાવ, પોશાક અને કેશભૂષા લગભગ સમાન અથવા મળતાં આવે છે. તદ્દાવત ફક્ત છે વર્ણમાં જ. એક રક્ત અને બીજી પીત છે (જુઓ ચિત્ર ૪). બૌદ્ધોની ગૌર અને શ્યામ તારાની માન્યતા જેવી આ માન્યતા છે. ખ્યાન ખેંચે એવી વસ્તુ એ છે કે જુદી જુદી અવસ્થાઓમાં પણ દેવીની ઉપસી બને ભુવનઓ અને નીચલી જમણી ભુવનઓ એક જ પ્રકારનાં લાક્ષણિક ચિહ્નો ધરાવે છે. નીચલા ઝાખા હાથમાં કેટલીકવાર બિળેરું નામક ફળ હોય છે, અગર તો તે હાથ વરદમુદ્રા દર્શાવતો હોય છે. પરંતુ એ છેલ્લા હાથના લક્ષણ ઉપરથી કોઈ સર્વસામાન્ય સિદ્ધાંત તારવી શકાય તેમ નથી.

બે ભુવનવાળી અંબિકાદેવીનાં બે ચિત્રો મળે છે. એકમાં તે પોતાના બને પુત્રો સાથે અને સિંહવાહન ઉપર વિરાજિત છે; બીજામાં પોતે આસન પર બિરાજમાન છે અને તેના બને પુત્રો અને બાજુ સિદ્ધાર્થ હોય તેમ દેવીની બને બાજુએ દર્શાવેલ છે (જુઓ ચિત્ર ૫).

યક્ષોનાં ચાર ચિત્રો મળે છે, તેમાં એકમાં કુબેરને મળતો દ્વિભુજ યક્ષ બે વૃક્ષની વચ્ચે ખેંડેલો છે, અને તેની બાજુમાં તેનું હરિનાવાહન બતાવેલું છે. દિગ્મંચર પ્રણાલિકા મુજબના સર્વજ્ઞ(સર્વાંગ) યક્ષ તરીકે એને ઓળખાવી શકાય (જુઓ ચિત્ર ૫). બીજા યક્ષો બરાબર ઓળખી શકાતા નથી. માત્ર એકમાં મુકુટ ઉપર યથારથાને નાગની ફેણ ધરાવતા યક્ષને પાર્શ્વનાથના શાસન-યક્ષ ધરણેન્દ્ર તરીકે ઓળખી શકાય છે.

દાતાઓ કે બકળજનોનાં ચિત્રો ફક્ત પદ્મપગમની પ્રતિમાં એક જ પત્રના બે છેડે મળે છે. પણ તેમાં પણ આકૃતિઓ ધસારાઈ ગઈ છે. ઉપાસકોએ ધોતિયું અને ખેસ ધારણ કર્યા છે. એનાં એક વ્યક્તિને અણિયાલી દાદી છે, અને તેણે આભૂષણો અને બૂરા રંગનું ભડીટ પહેરેલ છે. પશ્ચિમ ભારતનાં આરમ્ભ સદીનાં ચિત્રોમાં જેવા મળતાં ભડીટ જેવું જ આ ભડીટ જણાય છે.

આ ત્રણેય ગ્રંથોની ગલ્લ (હસ્તપ્રતિ) લખવામાં સમયની દૃષ્ટિએ ઝાડું અંદર નહિ હોવાથી એનાં ચિત્રોમાં ખાસ નોંધપાત્ર શૈલિબદ્ધ નથી. છતાં પણ પ્રત્યેક પોથીનાં ચિત્રો, તત્કાલીન કલાના નીતિનિયમોની મર્યાદામાં રહીને પણ, પોતપોતાનું આગવું વ્યક્તિત્વ ધરાવે છે.

પદ્મપગમનાં ચિત્રોની સંયોજનામાં ઘણુંખડું એક જ વ્યક્તિત્વ ચિત્ર મળે છે, જ્યારે કપાયપાહુડાંમાં ત્રણથી પાંચ આકૃતિઓ એક એક ચિત્રમાં મળે છે. સામાન્યરીતે કપાયપાહુડાંનાં ચિત્રોમાં વધારે નોંધપાત્ર પાર્શ્વભૂમિકા તેમ જ વધારે વિગતો (elaboration) નજરે ચડે છે.

પ્રાચીન ચિત્રોમાં બે મુખ્ય પ્રકારના બેદ છે : એકમાં રેખા ઉપર ભાર મૂકવામાં આવે છે, બીજામાં વર્ણ અથવા રંગની મુખ્ય મદદ લેવાય છે. બીજા પ્રકારમાં, જેને Colour Modelling Style કહે છે, તેમાં વર્ણને ઘેરો અથવા આજો કરી આકૃતિઓના જુદા જુદા અવયવોને ઉપસાવવામાં આવે છે. ભડીપાતળી થતી રેખાઓ વડે પણ દેહને ઉપસાવવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે (જુઓ ચિત્રો ૩, ૫, ૬) પણ કેટલીક વખતે રેખાકર્મશૈલી (Linear Technique)નો આશ્રય લેવામાં આવ્યો છે અને એમાં વિશેષ કરીને શરીરના અંગપ્રત્યંગમાં અતિશયોક્તિ અને આસન અથવા કાપસ્થિતિમ અસ્વાભાવિકતાનાં તત્ત્વો જેવાં મળે છે. પદ્મપગમનાં ચિત્રો એક પ્રકારે પ્રભાવશાળી છે અને

એમાં દેહની વિશાળતા જોવા મળે છે. મહાઅંધની પ્રતિમાનાં ચિત્રોમાં દેહની આકૃતિની આસપાસ ભઠ્ઠી રેખાઓ દોરી, જે રંગ આછાપાતળા કરી ઉપસ્થાવી રાકાય (Colour Modelling) તે ઉપસાવવા પ્રયત્ન કર્યો છે; રેખાઓ ને વળાંક આપી દેહની ભગ્ન દર્શાવવા પ્રયત્ન કર્યો છે (જુઓ ચિત્ર ૩, ૫). કથાપાઠુની પ્રતિમાનાં ચિત્રોમાં રેખાકેનશૈલી (Linear Technique)નો વધુ ઉપયોગ થયો છે. મુખદર્શનમાં, ખીજા બાજુના કપોલ અને માલને દખાવી, તે તરફની આંખને આંખી બતાવવા જતાં, એનો છેડો શરીરની આગળ અવકાશમાં નિરાધાર ઘટકતો બતાવ્યો અને દેહના અંગપ્રત્યંગના ચિત્રણમાં અતિશયોક્તિ થતાં સપ્રમાણતાનો અભાવ આવ્યો. ઐના પયોધરો મોટા અને કટિપ્રદેશ વધુ પડતો સંકુચિત બતાવવામાં આવેલ છે (જુઓ ચિત્ર ૨, ૪).

હાથ અને પગ ચીનરવામાં જે એક પ્રકારની પ્રાપ્તતા કે અણુલપ્સાણું દેખાય છે તે આવડતાના અભાવ કરતાં ચે વિશેષે કરીને તો કલાકારની બનોટતિનું પરિણામ છે. આ પ્રકારની ખેદકારી મુખ્યત્વે શરીરના અવયવોના છેડાના ભાગોમાં ખાસ કરીને દેખાય છે.

ચિત્રોમાં રચાયેલું દર્શન નજીનું છે. ખાસ કરીને ત્રણ કે પાંચ વળાંકવાળી કમાનો મળે છે, જેની નીચે દેવીઓ આસનારૂઢ ચીતરેલી છે. કેટલીક વખતે આ કમાનો વધારે અલંકૃત દેખાય છે, જે તત્કાલીન રચાયેલોના અનુકરણરૂપ છે. વૃક્ષોનું આલેખન રૂઢિ મુજબનું છે. એક પ્રકાર મુગળ વૃક્ષની વચમાં રક્તરંગી બિંદુ અને ચારેકોર ખીલેલાં પાંદડાં છે; બીજા પ્રકારમાં વૃક્ષની ટોચ નાનાં ગુલાબોની બનેલી છે (જુઓ ચિત્ર ૪). ત્રીજા પ્રકારમાં મોટાં વળેલાં પાંદડાં શોભામાં ખૂબ વધારો કરે છે. આ ચિત્રોમાં ઘેરો લીલો, પીળો અને લાલ રંગો વાપર્યાં છે. રેખાંકનોમાં કાળો રંગ વાપર્યો છે.

આ ચિત્રોની કળા સમકાલીન કણ્યાટકી શિલ્પોની કલા સાથે ગાઢ સંબંધ ધરાવે છે એ નોંધવું જોઈએ. અલંકરણ અથવા સુશોભનરૂપે વેલ (scroll) પદીનું નિરૂપણ, દેવદેવીઓનાં મૂર્તિવિધાન, હાથ વગેરેની મુદ્રા અથવા ગોઠવણી અને અલંકારો તથા એને પહેરવાની દળ વગેરે તત્કાલીન શિલ્પો તેમ જ ચિત્રોમાં સમાન છે, અને એકમેકનો સંબંધ પુરવાર કરે છે. શિલ્પો તેમ જ ચિત્રોમાં સિંહની આકૃતિ એકસરખી રૂઢિની છે. એ ખ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે બારમી સદીમાંનાં કણ્યાટકી ચિત્રો અને શિલ્પો બંને સમાન ધાર્મિક તેમ જ સૌંદર્યવિષયક આદર્શોથી પ્રેરાયેલ હતાં.

અંતમાં, આ ચિત્રકૃતિઓ કલાદૃષ્ટિએ મહાન ન હોવા છતાં પણ દક્ષિણ ભારતની પ્રાચીન ચિત્રકલાના અસ્તિત્વસૂચક શેષમાત્ર નમૂનારૂપ હોઈ મહત્વની છે. અસારસુધી સમગ્ર પુરાવાના અભાવે આવી ંયરશ ચિત્રકલાનું અસ્તિત્વ ફક્ત કદપવામાં જ આવતું હતું; પરંતુ હવે શુદ્ધિદ્રીની સચિત્ર દસ્તાવેજોની શોધથી આ ચિત્રકલાની પરંપરાની કંઈક ઝાંખી થાય છે, અને એ ચિત્રો આપણને વૈભવશાળી તેમ જ ગૌરવયુક્ત જીવનકાળની ઝાંખી કરાવે છે. વધુમાં, આ ચિત્રોમાં શુજરાત અને રાજસ્થાનની પશ્ચિમ ભારતની ચિત્રકલાની શૈલી સાથે અનુરૂપ એવાં કેટલાંયે તત્વો જોવા મળે છે. આ ચિત્રો ચિત્ર અને શિલ્પકળાનો પરસ્પર ગાઢ સંબંધ દર્શાવે છે, અને પાછલા સમય દરમિયાન દક્ષિણ ભારતમાં ચિત્રકલાનો જે વિકાસ થયો તેનાં પુરોગામી છે.



आविर्भाव होता है, वेते ही पृथिवी आदि चारों भूत जब देहरूपमें परिणत होते हैं तब उस परिणाम विशेषसे उसमें चैतन्य उत्पन्न हो जाता है।^१ उस चैतन्य विशिष्ट देहको जीव कहा जाता है।^२ 'मैं स्थूल हूँ', 'मैं सूक्ष्म हूँ', 'मैं प्रसन्न हूँ' आदि अनुभवाका ज्ञान हमें चैतन्ययुक्त शरीरमें होता है, भूतोंके नाश होने पर उसका भी नाश हो जाता है।^३ अतः चैतन्यविशिष्ट शरीर ही कर्ता तथा मोक्ष है, उससे भिन्न आत्माके अस्तित्वका कोई प्रमाण नहीं है। शरीर अनेक हैं अतः उपलक्षणसे जीव भी अनेक हैं, देहके साथ उत्पत्ति और विनाश स्वीकारनेसे वह देहाकार और अनित्य है। चार्वाकका एकदेश कोई इन्द्रियको, कोई प्राणको और कोई मनको भी आत्मा मानते हैं।^४ कोई चैतन्यको ज्ञान और देहको जड़ मानते हैं। उनके मतमें आत्मा, ज्ञान-जड़ालम्बक है।^५

बौद्धदर्शनके अनुसार—आत्मासे किसी स्थायी द्रव्यका बोध नहीं होता है किन्तु विज्ञान-प्रवाहका बोध होता है,^६ विज्ञानगुणरूप होनेके कारण उसका कोई परिणाम नहीं है। बुद्धको उपनिषद् प्रतिपादित आत्माके रहस्यको समझाना प्रधान विषय था। सकल दुष्कर्मोंके मूलमें इसी आत्मवादको कारण मानकर उन्होंने आत्मा जैसे एक पृथक् पदार्थकी सत्ताको ही अस्वीकार किया है।^७ मोक्षकी साधनाके विषयमें प्रायः बुद्धदेवका उपनिषदोंसे कोई मतभेद नहीं दीखता। किन्तु आत्माको लेकर बुद्ध और उपनिषत्पत्रोंमें जो भेद है, उसे हम इस प्रकारसे रख सकते हैं कि जहाँ उपनिषदें यह मानती हैं कि मोक्ष आत्मज्ञानसे होता है, वहाँ बुद्धदेवका यह विचार है कि आत्माका ज्ञान मोक्ष नहीं, जीवके बन्धनका कारण है।... आत्माका अस्तित्व है, तबतक हम 'मैं और मेरा'के बन्धनसे छूट नहीं सकते।^८ विज्ञानोंके प्रवाहरूप आत्मा प्रतिक्षण नष्ट होनेके कारण अनित्य है। पूर्व-पूर्व विज्ञान उत्तरोत्तर विज्ञानमें कारणरूप होनेमें मानसिक अनुभव और स्मरणशक्ति की अविधि नहीं है। बौद्ध अनात्मवादी होते हुए भी कर्म, पुनर्जन्म और मोक्षको स्वीकार करते हैं। डॉक्टर फरकोहरका मत है कि 'बुद्धदेव पुनर्जन्मको मानते थे किन्तु आत्माके अस्तित्वमें उनका विश्वास नहीं था'।^९

यदि बुद्ध आत्माकी नित्यताको नहीं मानते थे तो पुनर्जन्ममें उनका विश्वास कैसे हो सकता था ? बचपन, युवा और वृद्धावस्थामें एक ही व्यक्तिका अस्तित्व कैसे हो सकता है ?

प्रतीत्यसमुत्पाद और परिवर्तनवादके कारण नित्य आत्माका अस्तित्व अस्वीकार करते हुए भी बुद्ध यह स्वीकार करते थे कि जीवन विभिन्न अवस्थाओंका एक प्रवाह या संतान है। जीवनकी विभिन्न अवस्थाओंमें पूर्वापर कार्य-कारण सम्बन्ध रहता है इसलिये संपूर्ण जीवन एकमय ज्ञात होता है। जैसे दीपकज्योति; वह प्रतिक्षण भिन्न होनेपर भी अविच्छिन्न ज्ञात होती है।

१ शिन्वादिभ्यो मदशक्तिरधीतन्यमुपनायते ।— सर्व० १० संग्रह. पृ० २ ।

२ चैतन्यविशिष्टदेह एवात्मा ।— सर्व० १० संग्रह. पृ० ३ ।

३ विज्ञानमय एषैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्पाद्य तान्येकानुविनश्यति न प्रेत्य संश्रान्ति ।— बृ० २।४।२२ ।

४ चार्वाकैर्लोकेन एव केचित्त्रिंशद्विधाएवात्मा, अन्ये च प्राण एवात्मा, अपरे च मन एवास्मैति मन्यन्ते ।— सर्व० १० संग्रह. पृ० ५६ ।

५ चैतन्यविशिष्टे देहे च चैतन्याशो बोधरूप. देहांशश्च जडरूप इत्येतन्मते जडबोधैतदुभयरूपो जीवो भवति ।— सर्व० १० संग्रह. पृ० ५६ ।

६ विज्ञानस्वरूपो जीवात्मा ।— सर्व० १० संग्रह. पृ० ५७ ।

७ दीर्घं नि० पृ० ११३-११५ । भारतीय दर्शन । बलदेव । उपाध्याय पृ० १८५ ।

८-९. सरहृदिके चार कथाया । दिनकरजी । पृ० १३५-१३६ ।

आत्माके विषयमें पहलेपर बुद्ध कहते थे कि 'यदि मैं कहूँ आत्मा है तो लोग शाश्वतवादी बन जाते हैं, यदि यह कहूँ कि आत्मा नहीं है तो लोग उच्छेदवादी हो जाते हैं।' बुद्ध मध्यमार्गके व्याख्याता थे।

डॉक्टर आनन्द कुमार स्वामीका यह भी कहना है कि, सारे बौद्ध साहित्यमें कहीं भी यह उल्लेख नहीं मिलता कि आत्मा^१ नहीं है अथवा जो शरीर रोगी, वृद्ध या मृत बन जाता है उससे अलग मनुष्यमें कोई शक्ति नहीं होती....."^३

राहुलजीने इस विषयकी व्याख्या करते हुए लिखा है कि, "बुद्धके समयमें आत्माके स्वरूपके विषयमें दो मत प्रचलित थे। एक तो यह कि आत्मा शरीरमें बसनेवाली, पर उससे भिन्न एक शक्ति है, जिनके रहनेसे शरीर जीवित रहता है और जिसके चले जानेसे वह शव हो जाता है। दूसरा मत यह था कि आत्मा शरीरसे भिन्न कोई कूटस्थ वस्तु नहीं है। शरीरमें ही रसांके योगसे आत्मा नामक शक्ति पैदा होती है, जो शरीरको जीवित रखती है। रसोंमें कमी-वैषी होनेसे इस शक्तिका क्षय हो जाता है जिससे शरीर जीवित नहीं रह पाता। बुद्धदेवने अन्यत्रकी भांति यहाँ भी बीचकी राह पकड़ी और यह कहा कि आत्मा न तो सनातन और कूटस्थ है न वह शरीरके रसों पर ही बिलकुल अवलम्बित रहती है और न वह शरीरसे बिलकुल भिन्न ही है। वह, असलमें स्कन्धो भूत (Matter) और मन(Mind)के योगसे उत्पन्न एक शक्ति है, जो अन्य बाह्य भूतोंकी भाँति क्षण-क्षण उत्पन्न और विनीन होती रहती है। उन्होंने न तो भौतिकवादियोंके उच्छेदवादको स्वीकार किया, न उपनिषद्वादियोंके शाश्वतवादको। असलमें, आत्माके विषयमें उनका मत अशाश्वतानुच्छेदवादका पर्याय था।"^४ माध्यमिक बौद्धोंके अनुसार व्यवहारदशामें जीवात्मा प्रतिमासित होता है किन्तु उसका मूल स्वरूप द्रव्य ही है।^५

न्याय-वैशेषिकदर्शनके अनुसार—जीवात्मा कूटस्थनित्य और विभु है। यह अनेक है। बुद्धि या ज्ञान, सुख-दुःख, राग-द्वेष, ईर्ष्या, प्रयत्न आदि गुण उसमें रहते हैं। ये जड़ जगतके गुण नहीं हैं अतः हमें मानना ही पड़ता है कि ये एक ऐसे द्रव्यके गुण हैं जो जड़ द्रव्योंसे भिन्न है, जिसे आत्मा कहते हैं। महर्षि कणादने 'प्राणापान, निमेषोन्मेष, जीवन, मनोगति, इन्द्रियान्तर, आदि आत्माके लिङ्ग बतलाये हैं।^६ 'इंद्रिय और शरीर आदिका नियन्त्रण करनेवाला आत्मा है। जो करण होता है वह कर्ताकी अपेक्षा रत्ना है'^७। इनका मत वस्तुवादी है। वैशेषिक सुखदुःख आदिकी समानताकी दृष्टिसे आत्माकी एकता मानते हैं^८ और व्यवस्थाकी दृष्टिसे आत्माकी प्रति शरीर भिन्नता मानते हैं।^९

१ अस्तीति शाश्वतवादी, नास्तीत्युच्छेददर्शनम् । तस्यादमित्य-नास्त्येव, नाभीयेत विचक्षणः ॥ मा० का० १८।१०

२ आत्मैक्यवि प्रशङ्कितमनात्मैक्यवि देशितम् । बुद्धेर्नोत्पन्नं न चानात्मा, कश्चिदित्यपि देशितम् ॥ मा० का० १९।३

३ नन्ददर्शनके मौलिकतत्त्व ।—पृ० ३९३ ।

४ संस्कृतिके धार अणु, दिनकरजी, पृ० १३९ ।

५ संस्कृतिके धार अ०, पृ० १३९ ।

६ सर्वे ६० सं०, पृ० १६ ।

७ प्राणापाननिमेषोन्मेष ... आत्मलिङ्गानि ।—वैशेषिक सू० ३।२।४ ।

८ आत्मैन्द्रियाधिप्राप्ता करणं हि स्वार्तकम् ।—मुक्तवर्षी का० ४७ ।

९ सुख-दुःख-ज्ञान-निरूपत्वविशेषादिकात्म्यम् । वे० सू० ३।२।२९ ।

१० व्यवस्थातो नाना । वे० सू० ३।२।२० । जीवस्तु प्रतिशरीरं भिन्न —तर्कसंग्रह

भारतीय दर्शनमें आत्मवाद

साध्वी निर्मलाश्री

मानव स्वभाव चिन्तनशील है। वह कुछ न कुछ चिन्तन करता रहता है, इसलिये दर्शनका क्षेत्र 'सत्यवा अन्वेषण' होना चाहिये। भगवान् महावीरके शब्दोंमें 'सत्य ही लोकमें सारभूत है'।^१

दर्शन शब्दका प्रयोग सबसे पहले 'आत्मासे सम्बन्ध रखनेवाला विचार'के अर्थमें हुआ है। दर्शन अर्थात् वह तत्त्वज्ञान जो आत्मा, कर्म, परलोक, मोक्ष आदिका विचार करे।

'तार्किक विचार-पद्धति' या 'तत्त्वज्ञान'को भी दर्शन कहा जाता है।^२ जिस पद्धति या वस्तुको लेकर तर्कपूर्ण विचार किया जाय उसीमा वह (विचार) दर्शन बन जाता है—जैसे आत्मदर्शन आदि। सबसे प्रमुख तत्त्व आत्मा है—'जो आत्माको जान लेता है वह सबको जान लेता है।'^३

अनेक व्यक्ति यह नहीं जानते कि 'मैं कौन हूँ?' 'कहाँने आया हूँ?' 'कहाँ जाऊँगा?' 'मेरा पुनर्जन्म होगा कि नहीं?'^४, दर्शनका जन्म इस तरहकी जिज्ञासासे होता है। इस विचारपद्धतिकी नीध आत्मा है। यदि आत्मा है तो यह विचार है, यदि आत्मा नहीं है तो वह भी नहीं। अतः आत्माके विषयमें दार्शनिकोंका मन्त्रव्य जानना आवश्यक हो जाता है।

सार्वांक दर्शनके अनुसार—प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है। अतः स्वर्ग, नरक, आत्मा, परलोक आदि नहीं है। यह लोक इतना ही है जितना दृष्टिगोचर होता है। जड़ जगत् पृथिवी आदि चार प्रकारके भौतिक तत्वों में बना हुआ है। जैसे पान, चूना और कथमें अलग अलग ललाई दील नहीं पड़नी, पर इनके संयोग होनेसे ललाईकी उत्पत्ति हो जाती है और मादक द्रव्योंके संयोगसे मदिरामें मादकताका

१ सत्यं ज्ञेयमि सारमयं—प्रसम्न्या ० २ संवरदार । सचमि विद् दुन्वदा—आच्य ० १ । ३।३।११ ।

२ न्या ० ४०-१-१, वै ० ४० १।१।१ ।

३ आत्मनि विषाते सर्वमिदं विषातं भवति—बृह ० उप ० २-४-५ । जे एगं जागद से सत्त्वं जागद—आच्य ०

४ इह मेमोसि नो सत्ता होइ, कम्हाओ दिसाओ या जागओ महुमसि ? भत्ति मे आया उववाएए वा नत्ति ? केवा—अहुमसि ! के वा एओ जुओ इह पेका मविस्सामि ।—आच्य ० १।१ ।

सांख्यदर्शनके अनुसार—द्विविध मूलतत्त्व है प्रकृति और पुरुष (आत्मा)। प्रकृति ब्रह्मिका एक है, परन्तु पुरुष चेतन तथा अनेक है। सांख्य आत्माको नित्य और निष्क्रिय मानते हैं। इसी बातको आचार्य श्री हेमचंद्रजीने 'स्याद्वादमञ्जरी' में निर्देश किया है कि कापिलदर्शानुसार आत्मा (पुरुष) "अमूर्त" चेतन, मोक्षा, नित्य, सर्वव्यापी, कियारहित, अकर्ता, निर्गुण और सुख" है। सांख्य जीवको कर्ता नहीं मानते, किन्तु प्राप्तिभाषिक कर्ता और फलभोक्ता मानते हैं।^१ उनके मतानुसार कर्तृत्वशक्ति प्रकृतिमें है।^२ 'मैं हूँ', 'यह मेरा है' इस प्रतीतिके द्वारा आत्माका अस्तित्व निर्विवाद सिद्ध है। बुद्धिमें चेतनाशक्तिके प्रतिबिम्ब पड़नेसे आत्मा (पुरुष) अपनेको अभिन्न समझता है, अतः आत्मामें मैं सुखी हूँ, दुःखी हूँ, ऐसा ज्ञान होता है। वादमहार्णवमें भी कहा है : "दर्पणके समान बुद्धिमें पड़नेवाला पदार्थोका प्रतिबिम्ब पुरुषरूपी दर्पणमें प्रतिबिम्बित होता है। बुद्धिके प्रतिबिम्बका पुरुषमें झलकना ही पुरुषका भोग है, इसीसे पुरुषको भोक्ता कहते हैं। इससे आत्मामें कोई विकार नहीं आता" ^३ इसी तरह पतञ्जलि, आसुरि और विन्ध्यवासीने भी अपने विचार व्यक्त किये हैं।

मीमांसादर्शनके अनुसार—आत्मा कर्ता तथा भोक्ता है। वह व्यापक और प्रतिशरीरमें भिन्न है। ज्ञान, सुख, दुःख तथा इच्छादि गुण उसमें समवाय सम्बन्धसे रहते हैं। आत्मा ज्ञानसुखादिरूप नहीं है। भाट्ट मीमांसक आत्माको अंशभेदसे ज्ञानस्वरूप और अंशभेदसे जड़ स्वरूप मानता है, उनके मतानुसार आत्मा बोध-अबोधरूप है।^४ भाट्ट आत्मामें क्रियाके अस्तित्वको मानते हैं, उनके मतानुसार परिणामशील होनेपर भी आत्मा नित्य पदार्थ है। आत्मा चिदंशसे प्रत्येक ज्ञानको प्राप्त करता है और अविदंशसे वह परिणाम को प्राप्त करता है।^५ कुमारिल आत्माको चैतन्यस्वरूप नहीं किन्तु चैतन्यविशिष्ट मानते हैं। शरीर तथा विषयसे संयोग होनेपर आत्मामें चैतन्यका उदय होता है, पर स्वप्नावस्थामें विषयसे संपर्क न होनेके कारण आत्मामें चैतन्य नहीं रहता। प्रमादर आत्मामें क्रियावत्ता नहीं मानते। भाट्ट मतानुसार आत्मा-पर विचार करनेपर आत्मशेष होता है। 'मैं हूँ' इसे 'अहंविधि' (self-Consciousness) कहते हैं। इसीका विषय (Object) जो पदार्थ होता है वह आत्मा है। प्रमादर इस मतको नहीं मानता। उसका कथन है कि 'अहंविधि' की धारणा ही अयुक्त है। क्योंकि एक ही आत्मा ज्ञाता और ज्ञेय दोनों एक साथ नहीं हो सकता।^६

वेदान्तदर्शनके अनुसार—शंकरका मत विशुद्ध अद्वैतवादका है। उनके मतानुसार स्वभावतः जीव एक और विभु है, परन्तु देहादि वषाधियोंके कारण नाना प्रतीत होता है। एक विषयका दूरसे विषयके साथ भेद, ज्ञात और ज्ञेयका भेद, जीव और ईश्वरका भेद ये सब मायाकी सृष्टि है। उपनिषदोंमें प्रतिपादित

१ अमूर्तचेतनो भोमी, नित्य, सर्वगतोऽक्रियः । अकर्ता निर्गुणः । मूढमः, आत्मा कापिलदर्शने । स्वा० भ० पृ० १८६ ।

२ प्रकृतेरेव भग्नतुः कर्तृत्वम् तच्च प्रकृतिसम्बन्धाज्जीवात्मनि प्रतिभासः, अतस्तत्प्राप्तिभासिगमिति सांख्याः पातञ्जल्यश्च वदन्ति भोक्तृत्वमप्येवमेव । सु० द० संप्रद. पृ० ५८ ।

३ सांख्यकारिका, ६२ ।

४ स्वाद्वादमञ्जरी—पृ० १८६ ।

५ भाट्ट । आत्मानमश्वमेदेन ज्ञानस्वरूपं जड़स्वरूपं चेच्छन्ति । तथा यत आत्मा बोधबोधरूपं जिनः—पञ्चदशी — चित्रपद प्रकरण. ६।५८ ।

६ चित्रशेन दृष्टत्वं सेऽयमिति प्रत्यभिज्ञा, विषयत्वं च क्वचिदर्शन ।

ज्ञानसुखादिरूपेण परिणामित्वम् । स आत्मा अहं प्रत्ययेनेव वेद्यः । कादमीरक सत्त्वानन्द—अद्वैत ब्रह्मसिद्धि ।

७ प्रकरण—पञ्चिका. पृ० १४४ ।

जीव और ब्रह्मकी एकताके वे पूर्ण समर्थक हैं। शंकराचार्यका कथन है कि प्रमाण आदि सकल व्यवहारोंका आशय आत्मा ही है। अतः इन व्यवहारोंसे पहले ही उस आत्माकी सिद्धि है। आत्माका निराकरण नहीं हो सकता। निराकरण होता है आगन्तुक बस्तुका, स्वभावका नहीं।^१ मनुष्य, शरीर-आत्माके संयोगसे बना हुआ ज्ञान पड़ता है। परंतु जिस शरीरको हम प्रत्यक्ष देखते हैं, वह अन्यान्य भौतिक विषयोंकी तरह मायाकी सृष्टि है। इस बातका ज्ञान हो जानेपर आत्मा और ब्रह्ममें कुछ अन्तर नहीं है। 'तत्त्वमसि' वाक्यका अर्थ है कि जीवात्मा ब्रह्मसे अभिन्न है अर्थात् दोनोंमें अमेद-सम्बन्ध है। 'त्वं'से जीवका अधिष्ठानरूप शुद्ध चैतन्य और 'तत्'से परोक्ष तत्त्वका अधिष्ठान शुद्ध चैतन्य समझना चाहिये। इसी तादात्म्यका ज्ञान करना 'तत्त्वमसि' वाक्यका तात्पर्य है। अद्वैत मतानुसार जीवका कर्तृत्व नैमित्तिक है।

रामानुजके विशिष्टाद्वैतके अनुसार—तीन तत्त्व होते हैं : चित्, अचित् तथा ईश्वर। उद-निपदोंमें वर्णित ईश्वर और जीवकी एकता अमेद सूत्रक एकता नहीं है। ब्रह्म, चित् (जीव) अचित् (जड़) दोनों तत्त्वोंसे युक्त है अतः वह सगुण है, निर्गुण नहीं। चित् और अचित् अंश एकदूसरेसे भिन्न हैं, तथापि उन दोनों अंशोंसे विशिष्ट होते हुए भी ब्रह्म एक है।^२ ब्रह्ममें ये दोनों अंश (तत्त्व) अपनी जीवावस्थामें निहित रहते हैं। प्रलयावस्थामें जीवों तथा भौतिक पदार्थोंका नाश हो जाता है तब भी ब्रह्म, शुद्ध चित् (शरीररहित जीव) और अव्यक्त अचित् (निर्विषयक-भूत-तत्त्व)से युक्त रहता है। इसे कारंग-ब्रह्म कहते हैं। अब सृष्टि होती है तब ब्रह्म शरीरधारी जीव तथा भौतिक पदार्थोंके रूपमें अभिव्यक्त होता है यह कार्य-ब्रह्म है। ब्रह्म अनन्त गुणोंका भंडार है। यह सर्वत्र, सर्वशक्तिमान् है। शांकर मतमें ब्रह्म ही मायोगाधिसे ईश्वर और अवियोपाधिसे जीव कहलाता है, परन्तु जड़ जगत प्रातिभासिक (मिथ्या) ही है। अतः एक ही तत्त्व है। रामानुजके अनुसार ब्रह्म ही ईश्वर है, उसके शरीरभूत जीव और जगत उससे भिन्न हैं तथा नित्य हैं। अतः पदार्थ तीन है, एक नहीं। जीव अणुपरिमाण हैं किन्तु अनन्त हैं।^३ वे एकदूसरेसे सर्वथा पृथक् हैं।

उपनिषद् और गीताके अनुसार—आत्मा नित्य है, न कभी बह मरता है और दोनोंको प्राप्त करता है। आत्मा शरीरसे विलक्षण,^४ मनसे भिन्न, विभु^५ और अपरिणामी है।^६ वह वाणी द्वारा अभग्न्य है।^७ उसका विस्तृत स्वरूप नैति-नैतिके द्वारा बताया है।^८ उपनिषदोंने दो प्रकारके वाक्योंका प्रयोग किया है। एक निर्विशेष लिङ्ग और दूसरा सविशेष लिङ्ग। सविशेष लिङ्ग श्रुतियाँ, सर्वकर्मा, सर्वकाम, सर्वगन्ध आदि हैं। निर्विशेष श्रुतियाँ 'वह न स्थूल है,' न अणु है, न क्षुद्र है, न विशाल है आदि हैं।^९

१ आत्मा तु प्रमाणान्वित्यवधारणप्रवृत्त्या प्रणिभ प्रमाणान्वित्यवधारण स्थिति । न केवशस्य निराकरण संभवति, आपन्तुः हि निराकृतये न स्वरूपम् ... । शां० भा० २।२।७।

२ वस्तुन्तरविशिष्टस्यैव अद्वितीयत्वं श्रुतिप्रमाणः । नृदमन्विद्विद्विशिष्टस्य ब्रह्मणः तदानीं सिद्धत्वात् विशिष्टस्यैव अद्वितीयत्वं सिद्धम् । —वेदान्ततत्त्वसार ।

३ बालप्रशस्तमागत्य श्रुतत्वा कल्पितस्य । आगे जीवः स विशेषः स चानन्त्याय कल्पते । मे० ५-९ ।

४ न हन्यते हन्यमाने शरीरे ... । कठ. उप. १-२ । १५।१८

५ ईश. वा. स्वमिदं सर्वं । य ए किञ्च जगत्वा जगत्—ईश० उप० ।

६ अविकार्योऽयमुच्यते गी० १-२५ ।

७ यतो वाचो निवर्तन्ते, अमाप्य मनसा सह—तैत्ति० उप० २।४ ।

८ स एष नैति नैति बृह० उप० ४।५।१५ ।

९ सन्ति उभयलिङ्गाः श्रुतयो ब्रह्मविधाः । सर्वकर्मत्यागाः सविशेषलिङ्गाः, अस्थूलमणु श्रुत्यवमाथाश्च निर्विशेषलिङ्गाः

जैनदर्शकके अनुसार—आत्मा जड़से भिन्न और 'चैतन्य स्वरूप' है। सांख्ययोगमें जिसे 'पुरुष' कहा गया है, बौद्ध जिसे 'विज्ञानप्रवाह' कहते हैं, चार्वाक जिसे 'चैतन्य विशिष्ट देह' मानते हैं, और न्याय-वैशेषिक तथा वेदान्तमतसे जो आत्मा है, वह जैनदर्शनकी दृष्टिसे जीव है। तो भी जैनदर्शनकी आत्मविषयक विचारबारा अन्य दर्शनों से स्वतंत्र है।

'द्रव्यसंग्रह और पञ्चास्तिकायमें जीवकी व्याख्या इसप्रकार है : 'जीव उपयोगमय, अमूर्त, कर्ता, स्वदेहपरिमाण, भोक्ता, संसारस्थ, सिद्ध और स्वभावतः उर्ध्वगतिवाला है।' 'जीव अस्तित्ववान्, चेतन, उपयोगविशिष्ट, प्रसु, कर्ता, भोक्ता, देहमात्र अमूर्त और कर्मसंयुक्त है।'^१

भी वादिदेवतूरिजीने भी 'प्रमाणनयनतत्त्वालोकाङ्कार'में संसारी आत्माका जो स्वरूप बतलाया है उसमें जैनदर्शनसम्मत आत्माका पूर्णरूप आ जाता है—जैसे 'प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सिद्ध', चैतन्यस्वरूप, परिणामी, कर्ता, साक्षाद्रोका, स्व-देहपरिमाण, प्रत्येक शरीरमें भिन्न और पौद्गलिक कर्मोंमें युक्त आत्मा है।'^२

आत्मविषयक इस लक्षणपर विचार करनेसे प्रतीत होता है कि जैनदर्शनानुसार जड़से भिन्न जो जीव है वह प्रत्यक्षादि प्रमाणोंसे सिद्ध वास्तविक पदार्थ है।

आचार्यश्रीने इस सूत्रमें आत्माको जड़से भिन्न और 'चैतन्यस्वरूप' कहा है। चैतन्य आत्माका मुख्य गुण और उसका स्वाभाविक स्वरूप है। आत्मा 'ज्ञानमय' होनेके कारण चार्वाक, बौद्ध, वैशेषिक इस विशेषणसे भिन्न हो जाते हैं।

चार्वाक जड़से भिन्न पदार्थका अस्तित्व ही नहीं स्वीकार करते। जैनोंने बौद्ध दार्शनिक इस बातसे सहमत हैं कि चैतन्य जड़पदार्थका विकार नहीं है। किन्तु वे आत्मानामक एक सत् पदार्थके अस्तित्वको नहीं स्वीकारते, केवल विज्ञान-प्रवाहको मानते हैं। उनका कथन है कि प्रतिक्षण उदय और लय होनेवाला इन विज्ञान-प्रवाहके मूलमें कोई स्थायी सत् पदार्थ नहीं है। वैशेषिक चैतन्यको, आत्मासे भिन्न, देह-इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होनेवाला आगन्तुक धर्म मानते हैं।

प्रतिसमय अन्यान्य पर्यायोंमें गमन करनेके कारण आत्मा 'परिणामी' है। जैसे सोनेके मुकुट, कुण्डल आदि बनते हैं, तब भी वह सोना ही रहता है, ठीक उसी प्रकार चारों गतियोंमें भ्रमण करते हुए जीवकी पर्याय बदलती है, तो भी जीवद्रव्य वैसे ही रहता है।

'आत्माका 'परिणामी' विशेषण होनेके कारण न्याय-वैशेषिक, सांख्य आदि भिन्न हो जाते हैं, क्योंकि वे आत्माको अपरिणामी कूटस्थनित्य मानते हैं।

आत्मा कर्ता तथा साक्षाद्रोका भी है। जैसे कर्मकार कार्य करता है और उसका फल भोगता है, वैसे ही संसारी आत्मा अपनी सत्-असत् प्रवृत्तियोंके द्वारा शुभाशुभ कर्मोंका स्वयं संचय करती है और उसका फल साक्षात् भोगती है।

परिणामी, कर्ता और साक्षाद्रोका विशेषणों के द्वारा सांख्य अलग हो जाते हैं। कारण, वे प्रकृति-को कर्ता मानते हैं और पुरुषको कर्तृत्वशक्तिरहित, परिणामरहित, आरोपित भोक्ता मानते हैं।

१ जीने उन्नयेगमभो अमुतो कत्ता सदेहपरिमाणो । भोत्ता संसारस्थो सिद्धो सो निरसोहदहर्ह ।—द्रव्य० सं० शा० २ ।

२ जीनेति हवति चेदा उवभोग भित्सितो पट्ट कत्ता । भोत्ता ता देहमत्तो ण हि मूत्तो कम्मसज्जुत्तो—पञ्चास्तिकाय ।

३ प्रमाता प्रत्यक्षादि प्रसिद्ध आत्मा ।—प्रमाण न० तत्त्वा० सू० ७।५५ ।

४ चैतन्यस्वरूपः परिणामी कर्ता साक्षाद्रोका स्वदेहपरिमाणः प्रतिक्षेत्र भिन्न. पौद्गलिकाहृदयव्याप्यमिति—प्रमाणनय-तत्त्वालोकाङ्कार सू० ७।५५ ।

आत्मा 'स्व-देह परिणाम' है कारण उसका संकोच और विस्तार कर्मणशरीर सापेक्ष होता है। कर्मयुक्त दशामें जीव शरीरकी मर्यादामें बन्धे हुए होते हैं, इसलिये उनका परिणाम स्वतंत्र नहीं होता। जो आत्मा हाथीके शरीरमें रहती है वह कुंथुके शरीरमें भी रह सकती है क्योंकि उसमें संकोच-विस्तारकी शक्ति है।

आत्माका 'स्व-देह परिणामी' विशेषण होनेके कारण न्याय-वैशेषिक, अद्वैतवेदान्ती और सांख्य विभिन्न हो जाते हैं। कारण, वे आत्माको सर्वव्यापक मानते हैं।

आत्माका एक विशेषण है 'प्रतिषेधे विभिन्न' अर्थात् प्रत्येक शरीरमें स्वतन्त्र है। यह जैनदर्शनकी मान्यता सांख्य, नैयायिक और विशिष्टाद्वैतवादीके अनुकूल है, तो भी अद्वैतवादी भिन्न हो जाते हैं। कारण, उनके मतानुसार स्वभावतः जीव एक है, परन्तु देहादि उपाधियों के कारण नाना प्रतीत होता है।

जैनमतानुसार जीव 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' अर्थात् कर्मसंयुक्त है। जैसे सोना और मिट्टीका संयोग अनादि है, वैसे ही जीव और कर्मका संयोग भी अनादि है। जैसे खाया हुआ भोजन अपने आप सस धातुके रूपमें परिणत होता है, वैसे ही जीव द्वारा ग्रहण किये हुए कर्मयोग्य पुद्गल अपने आप कर्मरूपमें परिणत हो जाते हैं।

आत्माका 'पौद्गलिक अदृष्टवान्' विशेषण होनेके कारण न्याय-वैशेषिक और वेदान्ती भिन्न हो जाते हैं। कारण, चार्वाक अदृष्ट अर्थात् कर्मसत्ता को मानते ही नहीं। न्याय वैशेषिक अदृष्ट(वर्माधर्म)को आत्माका विशेषगुण मानते हैं और वेदान्ती उसे मायारूप मानकर उसकी सत्ताको ही नहीं स्वीकारते।

संक्षेपमें, जैनदर्शनके अनुसार आत्मा—चैतन्यस्वरूप, विभिन्न अवस्थाओंमें परिणत होनेपर भी नित्य (कूटस्थनित्य नहीं), शुभाशुभ कर्मोंका कर्ता तथा उसके फलका भोक्ता, स्व-देह-परिणाम, न अणु, न विशु किन्तु मध्यम परिमाणका है।



जैन धर्मका प्रसार

के० रिषभचन्द्र

एक समय ऐसी मान्यता रही कि जैन धर्म बौद्ध धर्मकी ही एक शाखा है। डॉ० याकोबीने इस भ्रान्त धारणाको निर्मूल किया। तत्पश्चात् यह कहा जाने लगा कि जैन धर्म हिन्दू धर्म (ब्राह्मण धर्म) में से ही उत्पन्न हुआ है, वैदिक हिंसाके विरोधमें जो आन्दोलन आरंभ हुआ था उसने एक नये धर्मके रूपमें जैन धर्मका स्वरूप पाया, परन्तु जैसे जैसे अन्वेषण अग्रसर होता जा रहा है वैसे वैसे यह आक्षेप भी असत्य सिद्ध होता जा रहा है। आधुनिक विद्वान् अब यह अभिप्राय बनाते जा रहे हैं कि जैन धर्मकी परम्परा बहुत प्राचीन है। भगवान् महावीर और पार्श्वके पूर्वकालमें भी इस धर्मकी परंपरा विद्यमान थी, इतना ही नहीं अपितु प्रागैतिहासिक कालमें भी इस धर्मकी परंपराके धुंधले चिह्न दृष्टिगोचर होने लगे हैं।

जैनके अलावा इस धर्मके दूसरे नाम आर्हत और निर्मय रहे हैं। महावीरके समयमें इसका नाम निर्मय धर्म था जेसा कि पालि और अर्थसागरी साहित्यसे पता चलता है। इसका एक अन्य नाम भ्रमण भी रहा है, हात्था कि भ्रमण शब्द बहुत विस्तृत रहा है और उसमें कई संप्रदायोंका समावेश होता रहा है : जैसे बौद्ध, आजीविक तथा कुछ सीमा तक पूर्वकालीन सांख्य और शैव भी। इसी भ्रमण परंपरामें निर्मयोंका भी एक संप्रदाय था। पार्श्वनाथके पहले इस संप्रदायका क्या नाम रहा, यह जानने के लिए कोई विशिष्ट साधन उपलब्ध नहीं हैं। यह सुनिश्चित है कि भ्रमणपरंपरा निवृत्तिप्रधान रही है और उस सुनिर्णय पर भी कहा गया है। एक प्रवृत्ति-प्रधान परंपरा भी भारतमें विद्यमान रही है, उसका नाम है वैदिक, यज्ञमुखी, देव, ऋषि अथवा वर्णाश्रम धर्म परंपरा। वास्तवमें ये दोनों परंपराएँ ऋग्वेद कालसे प्रचलित हैं। ऋग्वेद हमारा प्राचीनतम साहित्य है जिसमें हमें निवृत्ति और प्रवृत्ति दोनों मार्गोंके दर्शन होते हैं। उस समय सुनिर्णय पर भी यथेष्ट प्रमाणमें लोकप्रिय थी। महर्षि पतञ्जलिने पाणिनिके एक सूत्रकी व्याख्या करते हुए बतलाया है कि भ्रमणों और ब्राह्मणोंका विरोध शाश्वत कालसे चला आ रहा है।^१

पुराणों और महाभारतमें ऐसा उल्लेख है कि सृष्टि निर्माण करते समय ब्रह्माने प्रथम सनक आदि पुत्रोंको उत्पन्न किया था। वे बनमें चले गये और निवृत्तिमार्गी हो गये। तदुपरान्त ब्रह्माने अन्य पुत्रोंको उत्पन्न किया, जिन्होंने प्रवृत्तिप्रधान रहकर प्रजा की सन्ततिको आगे बढ़ाया^१। कहनेका तात्पर्य यह कि निवृत्तिप्रधान परंपरा अत्यंत प्राचीन है।

प्राचीन काल

अपने प्राचीन इतिहास संबंधी जैन आगमों और पुराणोंके वर्णनानुसार जम्बूद्वीपके दक्षिणमें स्थित भारत देशमें, जिसके उत्तरमें हिमवान् पर्वत है, पहले भोगभूमिकी व्यवस्था थी। कालव्यतिक्रमसे उसमें परिवर्तन शुरू हुआ और आधुनिक सभ्यताका प्रारंभ। उस समय चौदह कुलकर हुए, जिन्होंने क्रमशः कानूनकी व्यवस्था की और समाजका विकास किया। उन चौदह कुलकरोंमें अन्तिम कुलकर नामि थे। उनकी पत्नी मरुदेवी थी और उनसे प्रथम तीर्थंकर ऋषभका जन्म हुआ, जिन्होंने सर्वप्रथम कृषि, शिल्प, वाणिज्य आदि छह शास्त्रोंकी व्यवस्था की तथा धर्मका उपदेश दिया। ये ही जैनोके आदि धर्मोपदेशक माने जाते हैं। इनका ज्येष्ठ पुत्र भरत था जो प्रथम चक्रवर्ती हुआ। इस तरह चौदह कुलकरोंके पश्चात् त्रैलोक्यका पुरुष हुए जिनमें २४ तीर्थंकर, १२ चक्रवर्ती, ९ बलदेव, ९ बासुदेव तथा ९ प्रति वासुदेव हैं।

प्रथम चक्रवर्ती भरतसे ही इस देशका नाम भारतवर्ष हुआ ऐसा जैन पुराणों व आगमोंमें कहा गया है। हिन्दू पुराणोंके अनुसार भी इन्हीं नामिके वीर तथा ऋषभके पुत्र चक्रवर्ती भरतके नामसे अजनाम खण्डका नाम भरतखण्ड हुआ। इस प्रकार जैन अनुश्रुतिका हिंदू(ब्राह्मण) पुराणोंके द्वारा समर्थन होता है और उसकी ऐतिहासिकता सुचित होती है।

ऋषभदेवका जन्म अयोध्यामें हुआ था। दीक्षाके बाद वे कठोर तपस्वी बनें। ये नग्न रहते और शिरपर जटाएँ धारण करते थे। जैन कलामें घोर तपस्वीके रूपमें तथा शिरपर जटाल केशोंके साथ उनका अंकन हुआ है। उनके जीवन संबंधी वर्णन अजैन साहित्यमें भी प्राप्त हैं। हिंदू पुराणोंमें^२ (भागवत इत्यादि) उनके वंश, माता-पिता और तपश्चर्याका जो वर्णन है वह जैन वर्णनसे काफी साग्य रखता है। वे स्वयंभू मनुसे पांचवीं पीढ़ीमें हुए थे। (इस वर्णनके अनुसार अन्य अवतारों जैसे राम, कृष्ण इत्यादिसे इनका समय प्राचीन टकरता है तथा महाभारतके अनुसार भी प्रजापतिके प्रथम पुत्र निवृत्तिमार्गी हुए और तत्पश्चात् प्रवृत्ति मार्गका प्रचलन हुआ।) वे कठोर तपस्वी थे और नग्न रहते थे। उन्होंने दक्षिण देशमें भी भ्रमण किया था। वे वातरक्षाना भ्रमण ऋषियोंके धर्मको प्रकट करनेके लिए अवतरित हुए थे। उन्हें शिष्य और शिष्यद्वारा अवतार माना गया है। वातरक्षाना भ्रमण मुनियोंकी इस परंपराके दर्शन भारतके प्राचीनतम साहित्य ऋग्वेदमें^३ भी होते हैं। इस वेदके दसवें मंडलमें वातरक्षाना मुनियोंका वर्णन उपलब्ध है और उसके साथ उनके प्रधान मुनि केशीकी भी स्तुति की गयी है। केशीका तात्पर्य केशधारी व्यक्तिसे है और जैन परंपरामें सिर्फ ऋषभकी मूर्ति जटाल केशोंको धारण किये हुए मिलती है। इस संबंधमें मेवाड़के केसरियानाथ जो ऋषभका ही नामांतर है, ध्यान देने योग्य

१ शान्तिपर्व ३४०-७२-७३, १९-१००;

भागवत पुराण ६-१२।

२ भागवत पुराण ५. ३.; ५. ६.; शिव महापुराण ७. २।

३ ऋग्वेद १०. १३६।

है। ऋग्वेदमें एक स्थलपर केशी और वृषभका एकसाथ वर्णन भी मिलता है और उनके एकत्वका समर्थन होता है। जैन तीर्थंकर नम्र रहते थे यह सुविदित है। ऋग्वेदमें^१ तथा अथर्ववेदमें^२ भी शिष्य-देवोंके उल्लेख मिलते हैं। पटनाके लोहानीपुर स्थलसे कायोत्सर्ग मुद्रामें जो नम्रमूर्ति पायी गयी है वह भारतकी सबसे पुरानी मूर्ति है और वह जैन तीर्थंकरकी मूर्ति मानी गयी है। वैसे सिन्धु सभ्यताके जो भग्नावशेष प्राप्त हुए हैं उनमें भी एक नम्रमूर्ति कायोत्सर्ग मुद्रामें मिली है और उसके साथ बैलका चित्र भी। जैन परंपरामें भी ऋग्वेदके साथ बैलका चित्र अंकित किया जाता है। इस कारण उस मूर्तिको एक तीर्थंकरकी मूर्ति माननेके लिये विद्वान लोग प्रेरित हुए हैं। उपर्युक्त आधारोंसे यह मानना अप्रामाणिक नहीं होगा कि ऋग्वेदसे भी पहले सिन्धुसभ्यताके कालमें जैन धर्मका किसी न किसी रूपमें अस्तित्व था।

ऋग्वेदमें^३ ब्राह्मणोंके उल्लेख आते हैं। वे अमण परंपरासे संबंधित थे। उनका वर्णन अथर्ववेदमें^४ भी है। वे वैदिक विधिके प्रतिकूल आचरण करते थे। मनुस्मृति^५में लिच्छवियों, नाय, मल्ल आदि क्षत्रियोंको ब्राह्म माना गया है। ये भी सभी अमण परंपराके ही प्रतिनिधि थे। ब्राह्मणोंके अलावा वैदिक^६ साहित्यमें यतियोंके उल्लेख भी आते हैं। वे भी अमण परंपराके साधु थे। जैनमें यति नामकी संज्ञा प्रचलित रही है। कुछ कालके पश्चात् वैदिक साहित्यमें यतियोंके प्रति विरोध होता दीख पड़ता है जो पहले नहीं था। ताण्ड्य ब्राह्मणके^७ टीकाकारने यतियोंका जो वर्णन किया है उससे स्पष्ट है कि वे अमण-परंपराके मुनि थे। इस प्रकार वैदिक साहित्यके विभिन्न ग्रंथोंमें अमणपरंपराके असंख्य उल्लेख बिखरे पड़े हैं।

अन्य तीर्थंकरोंकी ऐतिहासिक सत्ताके प्रमाण उपलब्ध नहीं हुए हैं। यजुर्वेदमें ऋग्वेदसे तथा द्वितीय तीर्थंकर अग्नि और तैत्तिरीय अरिष्टनेमिके उल्लेख मिलते हैं।^८ अन्तिम चार तीर्थंकरोंकी सत्ताके बारेमें कुछ कहा जाने योग्य है। इक्षीसर्व तीर्थंकर नमिका साथ कुछ विद्वान् उत्तराध्ययनमें वर्णित नमिके साथ बिठाते हैं जो मिथिलाके राजा थे^९। उनके अनासक्त विषयक उद्गार-वाक्य पालि और संस्कृत साहित्यमें भी उद्धृत मिलते हैं। उसी परंपरामें जनक हुए जो विदेह (जीवन्मुक्त) थे और उनका देश भी विदेह कहलाया। उनकी अहिंसात्मक प्रवृत्तिके कारण ही उनका अनुष प्रत्यंवाहीन प्रतीकमात्र रहा। वैसे ब्राह्मणोंकी भी 'व्याहृद्' कहा गया है और उसका संबंध इस प्रसंगमें ध्यान देने योग्य है।

बाईसर्व तीर्थंकर नेमि और वासुदेव कृष्ण चचेरे भाई थे। नेमि गिरनार पर तपस्यामें प्रवृत्त हुए और वही पर मोक्ष प्राप्त किया। महाभारतका काल १००० ई० पूर्व माना जाता है और वही

१ ऋग्वेद ७. २१. ५; १०. ९०. ३।

२ अथर्ववेद २०. १३६. ११।

३ ऋग्वेद १. १६३. ८, " १६ ०।

४ अथर्ववेद अध्याय १५।

५ अध्याय १०।

६ ऋग्वेद ८. ६ १८; १०. ७२. ७, तैत्तिरीय संहिता २. ५. २, ऐतरेय ब्राह्मण ७. २८।

७ ताण्ड्य ब्राह्मण १४ ११ २८; १८. १. ९।

८ Vide Indian Philosophy. I. Dr. S. Radhakrishnan p. 287.

९ उत्तराध्ययन. अ. ९।

समय नेमिका ऐतिहासिक काल माना जाना चाहिये। वैदिक वाङ्मयमें वेदसे पुराण तकके साहित्यमें नेमिके उल्लेख देखनेकी मिलते हैं^१।

तेईसवें तीर्थंकर पार्श्वनाथका जन्म बनारसमें हुआ था। उन्होंने सम्येतशिखर पर दक्षिण विहारमें मुक्ति प्राप्त की थी। उनका निर्वाण ई० पू० ७७७ में हुआ था। उनका धर्म चातुर्यामके नामसे प्रसिद्ध था। पालि ग्रन्थोंमें इसके उल्लेख हैं। गौतम बुद्धके वाचा बप्प शास्त्र निर्मेय आरबक^२ थे। अतः वे पार्श्वनाथ परंपराके ही उपासक थे। भगवान महावीरके पिता भी इसी परंपराके अनुयायी थे। इस प्रकार बौद्ध धर्मके स्थापनाके पूर्व निर्ग्रन्थ सम्प्रदाय काफी सुदृढ़ हो चुका था और विद्वान् लोग सर्व-सम्प्रतिसे पार्श्वनाथको ऐतिहासिक पुरुष मानते हैं। उनके कालमें उत्तर प्रदेश, बिहार इत्यादिमें जैन धर्म सुप्रचलित था यह कहने की आवश्यकता नहीं।

महावीर काल

चौबीसवें और अन्तिम तीर्थंकर महावीर हुए, जिनका बौद्धिक संबंध मिथिलाके लिच्छवि गणतंत्र और वैशालीसे था। उन्होंने पूर्वपरंपराको एक अद्भुत शक्ति प्रदान की थी। वे शत्रुवंशके थे और वैशाली उनका जन्मस्थान था। उनका निर्वाण पाबापुरीमें ई० पूर्व ५२७में हुआ था। उन्होंने पार्श्वनाथके चातुर्यामोको पाँच प्रती में बदला। उन्होंने ई० पू० छठी शतीके द्वितीय और तृतीय पादमें स्थान स्थान पर भ्रमण करके अपने उपदेश दिये थे। उनके द्वारा जिन पूर्व और पश्चिमी प्रदेशोंमें जैन धर्मका प्रचार हुआ। उनके नाम इस प्रकार हैं : पूर्वमें अंग, वंग, मगध, विदेह तथा कलिंग; पश्चिममें कासी, कोसल और बत्स देश। मगधके राजा श्रेणिक बिम्बिसार तथा कुणिक अजातशत्रुका जैन धर्मके साथ जो संबंध रहा यह सुविदित है। वैशालीके गण-प्रमुख चेटक महावीरके मातृपक्षसे संबंधित थे। गणराज्यमें उनका स्थान और प्रभाव सर्वोपरि था। उनका रिश्ता सिन्धु-सौवीरके राजा उदयन और उज्जैनके राजा चंडप्रद्योत तथा कौशाम्बीके राजा शतानीकके साथ था। इस प्रभावके कारण उन प्रदेशोंमें जैन धर्मके प्रचारमें काफी प्रेरणा मिली होगी। महावीरके निर्वाणके अवसर पर लिच्छवि और मल्लकी राजाओंका वहां पर उपस्थित होना उनके जैन धर्मानुयायी होनेका प्रमाण है।

महावीरके पश्चात्

महावीरके पश्चात् भी मगधके सम्राटोंके साथ जैन धर्मका अच्छा संबंध रहा है। अजातशत्रुने वैशाली गणराज्यको छिन्नभिन्न कर दिया। कासी-कोसलका मगधमें समावेश हो गया। ऐसे विशाल मगध साम्राज्यके नन्द राजाओंके जैन होनेका वर्णन आता है। इसकी पुष्टि खारबलके शिलालेखसे भी होती है। आदि मौर्य सम्राट् चन्द्रगुप्त मौर्यकाहुके शिष्य बने थे और उन्होंने समाधिमरण किया था ऐसी भी एक परंपरा है। अशोक भी आरम्भमें जैन थे और बादमें बौद्ध हो गये। संप्रति एक प्रभावशाली जैन सम्राट् थ। उनके धर्मप्रचारके कारण उन्हें जैन अशोक कहा जाता है।

मौर्यकालके पश्चात् आगेके वर्षोंमें भारतमें जैन धर्मका प्रसार किस प्रकार हुआ उसका सम्प्रमाण चित्र जैनोक्ति विभिन्न वाचनाओंसे सामने आता है। ई० पू० चौथी शतीमें प्रथम जैन वाचना पाटलिपुत्रमें

१ भारतीय संस्कृतियें जैन धर्मका योगदान पृ. १९।

Vide-Jainism the Oldest Living Religion by J. P. Jain. p. 22.

२ अगुत्तर निकाय, कुल्लनिपाठ (वग्ग. ५)।

स्थूलिमद्र के नेतृत्वमें हुयी थी। तत्पश्चात् ईसाकी चतुर्थ शताब्दीमें एक वाचना स्कन्दिलचार्यके सभा-पतित्वमें मगधमें और उर्वी समम अन्य वाचना नागार्जुनके प्रमुखत्वमें बलमीमें हुयी थी। अंतिम वाचना देवर्द्धि गणिके नेतृत्वमें पांचवीं-छठी शतीमें फिर बलमीमें हुयी थी। एक परंपराके अनुसार बारह वर्षीय दुर्मिश्रके काण्व ई० पू० चौथी शताब्दीमें मद्रबाहु बहुत बड़े मुनिमनुदायके साथ दक्षिणमें गये थे। इन वर्णनोंसे स्पष्ट है कि महावीरके पश्चात् दूसरी शतीसे जैन धर्मका प्रचार पश्चिम और सुदूर दक्षिणकी तरफ होने लगा था।

सातवीं शतीके चीनी यात्री ह्वेनसांगके वर्णनसे यह मालूम होता है कि उस समयमें वैशालीमें निर्ग्रन्थोंकी बहुत बड़ी संख्या विद्यमान थी। दिगम्बर और श्वेताम्बर सम्प्रदायोंके मुनि पश्चिममें तक्षशिला और दिगम्बर निर्ग्रन्थ पूर्वमें पुण्ड्रवर्धन और समतट (बंगाल) तक मारी संख्यामें पाये जाते थे। इस प्रकार उस समय तक जैन धर्म सारे उत्तर भारतमें पर्याप्त पमागमें प्रचलित हो गया था।

प्रारंभिक संघमेद

महावीर तथा उनके गणधरोंके समयमें जैन संघमें जो एकता रही वह बादमें बिच्छिन्न हो गयी। जैसे जैसे धर्मका प्रचार विभिन्न प्रदेशोंमें होता गया वैसे वैसे उसमें तरह तरहके लोगोंका समावेश होता गया। समयके साथ परिस्थितियाँ भी बदलती गयीं। इन कारणोंसे संघमें विभेदात्मक प्रवृत्तियाँ बढ़ती गयीं और विभिन्न गण, गच्छ और फिरकोंका प्रादुर्भाव होने लगा। इनमें सबसे बड़ा और विकट भेद श्वेताम्बर-दिगम्बरोंका हुआ।

श्वेताम्बरोंके अनुसार महावीरके ६०९ वर्ष पश्चात् ई० स० ८२में बौद्धिक अगाध दिगम्बर संप्रदायकी उत्पत्ति मानी जाती है। दिगम्बरोंके अनुसार श्वेताम्बरोंकी उत्पत्ति ई० स० ७९में मानी गयी है। दोनों सम्प्रदायोंकी मान्य यह स्पष्ट भेद महावीर के ६०० वर्ष पश्चात् ईसाकी प्रथम शताब्दीमें हुआ। वैसे भेदके लक्षण बहुत पूर्वकालीन प्रतीत होते हैं। महावीरके शिष्य गौतम और पार्श्वरंपराके अमण केशीका संवाद इसी ओर संकेत करता है, हालांकि केशीने महावीरके सिद्धान्तोंको अपना लिया था। इसके पश्चात् हमें सात निह्मवोंके सैद्धांतिक भेदों का पता चलता है। प्रथम निह्मव जमाती तो महावीरका सम कालीन था। उसके पश्चात् अन्य छह निह्मव हुए जिनकी कालावधि महावीरके पश्चात् ५८४ वर्ष तककी रही है। सिद्धान्तभेद होनेके कारण वे महावीरसे अलग पड़ गये। आठवें निह्मव बौद्धिकसे दिगम्बर सम्प्रदायकी उत्पत्ति मानी जाती है। महावीरके पश्चात् क्रमशः गौतम, सुधर्मा और जंबूस्वामी दोनों सम्प्रदायोंकी समान रूपसे मान्य रहे हैं। उनके पश्चात् आचार्यपरम्परामें भिन्नता आ जाती है। श्वेताम्बरोंके अनुसार पाटलिपुत्रकी वाचनामें मद्रबाहु सम्मिलित नहीं हुए और स्थूलिमद्रकी सहायतासे ही वाचना की गयी। दिगम्बरोंके अनुसार अकाल पड़नेके कारण मद्रबाहु अपने शिष्य-समुदायके साथ दक्षिणकी तरफ चले गये। बादमें लौटने पर उन लोगोंने देखा कि उत्तरी क्षेत्रके साधुसमुदायमें परिस्थिति-बध काफ़ी स्थिरता आ गयी है। उनको ये नयी प्रवृत्तियाँ स्वीकृत नहीं हुयी और इस प्रकार सम्प्रदाय-भेद प्रस्तुतित हो गया। वाचनामें मद्रबाहुका श्वेताम्बरमतानुसार शामिल नहीं होना भी एक आपत्तिजनक मुद्दा ही बना रहता है। इन कारणोंसे वाचनामें कुछ कमी अवश्य ही रही क्योंकि उन्हें ही सिर्फ चौदह पूर्वोंका ज्ञान था। इस तरहसे हम देखते हैं कि समय समय पर भेदात्मक प्रवृत्तियाँ सामने आती रही हैं, परंतु स्पष्ट भेद तो ई० स० की पहली शताब्दीमें ही हुआ ऐसा दोनों सम्प्रदायोंकी मान्यता से प्रकट है।

भुतकी परंपरा मौखिक रूपसे आ रही थी। दो-तीन वाचनाओंके द्वारा उसे समय समय पर नष्ट होनेसे बचाया गया। अन्तिम वाचना देवर्द्धि गणिके सभापतित्वमें छठीं शतीमें बलभीमें हुयी। उस समय भुतकी लिखित रूप दिया गया। इस लिखित रूपसे श्वेताम्बरों और दिगम्बरोंकी भेदभावनाको और भी शक्ति मिली। इस प्रकार उत्तरोत्तर कालमें यह भेद प्रबल बनता ही गया और इसके फल-स्वरूप गुप्तपरंपरा भी मित्र मित्र हो गयी तथा दोनोंका साहित्य भी अलग अलग।

श्वेताम्बर-दिगम्बरके अलावा यापनीय नामक एक अन्य सम्प्रदाय भी प्रचलित हुआ जो दक्षिणमें ही पनपा। कहा जाता है कि दूसरी शतीमें एक श्वेताम्बर मुनि भीकलशने कल्याण नगरमें यापनीय संघकी स्थापना की। यापनीयोंका उल्लेख बादकी कई शतियों तक साहित्य और लेखोंमें होता रहा है। यह संघ श्वेताम्बर-दिगम्बरका समन्वय रूप था। इसका मुख्य अङ्ग कर्नाटकमें बना रहा। पाँचवीं-छठीं शतीमें यह बड़ा पर सुदृढतासे जग गया था।

दिगम्बर सम्प्रदायका विविध संघोंमें विभाजन इस प्रकार हुआ है। उनका पुरानेमें पुराना मूल संघ है जिसकी स्थापना दूसरी शताब्दीमें हुयी थी। पुष्पदंत और भूतबलिके गुरु आचार्य अर्हद्बलिने मूल संघकी चार शाखाएँ स्थापित की थीं। वे थीं सेन, नंदी, देव और सिंह।

पाँचवीं शतीमें मदुरा (दक्षिण) में वज्रनेदिने द्रविड संघकी स्थापना की थी। कुमारसेन मुनिने सातवीं शतीके अन्तमें नंदीवट ग्राममें काष्ठा संघको स्थापित किया। मदुरा(उत्तर)में मायुर संघकी स्थापना नव्वीं शतीके अन्तमें रामसेन मुनिने की थी। मिहलक संघका उल्लेख भी आता है। विन्ध्यपर्वतके पुष्कल नामक स्थानपर वीरचन्द्र मुनिने दशवीं शतीके प्रारंभमें इस संघकी स्थापना की थी। इनसे भीलों द्वारा जैन धर्मको अपनानेका प्रमाण मिलता है।

श्वेताम्बरोंमें भी कई गच्छोंकी उत्पत्ति हुयी। गणधर गौतमके पश्चात् पट्ट-परम्परा गणधर सुधर्माने संभाली थी। उनकी परंपरामें छठे आचार्य यशोभद्र हुए। उनके दो शिष्य यं संभूतिविजय और भद्रबाहु, जिनसे दो भिन्न शिष्यपरंपराएँ चली। संभूतिविजयकी परंपरामें नाहल, पोमिल, जयन्त और तावस शाखाएँ चर पड़ीं तथा भद्रबाहुकी परंपरामें ताम्रलितिका, कोटिबर्षिका, पौंड्रवर्षनिका और दासीलचडिका। सातवें आचार्यके शिष्योंकी परंपरामें तेरासिय शाखा तथा उत्तर बलिस्सहगण, उहेहगण, चारणगण, उदुवाडियगण, वेसबाडियगण, माणवगण और कोटिकगण स्थापित हुए और उनका कई शाखाओं और कुलोंमें विभाजन हुआ।

आगेके वर्षोंमें गच्छोंकी स्थापना होने लगी। उनमेंमें मुख्य मुख्य इस प्रकार हैं : आठवीं शताब्दीमें उद्योतनसुरिने बृहद्गच्छकी स्थापना की। खरतरगच्छका उद्भव ग्यारहवीं सदीमें हुआ। बारहवीं शतीमें अंचलगच्छका प्रादुर्भाव हुआ और इसी शतीमें आगमिक गच्छकी स्थापना की गयी। तपागच्छ १३वीं शतीमें स्थापित हुआ था।

उत्तरकालीन संघभेद

श्वेताम्बर-दिगम्बर भेदके कारण मुनिबोंके आचार पर क्रांती प्रभाव पड़ा तथा उसमें भेदभाव बढ़ा। बादमें अन्य सम्प्रदाय, गण या गच्छ उत्पन्न हुए उनमें इतना आचार संबंधी कोई भेदभाव नहीं होने पाया। श्वेताम्बरोंमें बलभी मात्रा बढ़ने लगी। पहले दोनों सम्प्रदायोंमें तीर्थंकरोंकी नम्र मूर्तियाँ समान रूपसे प्रचलित थीं, परंतु सातवीं-आठवीं शतीसे श्वेताम्बर मूर्तियोंमें कोपीनका चिह्न बनाया जाने लगा तथा मूर्तियोंको बल व अलंकारोंसे सजानेकी प्रवृत्ति भी बढ़ गयी। इस कारण इन दोनोंके मन्दिर भी अलग अलग हो गये। दोनों सम्प्रदायोंमें एक और प्रवृत्ति जन्म लिया। सामान्यतः वर्षोंकट्टमें

ही मुनिलोग एक स्थल पर ठहरते थे, परंतु पाचवीं-छठीं शतीसे स्थायी रूपसे कुछ मुनि चैत्यालयों में ठहरने लगे। इस कारणवे चैत्यशाली कहलाये और भ्रमणशील मुनि बनवासी। चैत्यवासियोंमें आचारशिक्षता आ गयी और जीरे धीरे धीरे मंदिरोंमें मठों तथा भीषूज्यों और मद्धारकोंकी गदियाँ स्थापित हुयी और परिग्रहकी भाषनाने जोर पकड़ा। एक स्थान पर ठहरनेका कारण था पठन-पाठन व साहित्यरचनामें सुविधा प्राप्त करना। इससे एक त्थम अवश्य हुआ, अनेक शास्त्रमंडार स्थापित हुए। ये शास्त्र-मंडार सारे भारतमें फैले हुए हैं, खास तीर से गुजरात, राजस्थान तथा मैसूरमें।

१५ वीं शतीमें मूर्तिपूजाविरोधी आन्दोलन शुरू हुआ और श्वेताम्बरोमें अलग सम्प्रदायोंकी स्थापना हुयी। श्वेताम्बरों में लोकायाहने इस मतकी स्थापना की और वह आगे जाकर वृंदिआ और स्थानकवासी संप्रदाय कहलाया। इनमें मंदिरोंके बजाय स्थानक और आगमोकी विशेष प्रतिष्ठा है। उनको ३२ आगम मान्य हैं तथा अन्य आगमोंकी वे स्वीकार नहीं करते। १८वीं शतीमें आचार्य भिमुने स्थानकवासी संप्रदायसे अलग हो कर तेरापंथी सम्प्रदायकी स्थापना की।

दिगम्बरोंमें तारण स्वामीने तारण पंथकी स्थापना १६वीं शतीमें की, जो मूर्तिपूजा का निषेध करता है। अन्य सम्प्रदायोंमें १७वीं शतीमें तेरा पंथ और १८वीं शतीमें गुमान पंथकी स्थापना हुयी। उनमें बीस पंथ और तोडा पंथ भी प्रचलित है।

उत्तर भारतमें जैन धर्म

जैन धर्मकी महावीरके काल तक प्राचीन समयमें क्या स्थिति रही तथा आगे किस प्रकारके संश्लेष हुये उनका वर्णन करनेके पश्चात् अब भारतके विभिन्न प्रदेशोंमें जैन धर्मका आगामी शक्तियोंमें किन प्रकार प्रसार हुआ उसका वर्णन किया जायगा।

बिहार

बिहारके साथ जैन धर्मका सम्बन्ध इतिहासातीत कालसे रहा है। कई तीर्थंकरोंने उसी प्रदेशमें जन्म लिया तथा बीस तीर्थंकरोंका निर्वाण सम्मतशिलर पर हुआ। महावीरके स्थल स्थल पर बिहार करनेके कारण इस प्रदेशका नाम ही बिहार (विहार) हो गया। वहाँसे उड़ीसामें जानेका रास्ता मानभूम और सिंहभूममेंसे था। इन दो प्रदेशोंकी सराफ जाति जैन धर्मकी अविच्छिन्न परंपराकी द्योतक है। मानभूमके 'पच्छिम ब्राह्मण' अपनेको महावीरके वंशज मानते हैं। वे अपनेको प्राचीनतम आर्योंके वंशज मानते हैं, जिन्होंने अति प्राचीन कालमें इस भूमि पर पैर रखा था। वे वैदिक आर्योंके पूर्व इस तरफ आये थे। मानभूम और सिंहभूम जिलोंमें जैनावशेष काफी संख्यामें प्राचीन कालसे ग्यारहवीं शती तकके मिलते हैं। सम्राट् प्लारवेलके कालमें मगधमें फिरसे जैन धर्मने जोर पकड़ा था। वह गया के पास बराबर पहाड़ी तक आया था। शहाबादमें सातवींसे नवीं शताब्दी तकके पुरातत्व मिलते हैं। राष्ट्रकुटो और चन्देलोंने भी छोटा नागपुरमें राज्य करते समय जैनोके प्रति सहानुभूति रखी थी। ग्यारहवीं शतीमें राजेन्द्र चोळने बंगालसे छोटते समय मानभूमके जैन मंदिरोंको ध्वस्त किया था।

बंगाल

महावीरने स्वयं लट(राज-पश्चिमी बंगाल)में भ्रमण किया था और वहाँ पर लोगोंने उनको काफी सताया था। पहले यह अनार्य प्रदेश माना जाता था। परंतु महावीरके प्रभावमें आनेके पश्चात् इसे भी आर्य देश माना जाने लगा। प्रथम मगधादिका जन्म कोटिबर्ष (उत्तरी बंगाल) में ही हुआ था।

मद्रासके चार शिष्योंने जिन चार बालाओंकी स्थापना की उनके नाम बंगालके स्थानीय नामों पर-से ही दिये गये हैं, जैसे कोटिबर्षिका, ताम्रलिप्तिका, पौष्करार्धनिका और दासीखन्डिका। तत्पश्चात् गुप्तकालीन पाँचवीं शतीका पूर्वीबंगालमें पहाड़पुरसे एक ताम्रलेख मिला है जिसमें जिनमूर्तिकी प्रतिष्ठाका उल्लेख है। सातवीं शतीके चौथी यात्री हेनशांगने लिखा है कि बंगालके विभिन्न मार्गोंमें निर्ग्रन्थ काफी संख्यामें विद्यमान थे। पालवंशके राज्यकालकी नवीं और दशवीं शताब्दियोंके आसपासकी प्रचुर मात्रामें जैन मूर्तियाँ खुदाईमें निकली हैं जिनसे इतना तो स्पष्ट है कि उस कालमें भी जैन बस्ती वहाँ पर काफी मात्रामें विद्यमान थी। पाल राजा स्वयं बौद्ध धर्मी थे परन्तु अन्य धर्मोंके प्रति सहनशीलता रखते थे। उनके बाद सेनोके समयसे जैन धर्मका वहाँ पर हास होता गया। वे कष्टर ब्राह्मणवादी थे। पिछले करीब तीन सौ वर्षोंसे बंगाल में जैन लोग बसने लगे हैं परन्तु मूल बंगाली जैनोकी कोई अविकिञ्चल धारा नहीं दिखती।

उज्जैन और मथुरा

उज्जैन के राजा और गणाधिपति चेटकके बीच महावीरके कालमें ही सम्बन्ध हो गया था। उसके पश्चात् जैन धर्मकी वहाँ पर क्या स्थिति रही स्पष्टतः नहीं कहा जा सकता, परन्तु ई० पू० की प्रथम शताब्दीमें वहाँ पर जैन लोग विद्यमान थे यह हमें गर्दभिल और कालकाचार्यके कथानकसे स्पष्ट मालूम होता है। गुप्तकालीन एक लेखके अनुसार उदयगिरि(विदिशा-मालवा)में पार्श्वनाथकी प्रतिष्ठा करायी गयी थी। मथुरामें प्राप्त जैन पुरातत्त्व सामग्रीसे यह पता चलता है कि ई० पू० द्वितीय शताब्दीसे ई० स० १०वीं शताब्दी तक यह प्रदेश जैन धर्मका महत्त्वपूर्ण केन्द्र बना हुआ था। यहाँके लेखोंमें कुमाण राजाओंके उल्लेख हैं। गुप्त राज्य कालके लेख भी प्राप्त हुए हैं। हरिगुप्ताचार्य तो गुप्तवंशके ही पुरुष थे जो तोमाण(छटी शती)के गुप्त थे। मथुरामें प्राप्त प्राचीन जैन स्तूप कोई-कोई विद्वान् महावीरसे भी पूर्वका बतलाते हैं। कहा जाता है कि इसकी स्थापना सुपार्श्वनाथकी स्मृतिमें की गयी थी और पार्श्वनाथके समयमें इसका उद्धार किया गया था। मथुराके पंचस्तूपोका उल्लेख जैन साहित्यमें आता है। यहींसे पंचरत्नावल्य भी प्रारंभ हुआ हो तो असम्भव नहीं।

गुजरात

मथुराके साथ बलभीमें चौथी शतीके प्रथम पादमें नागार्जुनीय वाचना तथा गुजरातके गिरनार पर्वतके साथ धरसेनाचार्य और पुण्ड्रन्त तथा भूतबलि(पटखंडागमके रचनाकार)के सम्बन्धसे यह प्रतीत होता है कि इस प्रदेशके साथ जैन धर्मका संबंध ईसाकी प्रथम शताब्दियोंसे है। इससे पूर्व भी जैन धर्मका इस प्रदेशके साथ संबंध रहा है। भगवान नेमिनाथकी चर्चा और मुक्ति सौराष्ट्रके स्थलोंसे ही जुड़ी हुयी है। बलभीकी द्वितीय तथा अन्तिम वाचनासे सुस्पष्ट है कि पाँचवीं-छटी शतीमें जैन धर्म इस प्रदेशमें काफी सुदृढ़ हो गया था। सातवीं शतीके दो सूत्र नरेशोंका इस धर्मसे अनुराग था ऐसा उनके दानपत्रों से सिद्ध होता है। वनराज चावडा-राजवंश के संस्थापक थे। उनसे जैन धर्मको यहाँ पर प्रोत्साहन मिला। मूलराजका बनाया हुआ अणहिलवाड़का जैन मंदिर आज भी विद्यमान है। राजा तोरमाणके गुप्त हरिगुप्ताचार्यके प्रशिष्य शिवचन्द्रके अनेक शिष्योंने गुजरातमें जैन धर्मका प्रचार किया तथा अनेक जैन मन्दिर बनवाये।

सोलंकी राजा भीमके मंत्री विमलशाहने ११वीं शतीमें भावू पर जो मंदिर बनवाया वह अपनी कलाके लिए जगत्प्रसिद्ध है। उन्होंने ही चन्द्रावती नगरी बसायी थी। इससे राजा भीम की जैन धर्मके

प्रति कितनी सहानुभूति रही होगी यह प्रकट होता है। सिद्धराज और कुमारपालके समयमें तो जैन धर्मका यहां पर सुवर्णयुग रहा। उसी समय हेमचन्द्राचार्यके कारण जैन धर्मकी जो सेवा हुई उसका प्रभाव सदाके लिए रह गया और गुजरात जैन धर्मका एक बलशाली और समृद्ध केन्द्र बन गया। १३वीं शती में वस्तुपाल और तेजपाल नामक भेडिबंजुओने भाबू पर एक मंदिर बनवाया जो अपनी कलाके लिए अद्वितीय है।

शत्रुंजय और गिरनारके तीर्थक्षेत्रोंको भी अलंकृत करनेमें अनेक सेठों और राजाओंका योगदान रहा है। खंभातका चिंतामणि पार्श्वनाथ मंदिर भी १२वीं शतीमें बनवाया गया था और तेरहवीं शतीके अन्तमें इसका जीर्णोद्धार किया गया था। राजस्थानके अनेक धर्मानुयायियोंने दान देकर इस मंदिरकी समृद्धि बढ़ाई है। तेरहवीं शतीमें दानवीर शेट बगद्दाह हुए। वे कच्छ प्रदेशके रहने वाले थे। उन्होंने गिरनार और शत्रुंजय गिरिका संघ निकाला था। वे गरीबोंको काफी आर्थिक सहायता करते थे और एक भारी दुष्कालमें राजा वीरब्रह्मदेवके कालमें उन्होंने आसपासके राजाओंकी सहायता करके प्रजाको भूखसे मरनेसे बचाया था। पेशवशाह भी इसी समयके आसपास हुए थे। पन्द्रहवीं शतीका समय सोमसुन्दर-युग कहा जाता है। आचार्य सोमसुन्दरने जैन धर्मकी प्रभावनाके लिए जैनोको काफी प्रोत्साहित किया था। पन्द्रहवीं शतीमें ही लोकाशाहने स्थानकवासी सम्प्रदायकी स्थापना की थी। सोलहवीं शतीमें हीरविजयसूरि जैसी एक महान विभूतिका जन्म पालनपुरमें हुआ था। उनका अकबर पर अच्छा प्रभाव पड़ा था जिससे जैन धार्मिक उत्सवोंके दिनोंमें पशुहिंसा-निषेधके फरमान बाधशाहने जारी किये थे। सोलहवीं शती जैनोमें हैरक युगके नामसे प्रसिद्ध है।

राजस्थान

राजस्थानमें जैन धर्मका अस्तित्व मौर्य कालसे पूर्वका पाया जाता है। अजमेरके निकट बड़ली (नगरी)से जो शिलालेख मिला है वह भारतका प्राचीनतम लेख है। उसमें महावीर निर्वाणके ८० वें वर्षका उल्लेख है। इस प्रकार ई० पू० पाचवीं शतीमें वहां पर जैन धर्म विद्यमान था। चितौड़के पाम मध्यमिका नामक जो स्थान है उसके नामसे ई० पू० तृतीय शतीमें एक मुनिशाखाकी स्थापनाका उल्लेख जैन साहित्यमें मिलता है। माल्वामें कालिकाचार्यके द्वारा शकोंके लानेका उल्लेख है। उस समय अर्थात् ई० पूर्व प्रथम-शताब्दीमें राजस्थानका दक्षिणी पूर्वी भाग माल्वामें शामिल था। ईसाके पूर्व और पश्चात्की एक दो शताब्दियोंमें मथुरा में जैन धर्म बहुत सुदृढ़ था। इसके आचारसे यह माना जाता है कि उस समय राजस्थानके उत्तर-पूर्वी भागमें भी जैन धर्म प्रचलित होगा। सुन्दीके पास केशोरायपट्टनमें जैन मंदिरके भग्नावशेषोंकी संभावना पाचवीं शतीकी की जाती है। सातवीं शतीमें जैनसागके वर्णनसे भिन्नमाल और वैराटमें जैनोका अस्तित्व प्रकट होता है। वसन्तगढ़- (सिरोही)में ऋषभदेवकी धातुकी मूर्ति पर छठीं शतीका लेख विद्यमान है। आठवीं शतीके हरिमदसूरि चित्तौड़के निवासी थे। वीरसेनाचार्यने षट्खंडागम तथा कपायप्राश्न पलाचार्यसे ८ वीं शती में चित्तौड़में ही सीखा था। इसी शतीमें उद्योतनसूरिने भाबू पर बृहद्गच्छकी स्थापना की थी।

राजपूत राजा मुख्यतः विष्णुभक्त और शैव थे फिर भी जैन धर्मके प्रति उनका सौहार्द हमेशा बना रहा है।

प्रतिहार राजा बत्सरज (८ वीं शती)के समयका ओडिशाका महावीरका मन्दिर आज भी विद्यमान है। मंदिरके राजा कन्दुकने नवीं शतीमें एक जैन मंदिर बनवाया था। कोटाके पासकी जैन

गुफाएँ ८वीं-९वीं शतीकी हैं तथा ८वींसे ११वीं शतीके जीर्ण मंदिर भी देखनेको मिलते हैं। आषाढ(उदयपुर)का पार्श्वनाथ-मंदिर एक मंत्रीके द्वारा १०वीं शतीमें बनवाया गया था। सिद्धार्थ उसी शतीमें भीमालमें जन्मे थे। खेदोरवा(जैसलमेर)में राजा सागरके पुत्रोंने पार्श्वनाथका मंदिर बनवाया था। परमारकालीन १०वीं शतीमें आबूके राजा कुष्णराजके समयमें दियाणा(सिरोही)में एक जैनमूर्तिकी स्थापना की गयी थी। उसी समयके हथुंढी(बीनापुर)के राठौड़ोंसे जैन धर्मको सहायता मिलनेके उल्लेख हैं। विदम्बरराजने तो एक जैन मंदिर बनवाया था। छठीसे बारहवीं शती तक शरसेनोका राज्य भरतपुर पर था और उस समयके कुछ राजा जैन थे। इस कालमें वहां पर बहुतसी प्रतिष्ठाएँ हुईं। अलवरके मंदिरोंके शिलालेख ११वीं-१२वीं शतीके गुर्जर प्रतिहारोंके कालके प्राप्त होते हैं।

चौहान पृथ्वीराज प्रथमने १२वीं शतीके प्रारम्भमें रणथंभौरके जैन मंदिरोंपर सुवर्णकलश चढाये थे। उसके वंशजोंका भी जैन धर्मके प्रति सौहार्द बना रहा। भीसलदेवने एकादशीको कतलखाने बंद करवा दिये थे। जिनदत्तसूरि बारहवीं शतीमें हुए थे। उनका स्वर्गगमन अजमेरमें हुआ था। वे मरुधरके कल्पवृक्ष माने गये हैं। पृथ्वीराज द्वितीयने पार्श्वनाथ मन्दिरकी सहायताके लिए बिजोलिया नामक गाँव दानमें दिया था।

धनराज चावडाने भिखमालसे जैनोको बुलाकर पाटनमें बसाया था। हेमचन्द्रके कालमें राजस्थानमें भी जैन धर्मने काफी प्रगति की। सोलंकी कुमारपालने पाली(जोधपुर)के ब्राह्मणोंको यशमें भाषके बदले अनाजका उपयोग करनेके लिए बाध्य किया था। उसने जालौरमें एक जैन मंदिर बनवाया था। आबूके जैन मंदिर भी उसीके कालमें बने थे तथा सिरोहीका डबागी गाँव उनकी सहायतार्थ दानमें दिया गया था।

सेवाडीके शिलालेखोंसे मालूम होता है कि वहाँके राजघराने १०वींसे १३वीं शती तक जैन संस्थाओंको सहायता करते रहे। इसी प्रकार नाडौड़, नाडौड़ और साडेरावकी जैन संस्थाओंको भी मदद मिलती रही। कुमारपालके अधीन नाडौड़के चौहान अश्वराजने जैन धर्म स्वीकार किया था। १२वीं-१३वीं शतियोंमें जालौरके जैनोको वहाँके सामन्तोंसे सहायता मिलनेके लेख विद्यमान हैं। मेवाड़की एक रानीने १३वीं शतीमें चिचोड़में पार्श्वनाथका मन्दिर बनवाया था। इसी शतीमें जगचन्द्रसूरिको मेवाड़के राणाने तपाकी पदवी दी थी और उनका गच्छ तपागच्छ कहलाया। बारहवींसे चौदहवीं शतीमें झाड़ोली, चन्द्रावती, दत्तानी और दियाणा(सिरोही जिला)के मन्दिरोंके लिए भूमिदानके लेख मिलते हैं।

कालन्दी(सिरोही)के पूरे संचने १४वीं शतीमें ऐच्छिक मरणको अपनाया था। जिनमदसूरिने १५वीं शतीमें जैसलमेरमें बृहद्ज्ञानमण्डार स्थापित किया था। राजस्थानमें शास्त्रको सुरक्षित रखनेका तथा उसकी अनेक प्रतियाँ करवानेका भय इन्हीं को है। १५वीं शतीमें राणा कुम्भाने सादबीमें एक जैन मंदिर बनवाया था। उन्हींके कालमें जैन कीर्तिस्तम्भ चिचोड़के किछमें बना था। राणकपुरका जैन मंदिर भी उसी समय की रचना है जो स्थापत्य कलाका एक अत्यन्त सुंदर नमूना है। राणा प्रतापने तो हीरविजयसूरिको मेवाड़में बुलाया था। अकबरके पाव जाते समय वे सिरोहीमें ठहरे थे और उन्हें सूरिकी पदवीसे वहाँ पर ही विभूषित किया गया था। खेताम्बर लोकागच्छके प्रथम वेषधारी साधु भाणा थे जो अरठवाड़ा(सिरोही)के रहने वाले थे। वे १४७६में साधु बने थे। तेरापंथके प्रवर्तक भीकमजी भी मेवाड़के ही थे जो १८वीं शती में हुए।

१७वीं शतीमें औरंगजेबके कालमें कोटामें कृष्णदासने एक जैन मंदिर बनाकर बड़ी हिम्मत

विलायी और जैनों के प्रभावका अच्छा परिचय दिया। समयसुन्दर १६वीं-१७वीं सदीमें हुए। वे राजस्थानीके अग्रलेखक माने गये हैं। दिगम्बर तेरापन्थके संस्थापक अमरचन्द सांगानेरके थे, जिनका काल १७वीं शतीका है। १८वीं शतीमें जयपुरके गुमानी रामने गुमानपंथकी स्थापना की थी।

पन्द्रहवीं शतीसे उन्नीसवीं शती तक राजस्थानमें जैन धर्मका जो प्रभाव रहा वह संक्षेपमें इस प्रकार अंकित किया जा सकता है: स्थल-स्थल पर मन्दिर बनवाना, प्रतिष्ठाएँ करना, राजपुत्रोंसे अनुदानके रूपमें जमीन प्राप्त करना इत्यादि; स्तूप, स्तम्भ, पाटुकाओं तथा उपाभयोक्ती स्थापना और मन्दिरोंका जीर्णोद्धार करना। इसी कालमें राजस्थानी और हिन्दीके कई साहित्यकार भी हुए। जयपुर के कछवाहोंके अधीन करीब ५० दीवान जैन थे, जिनके कारण जैन धर्मको सभी क्षेत्रोंमें प्रोत्साहन मिला।

मुस्लिम आक्रमणके कारण जैन मन्दिरोंकी मस्जिदें भी बनायी गयीं। १२वीं शतीका अजमेरका अढाई दिनका सोपड़ा व सांचौर और जालौरकी मस्जिदें जैन मन्दिर ही थे। जीरावला पार्श्वनाथ मन्दिरको भी इसी प्रकार खति हुयी। १६वीं शतीमें बीकानेरके मन्दिर पर भी आक्रमण हुआ था। फोटाके शाहबादमें इसी प्रकार औरंगजेबने एक मस्जिद बनायी थी।

राजकारणमें जैनोंके योगदानके भी कई उदाहरण प्राप्त हैं। कुमारपालके राज्यकालमें विमलशाह आबूके प्रतिनिधि थे। जालौरका उदयन खम्भातका राज्यपाल था। १६वीं शतीके कीर तेजा गवहीया ने जोधपुरका राज्य शेरशाहसे राजा मालदेवको बापिस दिलवाया था। दीवान मुहणोत नैनसी, रत्नसिंह मंडारी, अजमेरके शासक बनराज और कूटनीतिज्ञ इन्द्रराज सिंधीके नाम भी उल्लेखनीय हैं। करमचन्द बीकानेरके राजा का एक दण्डनायक था। मेवाड़के आशाशाहने उदयसिंहको धरण दी थी। भामाशाह राणा प्रतापके दीवान थे जिन्होंने प्रतापको आपत्ति कालमें अद्भुत सहायता की थी। ११वीं शतीके आमेरके दीवान विमलदास युद्धमें लड़ते लड़ते मरे थे। दीवान रामचन्द्रने आमेरको मुगलसि बापिस लिया था। उनका नाम सिक्कों पर भी छा था।

इस प्रकार यह साबित होता है कि हिन्दू राजाओंके अधीन होने हुए भी राजस्थानमें जैनोंका प्रभाव और प्रचार राजपूत कालमें काफी बढ़ा चढ़ा था और उसी परंपराके कारण राजस्थानमें अब भी जैन मतके अनुयायी काफी संख्यामें पाये जाते हैं।

दक्षिण भारतमें जैन धर्म

उत्तर भारतमें अकाल पड़ जानेके कारण भद्रबाहु अपने विशाल मुनिसंघके साथ अवन नेलगोल गये। मौर्य राजा चन्द्रगुप्तने उनके ही शिष्यत्वमें वहा पर समाधिमरण किया था। परंपरासे यह भी जानकारी मिलती है कि भद्रबाहुने अपने शिष्य विद्याल्य मुनिको आगे दक्षिणमें चोल और पाण्ड्य देशोंमें धर्मप्रचारार्थ भेजा था। इस घटनाके त्रल पर भद्रबाहुको दक्षिण देशमें जैन धर्मके प्रथम प्रचारकना श्रेय दिया जाता है। परंतु एक विचारणीय प्रश्न यह है कि यदि भद्रबाहुके पूर्व उस प्रदेशमें जैनियोंका बिल्कुल अभाव था तो इतने बड़े मुनिसंघने किन लोगोंके आधार व आश्रय पर अकस्मात एक अपरिचित देशमें जानेकी हिम्मत की होगी। मालूम होता है कि उनके पहले भी वहा परां जैन धर्म विद्यमान था और उनके प्रमाण भी मिलते हैं। अशोकके समयमें बौद्ध धर्मका प्रचार लंकामें उनके पुत्र-पुत्री द्वारा प्रारंभ किया गया था, परंतु जैन धर्मका प्रचार तो उसके पहले ही लंकामें हो चुका था। अजैन साहित्य इसका साक्षी है। पालि महावंश तथा दीपवंशके अनुसार पाण्डुकाम्यके राज्यकालमें अनुराधपुरमें निर्मन्योके लिए निवासस्थान बनाये गये थे। वह काल ई० पू० पांचवीं-शतीका है। इतने प्राचीन कालमें लंकामें जैन धर्म

कहाँसे पहुँचा होगा। इसका उत्तर खोजते समय स्वामयिक तौरसे यही कहना पड़ता है कि ई० पूर्व पाँचवीं और चौथी शतीमें कलिंग-आन्ध्र तथा तामिल देशसे होता हुआ वह लंकामें आया होगा। अतः मद्राहु दक्षिण देशमें जैन धर्मके आदि प्रवर्तक नहीं बरन् उसको पुनः जाग्रत करने वाले थे। जिस प्रकार एक धारा आन्ध्र देशसे दक्षिण देशमें गयी उसी प्रकार मद्राहुके कालसे दूसरी धारा कर्नाटकसे दक्षिण देशको जैन धर्मसे आप्लावित करती रही। इस धाराका ईसाकी प्रथम १०-१२ शताब्दियों तक दक्षिणमें अविच्छिन्न स्रोत बहता रहा है। वहाँके अनेक ध्वंसावशेषों, मंदिर व मूर्तियोंसे यही सिद्ध होता है कि यह धर्म वहाँ पर लोकप्रिय रहा है। पूरेके पूरे राजवंशोंके साथ इसका जिस प्रकारका दीर्घकालीन संबंध रहा है वैसा उत्तर भारतमें भी नहीं रहा। इस दृष्टिसे दक्षिण देशके प्राचीन इतिहासमें जैन युगोंके दर्शन किये जा सकते हैं।

द्राविड़ प्रदेश

चन्द्रगुप्तके प्रपौत्र सम्प्रतिने जैनधर्मके प्रचारमें जो योग दिया या उसके कारण तामिल (द्राविड़) देशमें भी जैन धर्मको बल मिला था ऐसा साहित्यिक परंपरा बतलाती है। इस प्रसंगमें ई० पू० दूसरी-तीसरी शतीके ब्राह्मी लिपिके शिलालेख तथा ईसाकी चौथी-पाँचवीं शतीकी चित्रकारी उल्लेखनीय है^१। रामनद (मदुरा), तिन्नावली और वित्तनवासली गुफाओंमें उपर्युक्त जैन प्रमाण मिलते हैं, जिनसे मालूम होता है कि ये स्थल जैन भ्रमणोंके केन्द्र थे।

ईसाकी करीब १५ शताब्दियों तक जैन धर्मने तामिल लोगोंके साहित्य और संस्कृतिके साथ गहरा संबंध बनाये रखा है। ईसाकी प्रथम शताब्दियोंमें तामिल देशके साहित्य पर जैनोका प्रभाव तो सुस्पष्ट है। तामिल काव्य कुरल और तोलकाप्पियम इस प्रसंगमें उल्लेखनीय है। कुरलके पश्चात्का अधिकतर शिष्ट साहित्य (Classical) जैनोके आश्रयमें ही फल फूला। पांच प्राचीन महाकाव्योंमेंसे तीन कृतियां तो जैनोकी हैं। सीलप्पदिकारम् (दूसरी शती), नलयापदि और चिन्तामणि (१०वीं शती) ये तीन जैन ग्रन्थ हैं। अन्य काव्योंमें नीलकेशी, बृहत्कथा, यशोधर काव्य, नागकुमार काव्य, श्रीपुराण आदिका नाम लिया जा सकता है। बौद्ध काव्य मणिमेकलइसे भी प्राचीन कालमें तामिल देश पर जैनोके प्रभाव और वैभवका काफी दिग्दर्शन होता है।

कुरलके अनुसार मैलापुर तथा महाबलिपुरमें जैनोकी बस्तियां थीं। दूसरी शतीमें मदुरा जैन धर्मका मुख्य केन्द्र था। समन्तमद्रका इस नगरीसे जो संबंध रहा है वह सुविदित है। पाँचवीं शतीमें ही वज्रनन्दीने यहाँ पर द्राविड़ संघकी स्थापना की थी। कांची प्रदेशके चौथीसे आठवीं शती तकके पल्लव राजाओंमें बहुत-से जैन थे। जैनसागने सातवीं शतीमें काचीको जैनोका अच्छा केन्द्र माना है। सातवीं-आठवीं शतीके जैन शिलालेख आरफोटके पास पंचपांडव मलय नामक पहाड़ी पर प्राप्त हुए हैं।

पाँचवीं शतीके पश्चात् कलभ राजाओंका अधिकार पाण्ड्य, चोल और चेर राज्यों पर हो गया था। यह जैनोका उत्कृष्ट काल था क्योंकि कलभ राजाओंने जैन धर्म अपनाया था। इसी समय जैन नालदियारकी रचना हुई थी। इस प्रकार पाँचवींसे सातवीं शताब्दी तक जैनोका राजनीति पर भी काफी प्रभाव बना रहा। महान् तार्किक अकलंकाचार्य आठवीं शतीमें ही हुए थे। तत्पश्चात् शैव और

१ Studies in South Indian Jainism. I. p 33. & Jainism in South India. pp. 28, 31, 51, 53.

वैष्णव मतोंके प्रचारसे जैन धर्म अवनतिकी ओर अग्रसर होने लगा। सातवीं शतीका पहलव राजा महेन्द्रवर्मा जैन था, परंतु बादमें शैव हो गया। पाण्ड्य राजा सुन्दर पक्का जैनी था, परंतु उसकी रानी और मन्त्री शैव थे उनके कारण तथा शैव भक्तकवि सम्बन्धरके प्रभावसे वह शैव हो गया। शैव नायनारोंके कारण सातवीं-आठवीं शतीसे जैन धर्मको काफी घट्ठा पहुँचा।

आठवीं शतीसे वैष्णव अस्वारोंने भी जैनोका जबरदस्त विरोध करना शुरू कर दिया था। फिर भी ८वीं से १२वीं शती तकके राजाओंने निष्पक्ष भावसे जैनोके प्रति सद्गानुभूति भी बर्ती थी। सित्तलवास्सेमें ८वीं-९वीं शतान्दीके जैन शिलालेख तामिल भाषामें प्राप्त होते हैं। नवीं शतीमें द्रावणकोरका तिरुच्छा नट्टुमलै श्रमणोंके पर्वतके रूपमें विख्यात था। १०वीं-११वीं शतीमें चोल और पाण्ड्य देशोंमें सर्वत्र जैन छोग विद्यमान थे। १३वीं शतीमें उत्तर आरकोटमें जैनोके अस्तित्वके बारेमें अच्छे प्रमाण मिलते हैं। तिरुमलै स्थानके १०वीं-११वीं और १४वीं शती तकके शिलालेखोंसे मालूम होता है कि वह उस समयमें जैन केन्द्र बना हुआ था। १५वीं-१६वीं शतीका बढ़ाते बढ़ा कोशकार मंडलपुरुष हुआ जिसने निपटू चूडामणिभी रचना की।

आन्ध्र प्रदेश (पूर्वकालीन दक्षिण उड़ीसा, कलिंगादि)

कलिंग देश(तोसल)में स्वयं महावीर गये थे। नन्द राजाओंके समयमें कलिंग-उड़ीसामें जैनोका काफी प्रचार हो चुका था। खारवेलके समय ई० पू० दूसरी शतीमें यहाँ पर जैन धर्मको बहुत प्रोत्साहन मिला क्योंकि वे स्वयं जैन थे। यहाँके उदयगिरि-खण्डगिरिकी गुफाओंमें १०वीं शती तकके जैन शिलालेख मिलते हैं। सातवीं शतीमें हेनसांगने कलिंग देशको जैनोका गढ़ बताया है। उसके बाद सोलहवीं शतान्दीमें भी उस क्षेत्र के राजा प्रताप रत्नदेवके जैन-सहिष्णु होनेके उल्लेख हैं।

सम्राट् सम्प्रतिके द्वारा आन्ध्र प्रदेशमें जैन धर्मको फैलानेके उल्लेख जैन साहित्यमें आते हैं। ईसा-की दूसरी शतीमें कुन्नापामें सिंहनेदिको दो राजकुमार मिले थे जिन्होंने कर्नाटकके गंगवंशकी स्थापना की थी। अतः उस समय इस प्रदेशमें जैन धर्म काफी प्रचलित होगा। कालकाचार्यके कथानकसे राजा सातवाहन हाळकी जैनधर्मके प्रति सद्गानुभूति होनेकी झलक मिलती है। पूरवपादके पाचवीं शतीमें आन्ध्र जानेके उल्लेख मिलते हैं। पूर्वी बालुनयोंने सातवीं शतीमें इस प्रदेशमें जैन धर्मको प्रगति प्रदान की थी। उस समय विजयानगरके पास रामतीर्थ जैनोका केन्द्र बना हुआ था। आन्ध्रके कोमटी एक सप्रुद्ध धनिक जाति है। वे मैसूरसे इधर आये थे। गोमटेश्वरके भक्त होनेके कारण गोमटीसे वे कोमटी कहलाने लगे।

आन्ध्रमें जैन साहित्य उचित मानांमें उपलब्ध नहीं हुआ है। मालूम होता है, वह नष्ट कर दिया गया है। क्योंकि पुरानेमें पुराने तेलुगु महाभारतमें नक्षत्र भट्टनेने अपने पूर्वके लेखकोंका स्मरण क्यों नहीं किया। इसका कारण यह है कि उसके पूर्वके कवि जैन थे। इसके अतिरिक्त कर्नाटकके पम्प और नागवर्म जैसे बड़ेसे बड़े कवि या तो आन्ध्र देशके थे या वहाँ से सम्बन्धित थे। इसलिये आन्ध्रमें जैन साहित्यकी रचना अवश्य हुयी होगी जैसा कि तामिल और कन्नड भाषाओंमें सन्न हुआ है। संस्कृत जैनेन्द्रकल्याणभ्युदयकी रचना १४वीं शती में वेरंगल-अवधपार्थके द्वारा की गयी थी।

कर्नाटक

भद्रनाहुके अश्वन बेलगोल जानेका उल्लेख ऊपर कर आये हैं। वहीं पर सम्राट् चन्द्रगुप्तने समाधि-मरण प्राप्त किया था। उस समयसे जैन धर्मका प्रवेश इस प्रदेशमें हो चुका था।

ईसाकी दूसरी शताब्दीसे तेरहवीं शती तक जैनधर्म कर्नाटकका प्रधान धर्म बनकर रहा है। वहाँके जनजीवन, साहित्य, संस्कृति, कृष और वर्णन पर इस धर्मका जो नाना क्षेत्रिय प्रभाव है वह अद्वितीय है। बड़े बड़े राजा—महाराजा, सामन्त, भेष्टि और वहाँ तक कि सामान्य प्रजामें इस देशके कोने कोनेमें जैन धर्मके प्रचलित होनेके प्रमाण मिलते हैं। तामिल साहित्य और भाषाके उद्धार और विकासमें जैनोंने जो योग दिया उससे भी अधिक कन्नड भाषा और साहित्यके विकासमें जैनोकी विशेष देन रही है। इस साहित्यके किसी भी विभाग जैसे आगम, पुराण, सिद्धान्त, काव्य, छन्दःशास्त्र, व्याकरण, नीतिशास्त्र, भूगोल, गणित, संगीत इत्यादिको जैनोंने अछूता नहीं रखा। जैन कन्नड साहित्यकी शैलीका प्रभाव आन्ध्र देश पर भी पड़े बिना नहीं रहा।

द्वितीय शतीमें गंगवंशकी स्थापना करनेमें जैन आचार्य सिद्धनदीका प्रमुख हाथ रहा है। माधव कोनगुणिवर्मा इस वंशके आदि संस्थापक हुए। पाचवीं शतीके पूर्वपाद दुर्विनीतके राजगुरु होने के उल्लेख मिलते हैं। शिवमार, श्रीपुरुष, मारसिंह इत्यादि नरेशोंने अनेक जैन मन्दिर बनवाये तथा मुनियोंको दान दिया। मारसिंह(१०वीं शती)ने तो जैन समाधिमरण किया था। बादि चंगल इसी शतीके तार्किक थे। रावमल्ल(चतुर्थ)के मंत्री चामुण्डरायने गोमटेश्वरकी जो विशाल और अद्भुत मूर्ति बनवायी वह अपनी कलाके लिए जगद्विख्यात है। चामुण्डराय पर नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्तीका प्रभाव उल्लेखनीय है।

इस वंशके अनेक राजा तथा उनके सामन्त, मंत्री और सेनापतियोने जैन धर्मके विविधमुखी कार्योंमें योगदान दिया। गंग महादेवी, पंपादेवी, लक्ष्मीमती इत्यादि राजमहिलाओंके नाम इस प्रसंगमें लेने योग्य हैं। गंगोकी समस्तिके बहुत पहले ही कदम्बों और राष्ट्रकूटोंने जैन धर्मको अपना लिया था।

वनवासीके कदम्बोंमें ब्राह्मण धर्म प्रचलित था फिर भी कुछ राजा जैनधर्मी थे। उनमें चौथी शतीके काकुत्स्थवर्माका नाम उल्लेखनीय है। पांचवीं शतीके श्रीविजय शिवभृगेश वर्मा और भीमभृगेश द्वारा जैनोके श्वेताम्बर, निर्गन्ध, यापनीय और कूर्चक आदि संघोंको अलग अलग भूमिदान करनेके शिलालेख प्राप्त होते हैं। हरिवर्मा, रविवर्मा, देववर्मा इत्यादिके द्वारा भी समय समय पर मन्दिरों व संघोंके लिए गाँव और भूमिदान करनेके उल्लेख मिलते हैं। इस प्रकार इस प्रदेशमें चौथीसे छठी शती तक जैन धर्म लोकप्रिय रहा और राज्य—सम्मान प्राप्त करता रहा।

सातवीं शतीसे राष्ट्रकूटोंका काल प्रारंभ होता है। इस वंशके साथ जैनोका बहुत निकटका संबंध रहा है। दन्तिदुर्गा खड्गायलेकने आठवीं शतीमें अकलंक देवको सम्मानित किया था। अमोघवर्ष प्रथमके गुरु जिनसेन थे जिन्होंने आदिपुराण लिखा है। उनकी प्रभोत्तररत्नमालिकासे प्रतीत होता है कि उन्होंने राज्य त्यागकर जैन दीक्षा ग्रहण की थी। उनकी एक अन्य रचना कन्नडमें अलंकारशास्त्र पर पायी जाती है। शाकटायन व्याकरण पर अमोघवृत्ति नामक टीका इनके ही नाम पर आधारित है। दशवीं शतीमें जकियन्ने एक वीरांगना तथा सफल शासनकर्त्री थी, जिसने समाधिमरण किया था। इस वंशके अन्य राजाओंकी जैन धर्म पर महती श्रद्धा रही है। गुणभद्र, इन्द्रनन्दि, सोमदेव, पुष्पदन्त, पोष इत्यादि कवियोंका आविर्भाव इन्हींके कालमें हुआ था। राष्ट्रकूटोंकी रावधानी मान्यसेठ जैनोका केन्द्र बन गया था क्योंकि इस वंशके राजाओंका इस धर्मके प्रति विशिष्ट प्रेम रहा है। अन्तिम राजा इन्द्र चतुर्थने अवण-बेलगोलामें भद्रबाहुकी तरह समाधि-मरण किया था।

राष्ट्रकूटोंके पश्चात् पुनः पश्चिमी चालुक्योंका कर्नाटक पर अधिकार हो गया था। परंतु इसके पूर्व भी चालुक्योंका जैन धर्मके प्रति प्रेम बना हुआ था। ऐहोलका रविकीर्तिका शिलालेख अपनी काव्यात्मक

घोड़ीके लिए प्रसिद्ध है। यह सातवीं शतीके पुलकेशी द्वितीयके समयका है। उस स्थानका मेघुटी मन्दिर रविकीर्तिने बनवाया था। बाधामी और ऐहोलकी जैन गुफाओंकी रचना इसी समयमें हुयी थी।

पश्चिमी चालुक्य वंशके संस्थापक तैलप द्वितीय(१०वीं शती)को जैन धर्मके प्रति अच्छी आस्था थी। इसीके आश्रयमें कविरत्न रणने अजितपुराण कन्नड भाषामें लिखा था। दशवीं शतीकी एक सेनानायककी पुत्री अस्तिमन्ने अपनी दानशीलताके लिए उल्लेखनीय है। ११वीं शतीमें भी इसी प्रकारका सहारा जैनोको मिलता रहा। वाहिराजका पार्श्वनायचरित उसी समयका है। श्रीधराचार्यकी ज्योतिषविषयक कृति कन्नडमें सबसे पुरानी रचना है, जो सोमेश्वर प्रथमके समयमें रची गयी थी। इस वंशके अन्य राजाओंने भी जैनधर्मकी उन्नतिके लिए पर्याप्त सहायता की। इस प्रकार यह राजवंश जैन धर्मका संरक्षक रहा तथा साहित्यसृजनमें इसने काफी प्रोत्साहन दिया। जैन मन्दिरों और संस्थाओंको दानके जरिये इनके द्वारा बल मिलता रहा।

होयसल राजवंशकी ११वीं शतीमें संस्थापित करनेका भेय एक जैन मुनिको ही है। मुनि वर्षमान-देवका प्रभाव विनयादित्यके शासन प्रकन्ध पर काफी बना रहा। कितने ही अन्य राजाओंके द्वारा जैन संस्थाओंको लगातार सहायता मिलती रही है। कुछ राजाओंके शुभ जैनाचार्य रहे हैं। १२वीं शतीके नरेश विष्णुवर्धन पहले जैन थे परन्तु बादमें रामानुजाचार्यके प्रभावमें आकर विष्णु धर्म स्वीकार किया। उस समयसे विष्णु धर्मका प्रभाव बढ़ता गया, फिर भी शिलालिखिते उनका जैन धर्मके प्रति प्रेम झलकता है। उनकी रानी शावलदेवीने तो आजन्म जैन धर्मका पालन किया। विष्णुवर्धनके कई सेनापति और मंत्री जैन धर्मके उद्धारक बने रहें। गंगराज, उनकी पत्नी लक्ष्मीमती, बोण्ण, मरियाने, भरतेश्वर आदि इस संबंधमें उल्लेखनीय हैं। उसके बाद नरसिंह प्रथम, वीर बल्लाल, नरसिंह तृतीय तथा अनेक राजाओंने जैन मंदिर बनाये, दान दिया तथा जैन धर्मको समृद्धिशाली बनाया। इस प्रकार बारहवीं तेरहवीं शती तक जैनोका अच्छा प्रभाव रहा है। नरसिंह प्रथमके चार सेनानायक तथा दो मंत्री जैन थे। वीर बल्लालके शासनमें भी कितने ही जैन मंत्री और सेनानायक थे।

इनके अलावा छोटे छोटे राजघरानोंने भी ८वींसे १३वीं शती तक जैन धर्मका पोषण किया। इस कारण यह धर्म सार्वजनिक बन सका तथा सभी दिशाओंसे इसको बल मिलता रहा। ऐसे घरानोंमें सान्तर नरेश, कांगल और चांगल्वों तथा कूटवाडके शीलहार राजपुरुषोंके जैनोपकारी कार्योंको गिनाया जा सकता है। इनके साथ साथ अनेक सामन्त, मंत्री, सेनापति, सेठ, साहूकार और कई महिलाओंके धर्मप्रभावनाके विविध तरहके वैयक्तिक कार्योंको ध्यानमें लिया जा सकता है।

विजयानगर काल

विजयानगर साम्राज्यकी स्थापना १४वीं शती में हुयी। उस समय जैन धर्म अस्वस्थ अवस्थामें था। परंतु सहनशीलता और धर्मनिरपेक्षताकी जो उदारनीति वहाँके राजाओंने अपनायी इससे जैन धर्मको काफी राहत मिली। बुकराय प्रथम जैनोके धारणहाता थे। सेनानायक इरुगण्ण जैन था, उसके कारण जैन धर्मको १४-१५वीं शतीमें प्रोत्साहन मिला। अण्णवेलगोल, नेलूर, हलेबीड इत्यादि स्थानोंमें अन्य धर्मावलंबियोंने जैनोके साथ प्रेमभावना बढ़ायी। पन्द्रहवीं शतीके देवराव प्रथम तथा द्वितीयने जैनोको सहायता दी थी।

विजयानगरकी मुख्य राजधानीमें जैनोकी बड़ें इतनी मजबूत नहीं थी, परंतु जिलोंमें अधिकृत राज्यघरानोंके आश्रयमें जैन धर्मका पोषण अच्छी तरहसे होता रहा। १६वीं शतीके कवि मंगरसने

कितने ही जैन स्थल बनवाये तथा कलइमें कितने ही ग्रंथ रचें। १४वींसे १७वीं शती तक संगीतपुर, गेरखोपे, कारकल इत्यादि जैनोंके अच्छे केन्द्र रहे हैं। बेलाही, कुडाग्या, कोयंबदूर आदि जिलोंमें तथा कोल्हापुर, चामराजनगर, रायचुरी, कनकगिरि इत्यादिमें भी जैनोंका प्रभाव बना रहा। शृंगेरीने १२वींसे १६वीं तथा बेळुरने १४वींसे १९वीं शती तक जैन धर्मकी रक्षा की।

उस कालके सिद्धकीर्ति, वादी बियानंद आदि विद्वानोंके नाम उल्लेखनीय हैं। इनके अलावा कितने ही साहित्यकार और पंडित उस समयमें हुए जो जैन धर्मकी सेवा करते रहे। इनमें पंडित बाहुबलि, केशवबर्णि, मधुर, यशःकीर्ति, शुभचंद्र इत्यादिको गिनाया जा सकता है।

यह है जैन धर्मके प्रसारका ऐतिहासिक सिंहावलोकन। अपने प्रारंभिक कालसे मध्ययुगीन काल तक जैन धर्म उचित रूपसे पनपता रहा। वह पूर्व देशसे दक्षिण और पश्चिमकी ओर उत्तरोत्तर विकासशील होता गया, यहाँ तक कि दक्षिणमें तो वह सुवर्ण युगमें पला। इन आधारों परसे जैनोंकी संख्या उस समय अन्य धर्मियोंके अनुपातमें अधिक रही होगी ऐसा अनुमान लगानेमें कोई अतिशयोक्ति नहीं कही जा सकती। एक समय दक्षिण देशमें जैनों और बौद्धोंका ही बोलबाला था। उस प्रदेशमें हिन्दू धर्मने बादमें प्रवेश किया है, पहले वहाँ पर हिन्दू धर्मका इतना प्रभाव नहीं था। वर्तमान स्थितिको देखते हुए जैन धर्मकी अवस्था विस्कुल विपरीत ही लगती है। जैनोंकी संख्या अनुपातमें कम हो गयी है। इस अवनतिके क्या कारण हो सकते हैं। पूर्वकालमें अनेक उच्च कोटिकी विभूतियाँ विविध क्षेत्रोंमें हुयी, उनकी संख्या उत्तरोत्तर कालमें घटती ही गयी है। पहलेका शासनप्रेम, उदार वृत्ति और निस्वार्थ सेवा आजकल धीन होती जा रही है। सामान्य प्रजाकी अनुकूलताके अनुसार धर्मकी गतिशीलता बन्दची हो गयी है, जबकि यह सर्वविदित है कि गति ही जीवन है। एक तरफ छोटी छोटी बातोंमें अधिकसे अधिक सूक्ष्मदर्शी हो गये हैं जिनकी उपादेयता सीमित है, तो दूसरी ओर बड़ी बड़ी बातोंमें उदासीन वृत्ति घर कर गयी है जिनका कार्यक्षेत्र विस्तृत है और जो वास्तविक रूपमें जीवनके सह-अस्तित्वसे सम्बन्धित हैं। अनेकान्त और स्वादाद पुस्तकों और सिद्धान्त तक ही सीमित रह गया। सामाजिक और धार्मिक जीवनमें उसे पूर्ण शक्तिके अपनाने के अनिवार्य प्रयास ही नहीं हुए। इधर देखें तो यहस्थधर्म पर साधुधर्मका प्रभाव बढ़ गया है तो उधर साधुधर्ममें यहस्थ धर्मोंका प्रवेश। दो विभिन्न क्षेत्रोंकी मर्यादाओंका अतिक्रमण होनेसे साधारण जीवन दुरुह सा हो रहा है। भगवान महावीरने उपासक आनन्दको यहस्थधर्मके प्रवर्तकों को धारण करवाते समय यह कभी भी नहीं कहा था कि तुम कृषिकार्यका त्याग कर दो। उन्होंने तो इतना ही कहा था कि 'अहा सुहं' धर्माचार स्वीकार करो। अर्थात् अपनी शक्ति और मनके परिणामोंके अनुसार धार्मिक मर्यादाओंका पालन करो। लेकिन अर्वाचीन धर्मका स्वरूप ही बदल गया है। कृषिकार्यको घृणास्पद समझा जाता है, उसमें हिंसा मानी जाती है जबकि 'विषद्वरज्जाइकम्म' 'कूटलकूडमाण' और 'तप्पडिक्खगववहार' (अर्थात् राज्यके कानूनोंके विरुद्ध कार्य करना, छूटे तेल और छूटे नापका प्रयोग करना और नकली वस्तुओंको असलीके रूपमें चलाना) नामक अतिचारोंके पोषणमें गौरव समझा जाने लगा है। कृषिकार्य साधु तथा यहस्थके जीवनके निभानेके लिए मौलिक आवश्यकता है, जिस प्रकार बाघ प्राणधारणके लिए। उस हिंसाको हिंसा नहीं, माना गया है। प्रथम तीर्थंकर ऋषभने तो स्वयं ही कृषिकार्यका उपदेश दिया था। इस दृष्टिको ध्यानमें रखते हुए कृषिकार्य-विरोधी उपदेश कहाँ तक उचित और योग्य ठहरते हैं। ऐसी ही अनेक बातें और सुदे हैं जिन पर यहस्थ, साधु, विद्वान् और आचार्य समुदायको विचार करना चाहिए तथा उन मूल कारणोंको ढूँढ़ निकालना चाहिए जिनके फलस्वरूप जैन धर्मका ह्रास होता जा रहा है, जबकि आवादीकी संख्याके

२४ : श्री महावीर जैन विद्यालय सुवर्णमहोत्सव ग्रन्थ

अनुपासके काफी अधिक मात्रामें साहित्यमंडार, कलाकृतियाँ और अन्य सांस्कृतिक सामग्री प्रस्तुत धर्मावलम्बियोंके पासमें विद्यमान हैं ।

संदर्भ ग्रंथ :

- १ Studies in South Indian Jainism by M. S. R. Ayyangar & B. S. Rao, Madras, 1922.
- २ Jainism in North India by C. J. Shah, 1932
- ३ Mediaeval Jainism by B. A. Saletore, Bombay, 1938.
- ४ Jainism in Gujrat by C. B. Sheth, Bombay, 1953.
- ५ Jainism in Bihar by P. C. RoyChoudhury, Patna, 1956.
- ६ Jainism in South India by P. B. Desai, Sholapur, 1957
- ७ Jainism in Rajasthan by K C Jain, 1963.
- ८ Mahavira Jayanti Week - 1964. Bharat Jain Mahamandal, Calcutta
- ९ भारतीय संस्कृतमें जैनधर्मका योगदान, व्या० १, भा० १।० भा० जैन, ओपाल, १९६३।
- १० जैन साहित्यका इतिहास, पूर्व पीठिका, पं० कै० च० दासजी, वाराणसी १९६३।



खरतर गच्छके आचार्यों सम्बन्धी कतिपय अज्ञात ऐतिहासिक रचनाएँ

अगरचंद नाहटा
भैरवलाल नाहटा

जैन धर्मके अनेक संप्रदाय व गच्छ हैं, उनमें श्व० जैन संघमें खरतर गच्छ और तपा गच्छ मुख्य हैं। मध्यकालमें और भी कई गच्छ बड़े प्रभावशाली रहे हैं पर आज वे प्रायः नामशेष हो चुके हैं। खरतर गच्छका इतिहास वस्तुतः अत्यन्त गौरवपूर्ण और गत एक हजार वर्षके जैन समाजके इतिहासका एक महत्वपूर्ण अंग है। इसके महान् व्योतिर्धरोने अपने विशिष्ट चारित्रिक बल पर शिथिलचारके गर्तमें गिरते हुए जैन शासनको चैत्यवासके घनान्धकारसे निकालकर उन्नतिपथारुढ बनाया। शीवईमान-सुरिजीसे लगाकर श्रीजिनपतिसुरिजी तकका काल इसी महान् शासन सेवासे आप्लावित है। उन्होंने जैन समाजको उच्च चारित्रिक-सौरभसे सुरमित किया, आगमोंकी टीकाएँ बनाई, प्रकरण ग्रन्थों एवं विविध विषयक उच्च कोटिके वाङ्मयसे साहित्य-मण्डारको भरपूर किया। राजसभाओंमें शास्त्रार्थ किये, राजाओं एवं जन साधारणको प्रतिबोध देकर लाखां नये जैन बनाये, आशाननाओंको दूर करनेके लिए स्थान स्थान पर विविचैत्य स्थापित किये और भव्यजीवोंको मोक्षमार्गमें लगाकर उनका कल्याण साधन किया। इन सब बातों पर प्रकाश डालनेवाली ग्रामाणिक सामग्री ज्यों ज्यों प्रकाशमें आ रही है, उसका परिशीलन करने पर पूर्वाचार्योंकी महान् शासन-सेवाओंके प्रति हृदय अटूट भक्ता और आनंदसे झुक जाता है।

खरतर गच्छके इतिहास पर विशिष्ट प्रकाश डालनेवाली गुर्वाबली सिंघी जैन ग्रन्थमालासे य उसका अनुवाद दादा जिनदत्तसुरि अष्टम शताब्दी महोत्सव समितिकी तरफसे (खरतर गच्छका इतिहास प्रथम खंड रूपमें) प्रकाशित हो चुका है। इसमें बईमानसुरिजीसे ले कर जिनेश्वरसुरि(द्वितीय)तकका वृत्तान्त वादलब्धि सम्पन्न श्रीजिनपतिसुरिके शिष्य जिनपालोपाध्याय द्वारा संकलित है, जिसका पूर्वाचार गणधरसाधैशतक बृहद् वृत्ति है जो सं० १२९५में पूर्णदेवगणि कथित बृहद् संप्रदायानुसार श्री सुमति गणिने बनाई है। इसमें युगप्रधान श्रीजिनदत्तसुरिजी तकका वृत्तान्त है। उनके पट्टधर मणिधारी जिनचंद्र-सुरिजीसे सं० १३०५ तकका वृत्तान्त जिनपालोपाध्यायने दिल्लीनिवासी साधु साहुलिके पुत्र साहू हेमाकी प्रार्थनासे लिखा और उसके पश्चात् सं० १३९३ तक अर्थात् दादा श्रीजिनकुशलसुरिजीके पट्टधर

श्रीजिनपद्मसूरिजीके समय तकका दृष्टान्त तत्कालीन अन्य विद्वानों द्वारा लिखा गया था जिसकी एक मात्र प्रति श्रीक्षमाकल्याणजीके भंडारमें मिली थी, जो अत्यन्त प्रामाणिक और महत्त्वपूर्ण है। इसके बादका इतिवृत्त विभिन्न साधनसामग्रीसे संकलित हुआ जिसमें कितनीक सामग्री तत्कालीन और कितनी ही बहुत बादकी लिखी हुई पट्टावलियोंसे उपाध्याय क्षमाकल्याणजीकृत पट्टावलीके अनुवाद रूपमें उपर्युक्त इतिहासके दूसरे खंडमें दिया है जो प्रकाशित है। सं० १४३०के महाविश्रुति लेखकी उपलब्धिसे बहुतसी प्रामाणिक और अशत सामग्री प्रकाशमें आ गई एवं कुछ पट्टामिषेक रासादिसे उपलब्धि हो गई पर श्रीजिनलब्धिसूरिजी आदिके विषयका इतिहास अंधकारमें ही था। रास आदि ऐतिहासिक सामग्री हमने २७ वर्ष पूर्व ऐतिहासिक जैन कान्य संग्रहमें प्रकाशित की थी। उसके बाद हमारी खोज निरंतर ब्याद्ध है, फलतः बहुतसी महत्त्वपूर्ण ऐ० रचनाएँ हमारे यहाँ संग्रहीत हैं।

बीकानेर बृहद्गानमण्डारके महिमामक्ति भंडारमें हमें लगभग ३० वर्ष पूर्व मुनि महिमामक्ति लिखित एक सूची मिली थी जो सं० १४९० लि. जिनभद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकाकी थी। इसमें प्रस्तुत प्रति अजीमगंजकी बड़ी पोसालमें होनेका यह उल्लेख था :

“सं० १४९० वर्षे मार्गसिर सुदि ७ रे लिख्योड़े पुस्तक रो बीजक सं० १९२४ रा मि।

उषेष्ट मुदि प्रथम १३ श्री अजीमगंजे लि.। पं० महिमामक्ति मुनिना।

या परति अजीमगंज में भंडार में छे बड़ी पोसालमें।”

इस सूचीके अनुसार हमें कई अशत प्राचीन कृतियोंकी जानकारी प्राप्त हुई और वे कृतियाँ प्राप्त करनेके लिए श्रीपूज्यजी महाराज श्रीजिनचारित्रसूरिजी, श्री अमरचंदजी बोधरा और अनंम श्रीपूज्यजी श्रीजिनविजयेन्द्रसूरिजीको प्रेरित करते रहे। हम स्वयं भी वहाँ जा कर ज्ञानभंडार देख चुके पर प्राप्त न हो सकी। इसके लिए सामयिक पत्रों व पुस्तकादिमें भी लिख कर खोजकी आवश्यकता व्यक्त की गई पर गत ३० वर्षोंमें हमारी आशा फलवती नहीं हुई। अभी कलकत्तामें जैनमवनकी ओररो श्री बन्नीदासजीके बगीचेमें जैन इन्फोर्मेशन ब्यूरोके उद्घाटन अवसर पर आयोजित प्रदर्शनीके लिए श्री मोतीचंदजी बोधरा पाच प्रतियाँ लाये और मात्र एक दिन प्रदर्शित हो कर वापस भेजनेके पूर्व लायी हुई प्रतियोंको मुझे दिखा देना उचित समझा। मुझे रातमें सूचना मिलते ही तत्काल वहाँ जाकर प्रतिया ले आया और मुझे उन प्रतियोंमें उस स्वाध्याय पुस्तिकाके मिल जानेका अपार हर्ष हुआ जिसे हम गत २५-३० वर्षोंसे खोज रहे थे। इस स्वाध्याय पुस्तिकामें हमें खरतर गच्छ इतिहास पर महत्त्वपूर्ण प्रकाश डालने वाली निम्नोक्त कृतियाँ मिली हैं, जो अद्यावधि अप्रकाशित हैं।

१ श्रीजिनपतिसूरि सुगुरु पंचाशिका	गा० ५५
२ श्रीजिनेश्वरसूरि चतुःसप्ततिका	गा० ७४
३ श्रीजिनप्रबोधसूरि चतुःसप्ततिका	गा० ७४ उ. विवेकसमुद्र
४ श्रीजिनकुशलसूरि-चहुत्तरी	गा० ७४ अतिरुणप्रमाचार्य
५ श्रीजिनलब्धिसूरि-चहुत्तरी	गा० ७४ अतिरुणप्रमाचार्य
६ श्रीजिनलब्धिसूरि रूपनमस्कार	गा० ४
७ श्रीजिनलब्धिसूरि नागपुर रूपनमस्कार	गा० ८

१ अजीमगंजसे लाई हुई ५ प्रतियों ३ प्रतियाँ कल्पवृक्षकी थी, जिनमें १ स्वर्णाक्षरी और १ रौप्याक्षरी भी है। चौथी प्रति हेमईसकृत षडायस्यक बाणवलोप और पाँचवीं प्रस्तुत स्वाध्याय पुस्तिका है।

इन कृतियोंके साथ श्रीजिनकुशलसूरिजीकृत “श्रीजिनचंद्रसूरि चतुःसतिका” गा० ७४ मी इस प्रतिमें है। यह हमें २८ वर्ष पूर्व गणिवर्य श्रीबुद्धिसुनिजी महाराजने लीबडीके मंडारसे नकल करके भेजी थी जिसका हमने “दादाजिनकुशलसूरि” पुस्तकके परिशिष्टमें प्रकाशन कर ही दिया था। एवं इसका चार ऐतिहासिक जैनकाव्य संग्रहमें उसी समय प्रकाशित कर दिया था।

उपर्युक्त सभी काव्य प्राकृत भाषामें और एक ही शैलीमें रचित है। श्रीजिनपतिसूरि पंचाशिका- (गा० ५५)के अतिरिक्त ५ कृतियां ७४ गाथाकी चतुः सतिकाएं हैं, अन्तिम दो लघु कृतियां हैं। इनमें ऐतिहासिक वर्णन अल्प और गुणवर्णनात्मक स्तुति परक ही अधिक भाग है। फिर भी जो ऐतिहासिक तथ्य इनमें हैं, वे अत्यन्त महत्वपूर्ण और अन्यत्र अप्राप्य भी हैं। गुरु स्तुतियां भी आत्माकी कंचा उठाने व गुरुभक्तिमें तल्लीन कर सत्पुरुषोंके प्रति पूज्यबुद्धि आने पर आत्म-विकास होनेमें अद्भुत सहायक हैं। उपमाओंकी छटाएं बड़ी ही मनोज्ञ और हृदयग्राही हैं। यहां इन सब कृतियोंका ऐतिहासिक चार दिया जा रहा है।

श्रीजिनपतिसूरि पंचाशिका

यह ५५ गाथाकी प्राकृत भाषामय रचना है। इसमें रचयिताने अपना नाम नहीं दिया है पर द्वितीय गाथाका “जिणवग्गो निय गुरुणो” वाक्यसे ज्ञात होता है कि यह रचना श्रीजिनपतिसूरिजीके किसी शिष्यकी ही है। मरू-मण्डलके विक्रमपुर निवासी यशोवर्द्धनकी भार्या सुहृवदेवी(जसमई)की कुक्षीमें सं० १२१०की मित्री चैत्र बदि ८ मूल नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। बाल्यकालमें ही वैराग्य वासित हो कर सं० १२१८ फाल्गुन बदि १०को अतिशय ज्ञानी सुगुरु जिनचंद्रसूरिसे दीक्षित हुए। गुरुदेवने पहलेसे ही आपकी तीर्थाधिपारवकी योग्यता ख्यालकर जिनपति नाम निश्चय कर लिया था। बागड़ देशके बम्बेरकपुरमें आपको आचार्य पदसे अलंकृत किया। आप समस्त भ्रतज्ञान स्वसमय-परसमयके पारगामी और वादीमपंचानन थे। आपने अनेकों वादियोंका दर्प दलन किया और शाकंभरीके राजा- (पृथ्वीराज)के समक्ष “जयपत्र” प्राप्त किया। आशापल्लीमें (शास्त्रार्थ-विजयद्वारा) संघको अर्नदित किया। आप गौतमस्वामीकी भाति लम्बिसम्पन्न, स्थूलिमद्रकी भाति हृदमती और तीर्थप्रभावनामें बज्रत्वामीकी भांति थे। आप वास्तविक अर्थोंमें युगप्रधान पुरुष थे। सं० १२२३ कार्तिक शुद्ध १३को आपको आचार्य पद मिला था।

श्रीजिनेश्वरसूरि (चतुः) सतिका

यह ७४ गाथाकी प्राकृत रचना है। इसमें भी रचयिताका नाम नहीं है। आपका जन्म मरुकोट निवासी मांडगाविक नैमिचंद्रके यहां सं० १२४५ मित्री मार्गशीर्ष शुक्ला ११को लखमिणि माताकी कुक्षीसे हुआ। आपका जन्मनाम आंबड़ था। सं० १२५८में खेड़पुरमें श्रीशातिनाथ स्वामीकी प्रतिष्ठाके अवसर पर श्रीजिनपतिसूरिजीने आपको दीक्षितकर वीरप्रभ नाम रखा। लक्षण, प्रमाण और शास्त्र सिद्धान्तके पारगामी होकर मारवाड़, गुजरात, बागड़ देशमें विचरण किया। सं० १२७८ माघ सुदि ६के दिन जावालपुर-स्वर्णगिरिमें आचार्य श्रीसर्वदेवसूरिजीने इन्हें श्रीजिनपतिसूरिजीके पद पर स्थापितकर जिनेश्वरसूरि नाम रखा।

यह पट्टाभिषेक भगवान महावीर स्वामीके मंदिरमें हुआ था। आपने १४ वर्षकी लघुवयमें दीक्षा ली और ३४वें वर्षमें गच्छिपति बने। आपने धनुंजय, गिरनार, स्थंभन महातीर्थ आदि तीर्थोंकी यात्रा की।

श्रीजिनप्रबोधसूरि (चतुः) सप्तिका ।

यह रचना भी ७४ प्राकृत गाथाओंमें है। इसके रचयिता विवेकसमुद्र गणि है। ओसवाल साहू खीवड़के पुत्र श्रीचंद और उनकी पत्नी सिरियादेवीके कुलमें चंद्रमाके सदृश आप थे। आपका जन्म गुजरातके थारापट्ट नगरमें सं० १२८५के मिति आगन सुदि ४के दिन पूर्वाफाल्गुनी नक्षत्रमें हुआ, आपका जन्मनाम मोहन रखा गया। सं० १२९६ मिति फाल्गुन वदि ५के दिन श्रीजिनेश्वरसूरिजी महाराजने आपको पालनपुरमें दीक्षित किया। गुरुमहाराजने आपका नाम प्रबोधमूर्ति रखा जो कि स्वसमय-परसमय ज्ञाता होनेसे सार्थक हो गया। सं० १३३१के मिति आश्विन कृष्ण ५के दिन स्वयं श्रीजिनेश्वरसूरिने उन्हें अपने पट्ट पर विराजमान किया। उनके स्वर्गवासके पश्चात् श्रीजिनरत्नसूरिजीने दशों दिशाओंसे आये हुए चतुर्विध संघके समक्ष सं० १३३१ मिति फाल्गुन कृष्ण ८के दिन जावाल्लिपुर-में नाना उत्सव-महोत्सवपूर्वक श्रीजिनप्रबोधसूरिका पट्टाभिषेक किया। आपने वृत्ति-पंजिका सहित दुर्ग-पद-प्रबोध नामक ग्रंथत्रयकी रचना की। आप बड़े भारी विद्वान, प्रभावक और गच्छभार धुरा धुरार हुए।

श्रीजिनकुशलसूरि-अष्टुत्तरी

यह प्राकृत रचना श्रीतरुणप्रभाचार्य द्वारा ७४ गाथाओंमें रचित है। इनमें सर्वप्रथम कल्पवृक्षके सदृश गुरुवर श्रीजिनचंद्रसूरि और भगवान् पार्श्वनाथको नमस्कार करके युगप्रधान, अतिशयबारी सद्गुरु श्रीजिनकुशलसूरिजीका गुणवर्णन करनेका संकल्प करते हुए तरुणप्रभाचार्य महाराज कहते हैं कि मारवाड़के समियाणा नगरमें मंश्रीश्वर देवराजके पुत्र जिल्हा नामक थे। वे धर्मात्मा थे, उनकी बुद्धि अर्थ और कामके बनिस्त धर्मध्यानमें विशेष गतिशील थी। उसकी शीलवती स्त्रीका नाम जयतश्री या जिसकी कक्षीसे वि० सं० १३३७के मिति मार्गशीर्ष वदि ३ सोमवारके दिन शुभवेलामें चंद्रमादि उच्चस्थान स्थिति समयमें पुनर्वसु नक्षत्रमें आपका जन्म हुआ। शुभ कर्म साधनामें सकर्म, लघुकर्मी होनेसे आपका नाम कर्मणकुमार रखा गया। सं० १३४६ मिति फाल्गुन सुदि ८के दिन समियाणाके श्रीशान्ति जिनप्रासादमें श्रीजिनचंद्रसूरिजीके करकमलोसे आपकी दीक्षा हुई। महोपाध्याय श्रीविवेकसमुद्र गणिकी चरण सेवामें रहकर आपने विद्याध्ययन किया और विद्यारूपी स्वर्णपुरुषकी सिद्धि की। उस स्वर्णपुरुषके दो व्याकरण रूपी दो चरण, छंद-ज्ञान, काव्यालंकार उरुसंधि, नाटक रूपी कटिमंडल, गणित नामि संवत्, ज्योतिष-निमिन गर्त्त, धर्म-शास्त्र रूपी हृदय, मूलभूतस्कंध बाहु, छेदसूत्र हाथ, छतक उत्समांग आदि अंगोपांग थे। गुणश्रेणी रूपी शिव-निसेणी पर आरुढ़ होकर मिथ्याच पटको देशना शक्तिसे फाड़ डाल। उच्च चरित्रके प्रभावसे कपायोको उपशान्त किया, ब्रह्मचर्य रूपी तीरसे कामसेनापत्तिका हनन कर डाल। अध्यवसान चक्रघारासे मोहराजको निहत्तकर जयजयकार कीर्तिपताका दशोद्विधिमें प्रसारित की।

गुरुवर्ष श्रीजिनचंद्रसूरिजीने चरित्रनायककी योग्यतासे प्रभावित होकर सं० १३७५ मिति माघ सुदि १२के दिन नागपुरके जिनालयमें बड़े भारी संघके मंडलमें चरित्रनायकको वाचनाचार्य पदसे अलंकृत किया। तत्पश्चात् विक्रम सं० १३७७ मिति ज्येष्ठ कृष्णा ११ शुबवारको गुरुनिर्देशानुसार पाटण नगरके श्रीशान्तिनाथ जिनालयमें आचार्य श्रीराजेन्द्रचंद्रसूरिने युगप्रधान श्रीजिनचंद्रसूरिजीके पट्ट पर इनको स्थापित करके जिनकुशलसूरि नाम प्रसिद्ध किया। इन्होंने महातीर्थ शत्रुञ्जयके शिखर पर मानतुंग प्रासादमें ऋषभदेव स्वामीकी प्रतिष्ठा की। शत्रुञ्जय, अणहिलपुर, जालोर, देरावर आदि अनेक स्थानोंमें जिनविम्बोंकी स्थापना की। जैसलमेरमें मूलनायककी स्थापना की।

श्रीमाल सेठ रयपतिके संघ सहित शत्रुंजय आदि तीर्थोंकी यात्राकी। फिर ओसवाल बंध श्रुति मौक्तिक साहु वीरदेवके साथ श्री शत्रुंजयादि की बंदना की। गूर्वर, मारवाड़, सिंध, सवालखादि देशोंमें विचरकर दीक्षा, मालारोपण, आबक व्रतारोपण आदि द्वारा स्थान स्थानमें धर्मकी प्रमाधना की। वे सर्व विद्याओंके ज्ञाता थे, स्याद्वाद, न्यायशास्त्रादि दो बार शिष्योंका प्रणये। चैत्यचन्दन कुच्छक वृत्ति, आदि सरस कथानक परोपकारार्थ रचे। विद्या विनोद, कविता विनोद और भाषा विनोद सतत चालू रहता था। गुरुदेवके एक एक उपकारका वर्णन हजारों जिह्वाओं द्वारा भी नहीं किया जा सकता। अन्तमें गुरुदेव श्रीजिनकुशलसुरिजीने अपना आयुशेष शतकर भीतरुणप्रभसुरिको अपने पट्ट पर पद्ममूर्ति नामक शिष्यको अभिषिक्त करनेका आदेश देते हुए उनका नाम जिनपद्मसुरि रखा जाना निर्दिष्ट किया। आपने अनशन आराधनापूर्वक नवकार मंत्रका ध्यान करते हुए मिथ्यादुष्कृत देते हुए संलेखना सहित सं० १३८९ मिति फाल्गुन बदि ६को देरावरमें स्वर्ग प्राप्त हुए। वहां नंदीश्वर, महाविदेह आदि में तीर्थङ्करों—जिनबंदनादि सत्कार्योंमें अपना काल निर्गमन करते हैं। इस प्रकार युगप्रभर श्रीजिनकुशलसुरिकी तरुणप्रमाचार्यने भावपूर्वक स्तुति की।

श्रीजिनलब्धिसुरि-चहुत्तरी

प्रस्तुत प्राकृत भाषाके ७४ गाथा वाले सुन्दर काव्यका निर्माण भीतरुणप्रमाचार्यने ही किया है। इन सब काव्योंमें इसका महत्त्व सर्वाधिक है क्योंकि आचार्य श्रीजिनलब्धिसुरिजीके सम्बन्धमें अद्यावधि कोई प्रामाणिक सामग्री प्राप्त नहीं थी। प्राचीन प्रमाणोंके अभावमें पिछली पट्टावलिमें बहुत ही सक्षिप्त और अस्तव्यस्त जीवनी संकलित है। इस प्रामाणिक चहुत्तरीका सार यहाँ दिया जा रहा है जो खरतर गण्ड इतिहासकी शृंखलाको जोड़ने वाली सिद्ध होगी।

आचार्य श्रीजिनचंद्रसुरिको नमस्कार करके उन्हींके शिष्य श्रीजिनलब्धिसुरिकी स्तवना भीतरुण-प्रमाचार्यजी प्रारंभ करते हैं। जहा हाट और घरो पर कपाट नहीं बंद किये जाते ऐसे चोरीचकारी रहित मांड देशमें जेसलमेर महादुर्ग है। वहा यादव बंशी राजा जयतसिंह राज्य करता है। दर्शन करनेसे शास्वत जिन चेत्योंका ख्याल कराने वाला पार्थनाथ जिनालय बिबरल धिराजिन और स्वर्ण कलशयुक्त है। ओषवाल बंशीकी नवलखा शास्त्रामें धनसीह आबक हुए जिनकी भार्यारत्न खेताहीकी कृषिसे सं० १३६० मार्गशिर शुक्ल १२के दिन साचौरमें लक्ष्मणसीहका जन्म हुआ। अणहिलपुरमें विचरते हुए श्रीजिनचन्द्र-सुरिका उपदेशामृत पान कर सं० १३७० मिति माघ शुक्ल ११को दीक्षित हुए। आपका दीक्षा नाम लब्धि-निधान रखा गया। श्रीमुनिचंद्र गणिके पास स्वाध्याय, आत्मपक, पंजिका, काव्यादि तथा श्रीराजेन्द्र-चन्द्राचार्यके निकट नाटक, अलंकार, व्याकरण, धर्म प्रकरण, प्रमाणशास्त्रादिका अध्ययन कर मूळगमोंका अध्ययन किया। दमयन्ती कथा, काव्यकुसुम माला, वासवदत्ता, कम्पयङ्गी आदि शास्त्र पढ़े। श्रीजिनकुशलसुरिजीके पास महातर्क खण्डनादि तथा हमारे (तरुणप्रमाचार्य) साथ विषम ग्रंथोंका अभ्यास किया। इनके छाति, दान्त, आदि गुणोंकी काम्तिको देख कर वचन कलादिसे मुग्ध हो कर सब लोग सिर धुनते हुए आश्चर्य प्रगट करते थे।

सं० १३८८ मिति मार्गशीर्ष शुक्ल ११के दिन देरावरमें श्रीजिनकुशलसुरिजी महाराजने हमें (तरुणप्रम) सूरिपद और इन्हें (लब्धनिधानजीको) उपाध्याय पदसे अलंकृत किया।^१ प्रथम भुवनहितो-

१ देखिये युगप्रधानाचार्य श्रुतिवली। सं० १३८९ के देवराजपुर (देरावर) चालुर्मास में श्रीजिनकुशलसुरिजी ने लब्धनिधानोपाध्याय को स्वाश्रयस्वरूप, महातर्क रत्नाकरादि ग्रंथों का परिशीलन करवाया था। दे० हमारे लिखित दादाजिनकुशलसुरि।

पाध्यायको पदाया एवं जिनपद्मसूरि, विनयप्रभ, सोमप्रभको प्रमाण, आगमादि विद्याओंका अभ्यास कराया। सं० १४०० के मिति आपाद मासकी प्रथम प्रतिपदाको पाठनके भीष्मातिनाथ जिनालयमें हुमने (तरुणप्रमाचार्य) श्रीजिनपद्मसूरिजीके पट्ट पर आचार्य पदाधिष्ठित किया और श्रीजिनलब्धिसूरि नाम प्रसिद्ध किया। इन्होंने गुजरात, मारवाड़, सवालक्ष, लठ, माड, सिन्धु, सोरठ आदि देशोंमें विचार कर स्थान स्थान पर महोत्सवादि द्वारा शासन प्रभावना की। चारों दिशाओंमें शासन भवनके निमित्त चार पद बनाये। तीन उपाध्याय, चार वाचनाचार्य, ८ शिष्य साधु और दो आर्याएं की। अपने प्रगटित गुण महात्म्यसे राय वणवीर, मालग प्रमुखादिसे पदसेवा कराई। इस प्रकार भविष्यवान आचार्य महाराजने अपना आधुशेष ज्ञान कर अपने पट्टयोग्य शिक्षा दे कर सं० १४०४ मिति आश्विन शुक्ला १२के दिन नागौरमें समाधिपूर्वक स्वर्गवासी हुए। शीतघने उनके स्मारक स्तूपका निर्माण बड़े प्रशस्त रूपसे करवाया। यह श्रीजिनलब्धिसूरिजी स्तवन उनके सतीर्थ्य भीतरवणप्रभसूरिने की।

श्रीजिनलब्धिसूरि स्तूप नमस्कार (गा० ४) और श्रीजिनलब्धिसूरि नागपुर स्तूप स्तवन (गा० ८) नामक दोनों कृतियोंमें माता-पिताके नाम जन्म, दीक्षा, उपाध्याय, आचार्य पद व स्वर्गवासकी उपर लिखी बातें ही संक्षिप्त वर्णित है।

खरतर युगप्रधानाचार्य गुर्वावलीमें सं० १३९०में जिनपद्मसूरिजी पदस्थापनके समय इनको महोपाध्याय बतलाया है। सं० १३९३के शत्रुंजय संघमें भी आप थे। विश्रुतगममें राजा रामदेवकी राज सभामें विद्वत्ता द्वारा सन्मान प्राप्त किया। जिनकुशलसूरिके चैत्यवदन कुलकट्टित पर आपने टिप्पण लिखा था व १ शातिस्तवन, २ वीरराग विशासिका, ३-४-५ पार्थ स्तवन, ६ प्रशस्ति आदि आपकी रचनाएँ भी प्राप्त हैं।

प्रति परिचय

जिस श्रीजिनभद्रसूरि स्वाध्याय पुस्तिकासे इन सब महत्त्वपूर्ण कृतियोंकी उपलब्धि हुई वह प्रति एक अत्यंत महत्त्वपूर्ण संग्रह पुस्तिका है। जिसमें आगमसूत्र, प्रकरण, स्तोत्र स्तवन आदि सभी विषयके उपयोगी ग्रंथोंका संग्रह है। श्रीजिनभद्रसूरिजी महाराज एक महाप्रभावक और सुप्रसिद्ध आचार्य हुए हैं जिन्होंने जैवलमेर, खंभात, पाटण, जालोर, नागौर आदि सात स्थानोंमें ज्ञानमण्डार स्थापित किये थे और अनेक तीर्थ-मन्त्रियोंकी प्रतिष्ठाएँ आदि कवाई थीं। विशेष ज्ञाननेके लिए विभूतिविषेणी, खरतर गच्छ पट्टावली आदि ग्रंथ देखने चाहिए। यह स्वाध्याय पुस्तिका आपके ही द्वारा संकलित है, इसकी पुष्पिका इस प्रकार है :

“संवत् १४९० वर्षे। मार्गशिर सुदि ७ गुरौ दिने शतमित्रा नक्षत्रे हरषण योगे भविषिमागंय सुगुह श्रीजिनराजसूरि दीक्षितने परम भट्टारक प्रभुश्री मज्जिनभद्रसूरि आत्मनमवबोधनाथे श्रीसज्ज्हाय पुस्तिका संपूर्ण जाता ॥ छ ॥ साधु साध्वी आबक आविकाणां कल्याणमस्तु ॥ लेखकपाठकयोः भद्रंभवतुः ॥ १ प० पद्मसिंह पुत्रिकया रज्ज्ज् आविकया श्रीस्वाध्याय पुस्तिका लेखिता ॥ (भिष्माकरे)”

यह प्रति १४४ पन्नोंकी हैं। एक एक पृष्ठमें १९ने २१ तक पंक्तियाँ और प्रत्येक पंक्तिमें ७०से ७४ तक अक्षर हैं, कहीं कहीं पर्याय भी लिखे हुए हैं। इस प्रकार यह महत्त्वपूर्ण स्वाध्याय पुस्तिका लगभग तेरह हजार श्लोक जितनी सामग्रीसे परिपूर्ण है। अक्षर सुन्दर बारीक होते हुए कागज पतले हैं और दीमकों द्वारा एक किनारेके हिस्सेको सिल्वर व नष्ट कर दिया है।

उपरोक्त प्रतिमें प्राप्त ऐ० रचनाओंमें सबसे महत्त्वकी जिनलब्धिसूरि सम्बन्धी चतुहरी व स्तूप नमस्कार संस्कृत है क्योंकि जिनलब्धिसूरिसम्बन्धी अभी तक जो बातें अज्ञात थी वे इन्हींके द्वारा प्रकाशमें आती है इसलिए इन रचनाओंको आगे दिया जाता है।

धीतरुणप्रभसरिकृत

श्रीजिनलब्धिसूरि—चतुसरी

सिरि मुणिवह जिणचंदं भविकवल विलासयं सरेउण
सिरि जिणलखि रिसीसं तस्स सुसीसं धुणामि अहं ॥ १ ॥

वियरे मायकवाहे नगोव पुगोवण् जणोवाहे
हट्टेपरेकवाहे जल्य न वत्ते सहिं माहे ॥ २ ॥

देसे दुग्ग निक्केसे सिरि जेसलमेद डुरवरे आसि ।
राया जायव बंसे नवो निसीहो जयतसीहो ॥ ३ ॥

सिरि पासनाह भवणं भुवणत्तव कण्य भूसणं तल्य
जिण विंब रयण सोहं सदेव कल हूय कल कलसं ॥ ४ ॥

विट्ठमि जम्मि विट्ठा सासय जिण भवण बधिया सक्खा
जं तस्सेगग रुवण सरुवसु निरुवणं नासि ॥ ५ ॥

ऊपस वंत रुक्खे वलक्ख नवलक्ख साहपरिणाहे
भवभुय महिक्खो धणसीहो सावजो रुवो ॥ ६ ॥

खेताहीयी रयणं वीरयणंजीए सील कंति जुयं
सयलासा सुपयासं सुपया संतोसयं जायं ॥ ७ ॥

अन्न दिणे सा जाया संजाया तस्स साहुसुयगग्गा
भावेडु गंडयलया वर वसु गग्गाव सुमहं ॥ ८ ॥

सा सुयण् सासुयण् संसुयण् तप्पभावन्नो हूया
सुह सुमणा सुह सुमणा सुह समणो सेवणा निरया ॥ ९ ॥

सुंन्न सल्लंके सत्सहर विक्कम नरनाह पिरिस मग्गसिरि
सुद्ध बुवालस दिवसे उवचन्नो तेसि वर पुत्ते ॥ १० ॥

सच्छउरे वर नयरे जम्मो जस्सेह माय ताय हरे ।
तेणं अणुहारेणं सो जाणो माय भाय सुवो ॥ ११ ॥

भरणी गए ससंके सुह गहसंते कुरंग बह लम्भो
लक्खणवंतो पुत्तो लक्खणसीहो कणो तेहिं ॥ १२ ॥

आदग्ग भग्ग सोहग्ग कंति सुह सुगुण बग्ग संसग्ग
बालत्तेणेभि माया पियराणं नयण वण सारे ॥ १३ ॥

भवसायर बोहिट्था भवहित्था नाण वंसणुणोसु
अणहिलपुरम्मि पत्ता विहरंता सूरि जिणचंदा ॥ १४ ॥

मुहचंद चंदिमाए तेसिं सो देसगाए पाणेणं
संतिस्सो संजामो अविवासो विसयविससळिळो ॥ १५ ॥

तेरह सत्तरि वरिसे माहम्मि वलक्किन्न गारसी दिवसे।
सिरि पट्टणंमि दिक्खा जिणचंद गुरुक्कमे तस्स ॥ १६ ॥

सज्जाय पाठकालावग पंजिय कम्ब भणण मेएणं
मुणिचंदगणि समीपे लद्धिनिहाणेण परि रहं ॥ १७ ॥

राहंदचंद नामगसुरि सयांसंमि तेण मग्हेहिं
नाडग विज्जावि जाणंदालंकार वागरणा ॥ १८ ॥

भणिया धम्म पयरण गणिया पमोणाणि सप्पमाणाणि
मूलागामाहत्था कुलाहं सुकुलाहं गहियाहं ॥ १९ ॥

निय बुद्धि कुसग्गेणं जेणाणेनांत जयपडगाए
गुरु गिरि रयण गुहाए महत्थ रयणाणि कक्किता ॥ २० ॥

गुण गण गण रयण वण बीहीए ठाविऊण सयळाणि
बुद्ध बहु बुद्धि धणाणं सुमुणि जणाणं पयत्ताणि ॥ २१ ॥

दमयंती ए कहाए विसमाए कम्ब कुसुममाला ए
यासवद्धत्त कहाए सयंवराण् ठियं तस्स ॥ २२ ॥

कम्मपयडी पयडी कियाह गहनत्थ गहण तन्हा ए।
जस्स न मूढा गूढा अहपूढा बुद्धि पट मूढा ॥ २३ ॥

सिरिजिणकुसल सयासे नाय महातक्क खंडण सुतक्का
सियवाय संबराय रवि सिट्ठ परिस्सिट्ठ तक्काय ॥ २४ ॥

अग्हेहि समं भणिया भणभणिया भाणिया विसम गंधा
जेणंधिहण गुणेणं अण्णरियं भायरंतेण ॥ २५ ॥

खंति गुणं दंति गुणं कंतिगुणं जस्स सुरिणोकेय।
पूर्णं पूर्णं सिरसं वच्चंति नराय ठाण्णसु ॥ २६ ॥

वयण कळा वयण कळा वयण कळा जम्म जस्स सरिस वक्कफला
सवण सुहा सवण सुहा सवण सुहातेण जह संखं ॥ २७ ॥

मण वयण तणु विसीमो जंहुया तस्स वस्स विसीमो
तन्नोचुज्जं चुज्जं जं सो तासिं वसेन ठिमो ॥ २८ ॥

पसुं वसुं सिद्धिं सतिं वरिसे मग्गसिरे सुद्धि गारसी दिवसे
सुदविहि धम्म नरवर मूळपुरे देवरायपुरे ॥ २९ ॥

जिणकुसलसुरिसुहगुरू सुहत्थ कमलेण संव समवाए
अम्हाणं सुरिपय उवज्जाय पयं ठियं तस्स ॥ ३० ॥

पदमं विष भुवणहिमो बचसाभो पादितो सयक विज
नह जिणपदम सुणिरो विणवपहो लोमकिस्सीय ॥ ३१ ॥

गणि लोमपभो किंभी विसम पमानगमाह बिजानो
जाणाविक्रय जेहिं बिबोहिजो तेहिं कोनहि बा ॥ ३२ ॥

खं खं वेयं बंद बरिसे आसाहे पदम पविबवविणेय
सियबारे सुहलरो सिरिस्संति जिणेतार विहारे ॥ ३३ ॥

जिणपउमस्सुरि पदे समगगुण जोग संगभो बिहिजो
अन्हेहिं गणनाहो सिरि जिणलसिस्सि नामेण ॥ ३४ ॥

रयणायरोव बिहुणा रविणा पभोमायरो जहा सययं
जेहिं समुगाएहिं तह बिहि संभो समुलसिभो ॥ ३५ ॥

उठुं कोसुन ज्ञया मिसि नत्ति सु कुंक्रमय बचहत्या
भू कुंक्रमरस सेबा जेसि पयाबत्त पसरेणं ॥ ३६ ॥

किति कुसुमाण कुट्टी आसीस मिसेण सुपण संतुट्टी
मिच्छसबई रुही उट्टी विट्टी न केणाबि ॥ ३७ ॥

सज्जाण रयण दीबो जेसि बिहि संभ मंगल पईवो ।
वय सिरिकर परिगहिजो तिकाल विसए परिप्पुरिभो ॥ ३८ ॥

काए कचे किबैकाविशुक्कापि सुस्सईय सई
कावि सोहगा लच्छी जेसि गच्छाहिबच्च पण ॥ ३९ ॥

सिरिबीर तित्थ सुहै गुरु भारा धारा भारवट्टाभो
अहवा दइवर धंभा गण पीठ परिट्टिया जेहु ॥ ४० ॥

सुह सिहरिणि नत्त सिरि सइ स्सुइ मिहुण चम्ममिहुण कण
उहलो किःहिडोला कच्चकयाभो किया बिहिणा ॥ ४१ ॥

पुन परमाणु बहिषा जे सुमुहं संमुहं सुभविवाणं
नयणाण मबि जिणायुग सुहोह बुद्धिब तुट्टिवरं ॥ ४२ ॥

नासा दंडस्सुवरि भाळ बच्च बारणत्ससिं हिट्टा
मणि मउरायिणि पडरा बं नयणा संभुणा रूचा ॥ ४३ ॥

हंतुं तु राग दोसे कच्च बिहुण कय सुगुण संपयासो
सा बिहिणा बिहिया जेसि सुपर्यदा जाणु भुव दंदा ॥ ४४ ॥

भुय सोडकंभकुंभा कुंमासिब नाणहत्थिमल्लरस
मुणिबह पुर मुह पासो मंगळककसा किया बिहिणा ॥ ४५ ॥

दट्टणत्तो बरिट्टा सुयसारसमुबई डरं गुरुयं
ईसासुयण्व मज्झं सुकिस्सेसिं न पचवीए ॥ ४६ ॥

हृत्थ तला पायतला लच्छीहर वल वलेहि निम्माबिया
 किं जे सुपयावइणा लच्छी जंते सु संकमिबा ॥ ४७ ॥
 जेसिं नह मुत्तीभो सुह मुत्तीभो रसुम्भब महीभो ।
 अंग ससुह सुतीरे केहिं न दिट्ठा स दिट्ठीहिं ॥ ४८ ॥
 खंडं पय रय खंडं सुसक्करं पाय कक्कल्लकरयं
 दक्खं निंबह कक्खं...हुगुहगुहियं च कहु गुहियं ॥ ४९ ॥
 खीरं मक्खसखीरं पीऊस रसं कम्मं भू अरुणि रसं
 मज्जेतिं केहिं जेसिं वाणी न संयुणिवा ॥ ५० ॥
 उज्जुय विजय विहारो जेसिं सक्का असवा थयरवा ।
 उत्तरगुण पयवीभो बहिया निय विसय ठाणेषु ॥ ५१ ॥
 मुणि कलहा गुहगुहिया संयुहिया सारसीअरहसहस्सा ।
 तरवरियाय सुहासा बक्कला...कपायका ॥ ५२ ॥
 दिट्ठिसिए न मोहो नय कोहो नेव ओम्भओ कोहो ।
 नय काम जोह छोहो जहि विसेहोदए चरिओ ॥ ५३ ॥
 जेसिं बयबल पभारप विषेय विनय सुहइ भइषाए
 अज्ञाणं अज्ञाणं अंगणं पइदिणं पत्तं ॥ ५४ ॥
 पइ गामं पइ नगरं बिहिया बिहिणा महुसवा परमा ।
 सत्थी कामोयसंघो गुण विहवेणं भरेऊण ॥ ५५ ॥
 वाणि गुणो कप्प गुणो बल्लण गुणोय जेसिमसरिप्पओ
 केमिं विबुहाण मणे न प्पेरेय कारओ जाओ ॥ ५६ ॥
 सिरि गुज्जरत्त देसे मारव देसे सवावलक्खे व
 लाडे माडे देसे सिंघु सुरहाइ विसएसु ॥ ५७ ॥
 वज्जंते तूर रवे गज्जंते चाइ भइ भइय
 जेसिं बिहार विसए किन्ती जाया भुषण भूसा ॥ ५८ ॥
 परवाइ चक्कन्नालं विज्जा गुण गम्भ पम्भवाक्खं
 सं नमिऊणं जेसिं कम्मं पाएसु प्पुलिम्भ ॥ ५९ ॥
 अट्ठण्हं गाऊणं सया समाराहणं किं जेसिं
 संतो सुहच वंता अह अहिं वुंति गुणवंता ॥ ६० ॥
 पठ विसि सासण भुवण करणं पठपवाणि रइवाणि ।
 उवसाय तियं पठयं वाणारिय पय महापरियं ॥ ६१ ॥
 विणया नमंत सीसा अइसीसा जेसिं ऊइ नासीसा
 संजम गुण रासीसा परिचय कसावकसीसा ॥ ६२ ॥

इहिं दुसम समय साहुणं साहु धम्म पुरजुणे
 संखिते वर खिते अजा दो वेव जेहिं कथा ॥ ६३ ॥

निय गुण माहयेणं अणक सरिसेण पुहवि पयणेणं ।
 राय वणवीर मालग पमुह पव सेव करविथा ॥ ६४ ॥

मुत्ती ससंक मुत्ती रसि दीहं कला पयासिती
 जेसि बिगाय कलंका बिम्हयथा कस्स नो जाया ॥ ६५ ॥

बिजा मंता तंता जग्गी कंता समागवा संता
 कलिकाले निरतिसद् साहुसवत्तं सथा पत्ता ॥ ६६ ॥

अट्ट पुहट्ट बिबोगो धम्म अज्ञाणे बिबोग संजोगे ।
 अणुबोगे समिबोगो जेसि महो कोबिमण जोगो ॥ ६७ ॥

जिणवर समचारामे नाणामिब कंलि लालसमणेहिं
 पसम गणहिं जेहिं न जाणिमं काल परि गलणं ॥ ६८ ॥

सविसेस नाण हाणा निवजीविय मंतगं च जाणिता
 सग पट्ट सिक्ख सिक्खा दत्ता जेहिं सट्टयेणं ॥ ६९ ॥

वेयंवेर वेदं सुहाकर बच्छर अस्सिणस्स सिय पक्खे
 बारसि दिवसे सगं पत्ता सुसमाहिणा जेय ॥ ७० ॥

नागपुरे पुहि तेसि सुपसत्थं धूम सुद्धरं तिग्यं
 संयेणं कारबियं अविषाण मनोरम्य करं ॥ ७१ ॥

रज्जं राण्य जिणा विणा पयावेण नो खमोराया
 पुणेण बिणु पयावो तह तेहि बिणाय चंद कुळं ॥ ७२ ॥

अज्जवि सुरहट्ट भुवणं जेसि जस कुसुम सेहरो सुरही
 कम्भूर पूर सरितो भवि महुवर हरिस रस वरसो ॥ ७३ ॥

इय जिणलद्धी धुणिओ तरुणप्पह सुरिणा सतिग्येणं
 ललिय सिरी परिकलियं मिहिं संये मंगलं देउ ॥ ७४ ॥

॥ इति अट्टारक धी जिनलब्धिसूरिपादानां चहुत्तरी समाप्ता ॥

श्रीजिनलब्धिसूरिस्तुप नमस्कार

जा सूरि राठ नवलक्ख कुले पयुओ, सच्चंदगच्छ बिहि संच पयास भूओ
 अणुब्ब अम्भुय पभूय गुणाभिरामो, सो मे करेओ जिणलद्धि गुरु पसायं ॥ १ ॥

जुगवर जिणचंदस्सूरि सीसावर्षसा, जिणपउम गुरूणं पट्ट उज्जोयकरा
 गुरुसिरी जिणलद्धिस्सूरि राया, सया ते मम सबल समिद्धि सप्पसत्ताकुणंतु ॥ २ ॥

३९ : श्री महावीर जैन विद्यालय सुवर्णमहोत्सव ग्रन्थ

जे जायावर सच्चोदर नगरे जे पट्टणे दिभिलबा
 सुवज्जाय पया पुरा मुणिवरा जे देवरापपुरे
 सूरिदा पुण पट्टणे पुरवरे नागाभिहाणे दिवं
 पत्ता ते जिणलद्धिस्वरि पवरा हुंतुपसत्ता मम ॥ ३ ॥

किं नाणं वर दंसणं किमहवा किं चारुचारित्तवं
 किं खंती किमु धीरिमाह सुगुणा विज्जिअए जस्सओ
 इविककं खलु निम्मलं निरुवमं किं किं तओ वज्जए
 ते पुज्जा जिणलद्धि स्वरि गुरुणो निबं पसीयंतु मे ॥ ४ ॥

॥ इति श्रीजिनलब्धिसुरि पादानां स्तूपनमस्काराः ॥

श्रीजिण लद्धिगुरुणां गिय महंजिय सुरासुर गुरुणं
 विलसंव परम पउमं छुणेमि धूमंमि पय पउमं ॥ १ ॥

सो धणासिंहो सा धच्च भउणळा जाहिं सच्चपुर नगरे
 तेरसय सट्ठिवरित्ते मग्गसिरकिर पस्सो सि ॥ २ ॥

जिणचंदसुरिहय्येण तेरसय सत्तरीह तहिं माए
 पत्तं चरित्त रयणं तेण महग्वासि पुज्जोसि ॥ ३ ॥

सिरि जिणकुसल गुरुहिं विज्जा पारंगयस्स तुह पुब्बं
 तेरह अट्ठासीए दत्त सुवज्जाय पयमुषियं ॥ ४ ॥

पट्टण पुरेय विक्कम चउदहसयवच्छंति आसाढे
 निरि जिणपउम गुरुणां पट्टे भयवं तमुपविट्ठो ॥ ५ ॥

तुह पुक्कसिहिं दट्ठं के के नहु विग्गिया हवंतिगुरो
 तुम्हारिसाण अहवा सूरिण सुहं हवइ सण्वं ॥ ६ ॥

तुह बहु लोहो अं पय रिद्धिए दिव्वरिद्धि उवरिमणो
 चउदहचउत्तरं ते दिवं गजो नागपुरओत्तं ॥ ७ ॥

एवं तुह सिरि जिणलद्धिस्वरिपाया ठिया धुया धूमे
 निबं महापसायं कुणंतु विहिं सयल संवस्स ॥ ८ ॥

॥ इति श्री जिनलब्धिसुरि पादपद्मानां नागपुरस्थित स्तूपस्य स्तवनं समाप्तं ॥

शुभ संवत् २०२१ मिने वैशाख शुक्ल ३ अश्वयुजीया गुरुबासरे श्रीकलिकता महानगर्यां अजीमगंजस्थित
 सं० १४९० लिखिता श्रीजिनमद्रूपरि स्वाध्याय पुस्तिकात् लिपिकृतम् नाहटा भंवरललेन ॥ शुभंभवतु ॥
 कल्याणमस्तु ॥

दिगम्बर परंपरामें आचार्य सिद्धसेन

कैलाशचन्द्र शास्त्री

आचार्य सिद्धसेन जैन परम्पराके प्रख्यात तार्किक और ग्रन्थकार थे। जैन परम्पराकी दोनों ही शाखाओंमें उन्हें समान आदर प्राप्त था। किन्तु आज उनकी कृतियोंका जो समादर श्वेताम्बर परम्परामें है वैसा दिगम्बर परम्परामें नहीं है। किन्तु पूर्वकालमें ऐसी बात नहीं थी। यही दिखाना हम लेखका मुख्य उद्देश्य है।

नामोल्लेख

उपलब्ध दि० जैन साहित्यमें सिद्धसेनका सर्वप्रथम नामोल्लेख अकलंकदेवके तत्त्वार्थवार्तिकमें पाया जाता है। तत्त्वार्थसूत्रके प्रथम अध्यायके तेरहवें सूत्रमें आगत 'इति' शब्दके अनेक अर्थोंका प्रतिपादन करते हुए अकलंकदेवने एक अर्थ 'शब्दप्रादुर्भाव' किया है। और उसके उदाहरणमें श्रीदत्त और सिद्धसेनका नामोल्लेख किया है। यथा—

‘कचिच्छब्दप्रादुर्भावे वर्तते-इति, श्रीदत्तमिति सिद्धसेनमिति’ (त० बा० पृ० ५७)

श्रीदत्त दिगम्बर परम्परामें एक महान् आचार्य हो गये हैं। आचार्य विद्यानन्दने अपने तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिकमें उन्हें त्रैलोक्यवाक्योक्त जेता तथा 'जल्पनिर्णय' नामक ग्रन्थका कर्ता बतलाया है। अतः उनके पश्चात् निर्दिष्ट सिद्धसेन प्रसिद्ध सिद्धसेन ही होना चाहिये। अकलंकदेवकी कृतियों पर उनके प्रभावकी चर्चा हम आगे करेंगे। अतः अकलंकदेवने श्रीदत्तके साथ उन्हींका स्मरण किया, यही विशेष संभव प्रतीत होता है।

गुणस्मरण

विक्रमकी नवीं शताब्दीमें दिगम्बर परम्परामें दो जिनसेनाचार्य हुए हैं। उनमेंसे एक हरिवंशपुराणके

१८ : जी महावीर जैन विद्यालय सुवर्णमहोत्सव ग्रंथ

रचयिता थे और दूसरे थे महापुराण(आदिपुराण)के रचयिता। दोनोंने ही अपने अपने पुराणोंके प्रारम्भमें अपने पूर्वज आचार्योंका स्मरण करते हुए सिद्धसेनका भी स्मरण किया है।

हरिवंशपुराणमें स्मृत आचार्योंकी नामावली इस प्रकार है : समन्तभद्र, सिद्धसेन, देवनन्दि, ब्रह्मसुरि, महासेन, रविण्ण, जटासिंहनन्दि, शान्त, विशेषवादि, कुमारसेनगुह और वीरसेनगुह और जिनसेन स्वामी।

आदिपुराणमें स्मृत आचार्योंकी तालिका इस प्रकार है : सिद्धसेन, समन्तभद्र, भीदत्त, प्रभाचन्द्र, शिवकोटि, जटाचार्य, काणभिभु, देव (देवनन्दि), भट्टाकलंक, श्रीगल, पात्रकेसरी, वादिसिंह, वीरसेन, जयसेन, कवि परमेश्वर।

प्रायः सभी स्मृत आचार्य दिग्भर परम्पराके हैं। उन्हींमें सर्वोपरि सिद्धसेनको भी स्थान दिया गया है जो विशेष स्वरूपसे उल्लेखनीय है।

हरिवंश पुराणकारने सिद्धसेनका स्मरण इस प्रकार किया है—

जगत्प्रसिद्धबोधस्य कृपमस्येव निस्तुषाः।

बोधवन्ति सतां बुद्धिं सिद्धसेनस्य सूक्तयः ॥ ३० ॥

जिनका ज्ञान जगतमें सर्वत्र प्रसिद्ध है उन सिद्धसेनकी निर्मल सूक्तिया ऋषभदेव जिनन्द्रकी सूक्तियोंके समान सज्जनोंकी बुद्धिको प्रबुद्ध करती है।

इसके पूर्व समन्तभद्रके वचनोंको वीर भगवानके बचनगुल्य बतलाया है। और फिर सिद्धसेनकी सूक्तियोंको भगवान ऋषभदेवके गुल्य बतलाकर उनके प्रति एक तरहसे समन्तभद्रसे भी अधिक आदर व्यक्त किया है। यहाँ सूक्तियोंसे सिद्धसेनकी किसी रचनाविशेषकी ओर संकेत प्रतीत नहीं होता। किन्तु महापुराणमें तो अवश्य ही उनके सम्प्रतिस्वरूपके प्रति संकेत किया गया है। यथा—

प्रवादिकरिषूयानां केयरी नयःकेसरः।

सिद्धसेनकविर्जीवादिक्लपनत्तराङ्कुरः ॥ ४२ ॥

सिद्धसेन कवि जयवन्त हों, जो प्रवादीरूपी हाथियोंके झुण्डके लिये सिंहके समान है तथा नय जिसके फेसर (गर्दन परके बाल) हैं और विकल्प पैने नागून हैं।

सिद्धसेनकृत सम्प्रतिस्वरूपे प्रधान रूपमें यद्यपि अनेकान्तकी चर्चा है, तथापि प्रथम काण्डमें अनेकान्तवादका देन नय और सप्तभंगीकी मुख्य चर्चा है। तथा दूसरे काण्डमें दर्शन और ज्ञानकी चर्चा है, जो अनेकान्तकी ही अंगभूत है। इस चर्चामें आगमका अवलम्बन होते हुए भी तर्ककी प्रधानता है। और तर्कवादमें विकल्पनालकी मुख्यता होती है जिसमें फसांकर प्रतिवादीको परास्त किया जाता है। अतः जहाँ सम्प्रतिस्वरूपे प्रथमकाण्ड सिद्धसेनरूपी सिंहके नयकेसरत्त्वका परिचायक है, वहाँ दूसरा काण्ड उनके विकल्परूपी पैने नलोंका अनुभव कराता है। दर्शन और ज्ञानका केवलीमें अमेद सिद्ध करनेके लिये जो तर्क उपस्थित किये गये हैं, प्रतिपक्षी भी उनका लोहा माने बिना नहीं रह सकते। अतः जिनसेनाचार्यने अवश्य ही सम्प्रतिस्वरूपका अध्ययन करके सिद्धसेनरूपी सिंहके उस रूपका साक्षात्परिचय प्राप्त किया था, जिसका चित्रण उन्होंने अपने महापुराणके सस्मरणमें किया है।

सम्प्रतिस्वरूपी आगमप्रमाणरूपमें मान्यता

यह जिनसेन वीरसेनस्वामीके शिष्य थे और वीरसेनस्वामीने अपनी बखला और जयबखला टीकामें नयोंका निरूपण करते हुए सिद्धसेनके सम्प्रतिस्वरूपी गाथाओंको सादर प्रमाण रूपसे उद्धृत

किया है। दोनों टीकाओंमें निक्षेपोंमें नयींकी योजना करते हुए वीरसेन स्वामीने अपने कथनका सम्मति-सूत्रके साथ अविरोध बतलाते हुए सम्मति-सूत्रको आगमप्रमाणके रूपमें मान्य किया है। किन्तु सम्मति सूत्रके दूसरे काण्डमें केवलज्ञान और केवलदर्शनका अभेद स्थापित किया गया है और यह अभेदवाद जहां क्रमवादी श्वेताम्बर परम्पराके विरुद्ध पड़ता है वहां युगपद्वादी दिगम्बर परम्पराके भी विरुद्ध पड़ता है। अतः सिद्धसेनके इस अभेदवादी मतको जैसे श्वेताम्बर परम्पराने मान्य नहीं किया और जिनभद्रगणि क्षमाभ्रमणने अपने विशेषावश्यक भाष्यमें उसकी कठोर आलोचना की, वैसे ही सम्मति-सूत्रको आगमप्रमाणके रूपमें मान्य करके भी वीरसेनस्वामीने उसमें प्रतिपादित अभेदवादको मान्य नहीं किया और मीठे शब्दोंमें उसकी चर्चा करके उसे अमान्य कर दिया।

यह एक उल्लेखनीय वैशिष्ट्य है कि एक ग्रन्थको प्रमाणकोटिमें रखकर भी उसके अमुक मतको अमान्य कर दिया जाता है अथवा अमुक मतके अमान्य होने पर भी उस मतके प्रतिपादक ग्रन्थको सर्वथा अमान्य नहीं किया जाता और उसके रचयिताका सादर संस्मरण किया जाता है।

अकलंकदेव पर प्रभाव

आचार्य अकलंकदेव आचार्य सम्तमद्रकी वाणीरूपी गंगा और सिद्धसेनकी वाणीरूपी यमुनाके संगमस्थल हैं। दोनों महान् आचार्योंकी वाग्वाराएं उनमें सम्मिलित होकर एकाकार हो गई हैं। सम्तमद्रके 'आतमीमांसा' पर तो अकलंकदेवने अष्टशती नामक भाष्य रचा है, किन्तु सिद्धसेनके द्वारा तार्किक पद्धतिसे स्थापित तथ्योंको भी अपनी अन्य रचनाओंमें स्वीकार किया है। उसका स्पष्टीकरण इस प्रकार है—

नयींकी पुरानी परम्परा सतनयवादकी है। दिगम्बर तथा श्वेताम्बर परंपराएं इस विषयमें एकमत हैं। किन्तु सिद्धसेन विवाकर नैगमको पृथक् नय नहीं मानते। शायद इसीसे वह पड़नयवादी कहे जाते हैं। अकलंकदेवने अपने तत्त्वार्थवार्तिक^१में चतुर्थ अध्यायके अन्तिम सूत्रके व्याख्यानके अन्तर्गत नयसतमंगीका विवेचन करते हुए द्रव्यार्थिक-पर्यायार्थिक नयींकी संप्रदायात्मक बतलाया है तथा छ ही नयींका आभय लेकर सतमंगीका विवेचन किया है। तथा लघीयस्त्रयमें यद्यपि नैगमनयको लिया है तथापि कारिका ६७की स्वोपलब्धि में सम्मतिकी गाथा १-३की शब्दशः संस्कृत छात्राको अपनाया है। यथा—

तिल्यवर ववण संप्रहविसेसपत्नारमूळवागणी ।

दृष्यद्विभो य वज्रवणजो य सेता विपय्यासि ॥—सम्मति ।

तथा. तीर्थकरवचनसंप्रहविशेषस्तावमूलव्याकरिणौ द्रव्यार्थिकपर्यायार्थिकी निवेष्टतथ्यी ।

—ल० स्वो०

सिद्धसेनने सम्मतिमें एक नई स्थापना और भी की है। और वह है पर्याय और गुणमें अभेद की। अर्थात् पर्यायसे गुण मिल नहीं है। यह चर्चा तीसरे काण्डमें गाथा ८से आरम्भ होती है। इस चर्चाका उपसंहार करते हुए आचार्य सिद्धसेनने उसका प्रयोजन शिष्योंकी बुद्धिका विकास बतलाया है, क्योंकि जिनापेदशमें न तो एकान्तसे भेदभाव मान्य है और न एकान्तसे अभेदवाद, अतः उक्त चर्चाके लिये अवकाश नहीं है। (सम्मति ३-२५, २६)

१. कसावपाहुड, भा० १, पृ० २६१। पट्टल्लभागम पु० १, पृ० १५। पु० ९ पृ० २४४। पु० १३, पृ० ३५४।

२. कसावपाहुड, भा० १, पृ० ३५७। ३ पृ० २६१।

अकलंकदेवने भी तत्त्वार्थवार्तिकमें पांचवे अध्यायके ‘गुणपर्यायवद् द्रव्यम् ॥ ३७ ॥’ सूत्रके व्याख्यानमें उक्त चर्चाको उठाकर उसका समाधान तीन प्रकारसे किया है। प्रथम तो आगमप्रमाण देकर गुणकी सत्ता सिद्धकी है, फिर ‘गुण एव पर्यायाः’ समास करके गुणको पर्यायसे अभिन्न बतलाया है। यही आचार्य सिद्धसेनकी मान्यता है। इस परसे यह शंकाही गई है कि यदि गुण ही पर्याय है तो केवल गुणवत् द्रव्य या पर्यायवत् द्रव्य कहना चाहिये था—‘गुणपर्याय वद् द्रव्य’ क्यों कहा ? तो उत्तर दिया गया कि जैनतर मतमें गुणोंको द्रव्यसे भिन्न माना गया है। अतः उसकी निवृत्तिके लिये दोनोंका ग्रहण करके यह बतलाया है कि द्रव्यके परिवर्तनको पर्याय कहते हैं। उसीके भेद गुण हैं, गुण भिन्नजातीय नहीं हैं। इस प्रकार इस चर्चामें भी अकलंकदेवने सिद्धसेनके मतको मान्य किया है। अतः अकलंकदेव पर सिद्धसेनका प्रभाव स्पष्ट है।

आचार्य विद्यानन्द और सिद्धसेन

आचार्य विद्यानन्द एक तरहसे अकलंकके अनुयायी और टीकाकार थे। उन्होंने समन्तभद्रके भासमीमांसा और उस पर अकलंकदेवके अष्टशती माप्यको आवेष्टित करके अष्टहल्ली नामक महान् ग्रन्थकी रचनाकी थी। तथा जैसे ‘यावदर्थान्ते सूत्रों पर उद्योतकरकी न्यायवार्तिकसे प्रभावित होकर अकलंकदेवने तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थवार्तिककी रचनाकी थी, वैसे ही विद्यानन्दने भीमासक कुमारिलके भीमांसा श्लोकवार्तिकसे प्रभावित होकर तत्त्वार्थसूत्र पर तत्त्वार्थश्लोकवार्तिककी रचना की थी। इन तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें प्रथम अध्यायके अन्तिम सूत्र पर नयोंका सुन्दर संक्षिप्त विवेचन है। इस विवेचनके अन्त्यमें ग्रन्थकारने लिखा^१ है कि विस्तारसे नयोंका स्वरूप जाननेके लिये नयचक्रको देखना चाहिये; यह नयचक्र संभवतया मल्लबादीकृत नयचक्र होना चाहिये; क्योंकि उपलब्ध देवसेनकृत लघुनयचक्र और माहल्ल वल्लकृत नयचक्र प्रथम तो संक्षिप्त ही हैं, विस्तृत नहीं हैं, इनसे तो विद्यानन्दने ही नयोंका स्वरूप अधिक स्पष्ट लिखा है; दूसरे, उक्त दोनों ही ग्रन्थकार विद्यानन्दके पीछे हुए हैं। अतः विद्यानन्द उनकी कृतियोंको देखनेका उल्लेख नहीं कर सकते थे, अस्तु। इस नयचर्चामें विद्यानन्दने सिद्धसेनके षडनयवादको स्वीकार नहीं किया, बल्कि उसका विरोध किया है। उनका कहना है कि नेगमनयका अन्तर्भाव न तो संप्रहमें होता है, न न्यवहारमें और न ऋतुसूत्रादिकमें। अतः परीक्षकोंको ‘संप्रहआदि छै नय ही हैं’ ऐसा नहीं कहना चाहिये।

संप्रहं व्यवहारे वा गान्तर्भावः समीक्ष्यते।

नेगमस्य तयोरेकस्त्वसंप्रवणत्वतः ॥ २४ ॥

ननुसूत्रादिषु श्लोकेष्वनो वेति वण्णयाः।

संप्रहादय एवेह न बाध्याः प्रपरीक्षकैः ॥ २५ ॥

—त० श्लो० बा० ६, २६९।

यहां ‘प्रपरीक्षक’ शब्द संप्रवतया सिद्धसेनके लिये ही आया है, क्योंकि परीक्षाके आचार पर उन्होंने ही षडनयवादकी स्थापना की थी। परीक्षकके साथ प्रकर्षत्वके सूचक ‘प्र’ उपसर्गसे भी इस बातकी पुष्टि होती है, क्योंकि सिद्धसेन साधारण परीक्षक नहीं थे।

इसी तरह विद्यानन्दने पांचवे अध्यायके ‘गुणपर्यायवद् द्रव्यम्’ इस सूत्रकी व्याख्यानमें गुण और पर्यायमें अभेद मानकर भी सिद्धसेनानुगामी अकलंकका अनुकरण नहीं किया, किन्तु गुण और

१. संक्षेपेण नयास्तावद् व्याख्यातास्तत्र सूचिताः। तद्विशेषः प्रपञ्चेन संक्षिप्त्या नयचक्रतः ॥१०२॥ त० श्लो० बा० ५० २७६

पर्याय दोनोंके ग्रहणके आधार पर एक ऐसा तथ्य कलित किया जो अनेकान्तदर्शनके इतिहासमें उल्लेखनीय है। उन्होंने लिखा है—

गुणवद्द्रव्यमित्युक्तं सहानेकान्तसिद्धये ।

तथा पर्यायवद्द्रव्यं क्रमानेकान्तसिद्धये ॥ २ ॥—त० श्लो० वा० पृ० ४३८

सहानेकान्तकी सिद्धिके लिये ‘गुणवद् द्रव्यम्’ कहा है। तथा क्रमानेकान्तके बोधके लिये ‘पर्यायवद् द्रव्यम्’ कहा है।

अर्थात् अनेकान्तके दो प्रकार हैं : सहानेकान्त और क्रमानेकान्त। परस्परमें विरोधी प्रतीत होनेवाले धर्मोंका एक वस्तुमें स्वीकार अनेकान्त है। उनमेंसे कुछ धर्म तो ऐसे होते हैं जो वस्तुमें साथ साथ रह सकत हैं जैसे अस्तित्व, नास्तित्व, नित्यत्व, अनित्यत्व; किन्तु कुछ धर्म ऐसे होते हैं जो कालक्रमसे एक वस्तुमें रहते हैं, जैसे सर्वशता और असर्वशता, मुक्तत्व और संसारित्व। गुण सहभावी होते हैं और पर्याय क्रमभावी होती हैं अतः एकसे सहानेकान्त प्रतिफलित होता है तो दूसरेसे क्रमानेकान्त।

इस तरह विद्यानन्दने सिद्धसेनके मतोंको अमान्य या प्रकारान्तरसे मान्य करते हुए भी तत्त्वार्थ-श्लोकवार्तिकके प्रारम्भमें ही हेतुवाद और आगमवादकी चर्चाके प्रसंगसे समन्तभद्रके आसमीमासाके ‘वक्तव्यनाते’ इत्यादि कारिकाके पश्चात् ही प्रमाणरूपसे सिद्धसेनके समन्तितसे भी ‘जो हेतुवाद-परकम्भि’ आदि गाथा उद्धृत करके सिद्धसेनके प्रति भी अपना आदरभाव व्यक्त किया है, यह स्पष्ट है।

टीकाकार सुमतिदेव

विद्यानन्दसे पहले और संभवतया अकल्कदेवसे भी पूर्व विगम्बर परम्परामें सुमतिदेव नामके आचार्य हो गये हैं। अवणवेल्लोगोलाकी मल्लिवेणप्रघातिमें कुन्वकुन्द, सिंहनन्दि, वक्रग्रीव, वज्रनन्दि और पात्रकेसरीके बाद सुमतिदेव की स्तुति की गई है और उनके बाद कुमारसेन, षड्देव और अकल्कदेवकी। इससे सुमतिदेव प्राचीन आचार्य मालूम होते हैं।

पार्श्वनाथचरित(वि० सं० १०८२)के कर्ता बादिराजने प्राचीन ग्रन्थकारोंका स्मरण करते हुए लिखा है—

नमः सन्मतये तस्मै भवकूपनिपातिनाम् ।

सन्मतिर्विवृत्या येन सुखधामप्रवेशिनी ॥ २२ ॥

अर्थात् उस सन्मतिको नमस्कार हो जिनने भवकूपमें पड़े हुए लोगोंके लिये सुखधाममें पहुँचानेवाली सन्मतिको विवृत किया अर्थात् सन्मतिकी वृत्ति या टीका रची।

यह सन्मति सिद्धसेनकृत ही होना चाहिये। ‘नमः सन्मतये’ में ‘सन्मति’ नाम सुमतिके लिये ही आया है। दोनोंका शब्दार्थ एक ही है। किन्तु सन्मतिके साथ सन्मतिका शब्दालंकार होनेसे काव्य-साहित्यमें सुमतिके स्थानमें सन्मतिका प्रयोग किया गया है।

जैन ग्रन्थोंमें तो सुमतिदेवका कोई उल्लेख नहीं मिलता, किन्तु बौद्ध दार्शनिक शान्तरक्षितने अपने तत्त्वसंग्रहके स्याद्वादपरीक्षा और बहिरर्थपरीक्षा नामक प्रकरणोंमें सुमतिनामक विगम्बराचार्यकी आलोचना की है। यह सुमति सन्मति टीकाके कर्ता ही होने चाहिये। संभवतया उसीमें चर्चित मतकी समीक्षा शान्तरक्षितने की है। जैसे मल्लिवेणप्रघातिमें उनके सुमत्तिसतक नामक ग्रन्थका भी उल्लेख है। यथा—

सुमतिदेवममुं स्तुत वेन वः सुमत्तिससकमास्तया कृतम् ।

परिहृताप्यतत्त्वपथार्थिनां सुमतिकोटि शिवार्तिभयार्तिहृत् ॥

अस्तु, जो कुछ हो, किन्तु इतना निश्चित है कि दिगम्बराचार्य सुमतिने, जो सम्भवतया विक्रमकी सानवीं शताब्दीसे बादके विद्वान नहीं थे, सिद्धसेनके सम्मति पर टीका रची थी। इस तरह सिद्धसेनका सम्मतिक सातवीं शताब्दीसे नौवीं शताब्दी तक दिगम्बर परम्परामें आगमिक ग्रन्थके रूपमें मान्य रहा। सम्भवतया सुमतिदेवकी टीकाके छुट हो जाने पर और श्वेताम्बराचार्य अभयदेवकी टीकाके निर्माणके पश्चात् दिगम्बर परम्परामें उसकी मान्यता छुट हो गई और उसे श्वेताम्बर परम्पराका ही ग्रन्थ माना जाने लगा। किन्तु यह एक ऐसा अनमोल ग्रन्थ है कि जैनदर्शनके अभ्यासीको उसका पारायण करना ही चाहिये। सम्मतितर्कके सिवाय, जो प्राकृतगाथाबद्ध है, संस्कृतकी कुछ बचीसियां भी सिद्धसेनकृत हैं। उनमेंसे एक बलीसीका एक चरण पूज्यपाद देवने सर्वार्थसिद्धि टीकाके सप्तम अध्यायके १३वें सूत्रकी व्याख्यामें उद्धृत है—

‘वियोजयति चासुनिर्न च वजेन संयुज्यते’

अकलंकदेवने भी अपने तत्त्वार्थवार्तिकमें उक्त सूत्रकी व्याख्यामें उसे उद्धृत किया है। और वीरसेनस्वामीने तो जयबलका टीका(भा० १, पृ० १०८)में उक्त चरणसे सम्बद्ध पूरा श्लोक ही उद्धृत किया है। तथा अकलंक देवने तत्त्वार्थवार्तिकमें आठवें अध्यायके प्रथम सूत्रकी व्याख्यामें भी एक पद्य उद्धृत किया है जो प्रथम दार्शिनिकताका तीसरा पद्य है। इस तरह सिद्धसेनकी कुछ दार्शिनिकता भी छठी शताब्दीसे ही दिगम्बर परम्परामें मान्य रहीं हैं। इन्हीं दार्शिनिकताओंमें न्यायावतार भी है और सिद्धसेनकृत माना जानेके कारण उसे उसके नामके अनुरूप जैन परम्परामें न्यायका प्रथम ग्रन्थ माना जाता है। किन्तु उसमें अनेक विप्रतिपत्तियां हैं, और वे अभी तक निर्मूल नहीं हुई हैं। अतः तत्सम्बन्धी विवादको न उठाकर इतना ही लिखना पयात समझते हैं कि उसकी दिगम्बर परम्परामें कोई मान्यता नहीं मिलती।

इस तरह दिगम्बर परम्परामें आचार्य सिद्धसेन अपनी प्रख्यात दार्शनिक कृति सम्मति सूत्र या सम्मतितर्कके द्वारा विशेष रूपसे समादृत हुए हैं।



ग्वालियर-दुर्गके कुछ जैनमूर्ति-निर्माता एवं महाकवि रङ्गू

राजाराम जैन

जैनमूर्तिकलाकी दृष्टिसे ग्वालियर-दुर्गका अपना विशेष महत्त्व है। वहाँ पर प्राप्त सभी जैन मूर्तियों-के प्राचीन इतिहासका साङ्गोपाङ्ग अध्ययन तो अभी तक नहीं हो सका है, फिर भी इसके प्रमाण उपलब्ध हैं कि नौवीं सदी ईस्वीसे वहाँ उक्त कलाका उत्तरोत्तर विकास होता रहा। ११-१२वीं सदीमें तो ग्वालियर-नगर अथवा दुर्गमें ही नहीं बल्कि समस्त मध्यभारतमें जैनमूर्तिकलाके साथ-साथ जैनधर्म एवं साहित्यका भी प्रचुर प्रचार रहा। इस सन्दर्भमें इम्पीरियल गजेटियर^१का निम्न उल्लेख महत्त्वपूर्ण है :—

“In the eleventh and twelfth centuries the Jain Religion was the chief form of worship of the highest classes in Central India and the remains of temples and images belonging to this sect are with all over the agency”

आगे चलकर उसके प्रचुर रूपसे विकसित होनेके प्रमाण १५-१६वीं सदीमें पुनः प्राप्त होते हैं, जो कई दृष्टियोंसे महत्त्वपूर्ण हैं। ग्वालियर-दुर्गमें उपलब्ध जैन मूर्तियाँ तथा उनके अभिलेखोंका गहन अध्ययन किया जाय तो तत्कालीन मध्यभारतीय इतिहासकी कई प्रचलित मान्यताओं पर नया प्रकाश पड़

१ Imperial Gazetteer of India Vol. IX, 1908 A.D., Page 353.

उक्त गजेटियरमें जिस समकक्ष बात कही गई है, उस समय ब्राह्मण जातियोंमें जैन-जातिकी गणना होती थी। उनकी आयु, समृद्धि, स्वास्थ्य एवं शिक्षाके सम्बन्धमें भी निम्न उल्लेख दृष्टव्य है :

“The age statistics show that the Jainas, who are the richest and best nourished community, live the longest, while the Animists and Hindus show the greatest fecundity,” (Page 348.)

....Omitting Christians and others (chiefly Parsis) Jainas are the best educated community 19% being Literate, while Mosalmans come next with 8% followed by Hindus with 3% (Page 348).

सकता है। जैन साहित्य एवं कलाके विकासकी दृष्टिसे उक्त काल स्वर्णकाल ही कहा जा सकता है। इस स्वर्णकालका जनक तोमरवंशी राजा जूँगरसिंह (वि० सं० १४८१—१५१०) एवं उनका पुत्र राजा कीर्त्तिसिंह (वि० सं० १५१०—१५३६) है। इन्हीं राजाओंके समयमें अपभ्रंश भाषाके धुरन्धर महाकवि रङ्घू भी हुए हैं, जिन्होंने लगभग तीससे भी अधिक विशाल ग्रन्थोंका प्रणयन किया था, जिनमेंसे अभी चौबीस हस्तलिखित ग्रन्थ उपलब्ध हैं^१। अपनी दैवी प्रतिभा, ओजस्वी कविता, अगाध पंडित्य, कठोर साधना एवं सहज एवं उत्तर स्वभावके कारण ग्वालियर-राज्यमें ऐसे लोकप्रिय हुए कि वे वहाँके जन-जनके कवि एवं श्रद्धाभाजन बन गए। विद्यारसिक तथा जैनधर्मके परमश्रद्धालु राजा जूँगरसिंह तो उनके व्यक्तित्वसे ऐसे प्रभावित हुए कि उन्होंने कविको अपने दुर्गमें ही रहकर उसे अपनी साहित्य-साधनाका केंद्र बनानेका साम्रह्य अनुरोध किया, जिसे कविने स्वीकार भी कर लिया था। कविने स्वयं लिखा है :—

गोबगिरिदुर्गामि शिवसंतत बहुसुदृगे तर्हि । सम्मद० १।३।१०

महाकवि रङ्घू जैन थे अतः समस्त जैन समाज भी उनका अनुयायी था। जो अर्थहीन थे वे दर्शन-स्पर्शनसे कृतकृत्य होते थे तथा जो धनकुबेर थे वे उसके संकेतपर अपनी गादी कमाईकी धैलियोंका सदुपयोग करनेके लिये तत्पर रहते थे। ऐसे लोगोंमें संघवी कमलसिंह, खेल्हा ब्रह्मचारी, अवपति साहू, रणमल साहू, खैऊ साहू, लोणा साहू, हरसी साहू, भुलण साहू, तोसठ साहू, हेमराज, खेमसिंह साहू, आदू साहू, संघवी नेमदास, अमणभूषण कुन्नुदास, होल् साहू एवं कुशराज आदिके नाम उल्लेखनीय हैं। रङ्घू-साहित्यके निर्माणमें उक्त आवकोंने उन्हें आश्रयदान दिया था और उन्हींकी सत्प्रेरणासे कविने अपने ग्रन्थोंका प्रणयन किया था। ग्रन्थोंकी आद्यन्त प्रशस्तियोंसे उक्त आवकोंकी १२-१२ पीढ़ियों तकका विस्तृत विवरण उल्लेख होता है, जिनसे ग्वालियरकी तत्कालीन सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक, धार्मिक, साहित्यिक आदि परिस्थितियों पर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है।

उक्त धनकुबेर आवकोंमेंसे संघवी कमलसिंह, खेल्हा ब्रह्मचारी, अवपति साहू, संघाधिप नेमदास आदिके नाम अत्यन्त प्रमुख हैं। इन्होंने रङ्घूकी आज्ञासे जैनमूर्त्तियोंका निर्माण एवं उनके प्रतिष्ठा-समारोहोंमें अपनी न्यायोपार्जित अटूट द्रव्यराशिका सदुपयोग किया। महाकवि रङ्घूने संघवी कमलसिंह-को गोपाचलका “तीर्थनिर्माता” कहा है, जो उपर्युक्त ही है। कमलसिंहकी प्रेरणासे लिखे गये रङ्घूकृत ‘सम्मतगुणनिहाणकव’ की प्रशस्तिके अनुसार कमलसिंहने ग्वालियर-दुर्गमें एक विशाल आदिनाथ भगवानकी मूर्त्तिका निर्माण एवं प्रतिष्ठा कराई थी। अन्य मूर्त्ति एवं मन्दिर-निर्माताओं तथा प्रतिष्ठाकर्त्ताओंके कार्योंमें भी इनका सक्रिय सहयोग रहता था। एक बार कमलसिंहने अपनी आदिनाथ भगवानकी मूर्त्तिकी प्रतिष्ठाके लिये जब राजा जूँगरसिंहसे आज्ञा चाही तब जूँगरसिंहने उन्हें केवल अपनी स्वीकृति मात्र ही प्रदान न की बल्कि दो आदर्श राजाओं—शेरठके राजा वीरलदेव एवं जोगिनीपुरके राजा पेरोजसाहि—द्वारा प्रजाजनोंमें भेद्य वस्तुपाल-तेजपाल एवं सारंगसाहुको प्रदत्त धार्मिक कार्योंमें हर प्रकारके साहाय्यका उद्देश्य करते हुए कहा^२ कि मैं भी अपने राज्यमें उन्हीं राजाओंके आदर्शोंका पालन करता हूँ। अतः आदिनाथकी प्रतिष्ठाके समय तुम “जो-जो माँगोगे वही-वही दूँगा (जं जं मग्गु तं तं देसमि)। तुम अपना धर्मकार्य निश्चिन्तापूर्वक सम्पूर्ण करो।” इतना कहकर राजाने

१ रङ्घू-साहित्यके परिचयके लिये “मिश्र रसुनि ग्रन्थ”—कलकत्ता(१९६१)में प्रकाशित “सन्धिकालीन जयजय-भाषाके महाकवि रङ्घू” नामक पेरा निबन्ध द्रष्टव्य है।

२ सम्मत्त० १।१५।४।

३ सम्मतगुणनिहाणकव १।११।

कमलसिंहको सम्मान स्वरूप अपने हाथसे पालका बीड़ा दिया। कमलसिंह भी प्रसन्नतापूर्वक वापिस अपने घर आया और दूसरे ही दिन प्रतिष्ठा समारोहका कार्य प्रारम्भ कर दिया।

उक्त विशाल मूर्तिके प्रतिष्ठा-कार्यके सम्पन्न करनेवाले ये महाकवि तथा प्रतिष्ठाचार्य रद्धू। इस मूर्ति पर उत्कीर्ण अभिलेखसे भी इसका समर्थन होता है कि मूर्तिनिर्माता कमलसिंह या तथा प्रतिष्ठाचार्य ये रद्धू। अन्तर इतना ही है कि मूर्तिलेखमें कमलसिंहके नामके स्थान पर 'काल' शब्द पढ़ा गया। किन्तु उसमें या तो लेखवाचकको कुछ भ्रम हुआ है अथवा प्रतीत होता है कि शीत, गर्मी एवं बरसातके मौसमी प्रभावने बीच-बीचमें अभिलेखको प्रभावित करके ही 'कमलसिंह'को 'काल' बना दिया है। वस्तुतः वह 'काल' नहीं 'कमलसिंह' ही है, क्योंकि रद्धूकृत 'सम्मतगुणनिहाणकम्ब'की प्रशस्तितमें उल्लिखित कमलसिंहकी वंशावली^१ तथा लेखकी वंशावली आदि सभी सद्यः हैं।

दूसरा मूर्ति-निर्माता या खेव्हा ब्रह्मचारी, जो हिसारका निवासी था तथा जिसका विवाह कुरुक्षेत्रके निवासी सद्वा साहूकी पौत्री एवं तेजा साहूकी पुत्री क्षेमीके साथ हुआ था। सन्तान-लभ न होनेसे इन्होंने अपने मतीजे हेमाको गृहस्थीका मार लौपकर ब्रह्मचर्य धारण कर लिया था^२ तथा उसी स्थितिमें उन्होंने श्वालियर-दुर्गमें चन्द्रप्रभ भगवानकी मूर्तिका निर्माण तथा कमलसिंहके सहयोगसे शिखरबन्द मन्दिरका निर्माण और साथ ही मूर्तिप्रतिष्ठाका कार्य सम्पन्न कराया था। रद्धूने लिखा है :

तुम्हइ पसाएण अवहुदकम्बंत्तस्स । सत्तिपहजिणंद्स्स पडिमा विमुदस्स ॥
कराविया मई जि गोवापले तुंग । उडुवावि णामेण तिव्यम्भि सुहसंग ॥
आजाहिंया हाण महु जणाण सुपत्ति । जिणदेव गुणिपाथ गंघोव सिरसित्त ॥
दुक्कंभु णरजम्मु महु जाइ इहु दिण्णु । संगहिंभि जिणवित्त मयणाति जि छिण्णु ॥
तहिं पडिय उच्चरं कारणेण जिणसुत्ति । कराविया ताहिं गुणिमित्त ससिदित्ति ॥
कलिकालु जिणअन्न धुर धार पवस्स । तिजयालये सिहरि वत्त सुजम्ब रुवस्स ॥
सिरि कमलसिंहस्स संवाहिबस्सेव । सुसहावण्णावि तं सिद्ध इह देव ॥

(सम्पृ० १।४।११-१९)

श्वालियर-दुर्गका तीसरा मूर्ति-निर्माता है अस्पति साहू, जिसका पिता तोमरवंशी राजा डूंगरसिंहका सम्भवतः साथ एवं आपूर्ति मंत्री (Food and Civil Supply Minister) था। चार भाइयोंमें यह मंशला भाई था। चतुर्विध संघका मारबहन करनेसे इसने "संवपति" की उपाधि प्राप्त की थी। विद्यारसिक, चर्मनिष्ठ एवं समाजका प्रधान होनेके साथ-साथ वह कुशल राजनीतिज्ञ भी था। प्रतीत होता है कि वह भी समकालीन राजा कीर्तिसिंहका दीवान, सुरक्षा-मन्त्री अथवा प्रधान सलाहकार था। इसने श्रद्धावश अनेक जैनमूर्तियों एवं मन्दिरोंका निर्माण एवं उनकी प्रतिष्ठाएं कराई थीं। रद्धूने कहा है :

बीचठ पुणु परउबबारलीणु । जिणगुणपरिणव उद्धरियदीणु ॥
जिणि काराविट्ट जिणुह रुसेठ । अचवड पंतिहिं रहसुरतेठ ॥

१ जैन शिखरबन्द संग्रह तृतीय भाग, (माणिक० सीरीज, बनारस, वि० सं० १०११) लेखिका ६३१।

२ सम्मतगुणनिहाणकम्ब ४।१५।

३ सम्मतजिणत्थरित १०।१४।१७-१४।

विषमंतस्मि रंजियत राउ । सावयविहाण कम्भाणुराउ ॥
परणारिपरमुहु विगयलोहु । असपत्ति साहु जणजणियमोहु ॥

(सावय० १।४।४-७)

तथा—

पुणु वीवड गंदणु सकियच्छे । रज्जकज्जपुरपरणसमच्छे ॥
संघाहिउ असपत्ति असंकित । सत्तिपहकरणिम्मलजसमंकित ॥
गिरसियपावपडलणितरुबह । जेण पइट्ठाविष जिणविबह ॥

(सावय० ६।२६।६-८.)

चौथा मूर्ति-निर्माता था संघाधिप नेमदास । इनकी भीखा एवं माणिको नामकी दो पत्नियाँ थीं । नेमदास योगिनीपुरके निवासी थे । वे वहाँके बणिकेन्द्रोंमें अग्रगण्य तथा समकालीन राजा प्रतापरुद्र चौहान (वि० सं० १५०६के आसपास) द्वारा सम्मानित थे । इनके छोटे चतुर्थ भाई वीरसिंहने गिरनार-यात्रा की थी । इनके पिताका नाम सोखत था तथा वंश सोमवंशके नामसे प्रसिद्ध था । नेमदासने ग्वालियर तथा अन्य कई स्थानों पर पाषाण एवं चातुकी बहुत-सी मूर्तियों एवं गगनचुम्बी जिनमन्दिरोंका निर्माण कराया था । रङ्गधूका आशीर्वाद उन्हें प्राप्त था अतः धार्मिक एवं साहित्यिक कार्योंमें वे सदा इनके साथ रहते थे । रङ्गधूकृत पुष्पासवकहाकी आद्यन्त प्रशस्तिमें इन्हीं बातोंका इस प्रकार उल्लेख किया गया है :—

... ... । संघाहिब णामें नेमिदासु ॥
अमोसर णिवचावारकजि । सुमहंसपुरिसपहुकररजि ॥
जिणविब जणेव विसुद्धबोह । निम्मविषि दुग्गहपहणिरोह ॥
सुपहट्ट काराविउ सुहमणेण । सित्थेसगोसु बंधियउ जेण ॥
पुणु सुरभिमाणसमु सिंह लेऊ । णिवपहकरपिहियउ चंदतेउ ॥
काराविउ जि जिणणाहुअवणु । मिथ्यामयमोहकसायसमणु ॥

(पुष्पासव० १।५।६-११.)

तथा

भो रङ्गधू बुह बद्धियपमोय ।
संसिद्ध जाय तुहु परमणिउ । सउ वयणाभियपाणेण सितु ॥
पइ किय पइट्टमहु सुहमणेण । जाजय पूरिय अणकंवणेण ॥
पुणु तुव उवणुसं जिणविहार । काराविउ भई दुरियावहार ॥

(पुष्पासव० १।६।८-११.)

... हाहं पठमु बुहयण बक्खाणिउ । णिव पयावरह सम्मानिउ ॥
बहुविहवाउफल्लिविद्वुममउ । कारावेणियु अणणिय पडिमउ ॥
पनिट्ठाविषि सुहु आवणिउ । सिरित्थेसगोसु समणिउ ॥
जि णहलमि सिंहउ चेहहरु । पुणु निम्माविष ससिकरपहहरु ॥
नेमिदासु णामें संघाहिउ । जि जिणसंबनारणिणवाहिउ ॥

(पुष्पासव० १३।२।२-६.)

रङ्गधूने सहजपालके एक पुत्र सहदेव संघपतिको भी मूर्तिप्रतिष्ठापक कहा है । लेकिन इसके सम्बन्ध-

में अन्य कोई विशेष विवरण उपलब्ध नहीं होता। जो भी हो, इतना निमित्त है कि रघूके पूर्ववर्ती एवं उनके समयमें ग्वालियर दुर्गमें जैनमूर्तियोंका इतना अधिक निर्माण हुआ कि जिन्हें देखकर रघूको लिखना पड़ा :—

अगणिय अण पढिम को लखखइ । सुरगुरु ताह गणण गइ अखखइ ॥

सम्मत० १११३।५.

ग्वालियर-दुर्गकी जैनमूर्तियों को कविने अगणित कहा है, यह उचित ही है। राजा झूगरसिंह एवं उनके पुत्र राजा कीर्तिसिंह दोनों ही कुल मिलाकर ३३ वर्षों तक जैनमूर्तियोंके निर्माणका कार्य सम्पन्न किया था। इस विषयमें सुप्रसिद्ध इतिहासकार हेमचन्द्र रायका कथन उल्लेखनीय है^१ :

He (Dunger Singh) was a great patron of the Jaina faith and held the Jainas in high esteem. During his eventful reign the work of carving Jaina images on the rock of the fort of Gwalior was taken in hand; it was brought to completion during the reign of his successor Raja Karansingh (or Kirtisingh). All around the base of the fort, the magnificent statues of the Jaina pontiffs of antiquity gaze from their tall niches like mighty guardians of the great fort and its surrounding landscape. Babur was much annoyed by these rock sculptures as to issue orders for their destruction in 1557 A.D.

मूर्तिमञ्जक नानरके उस आदेशका अंग्रेजी अनुवाद कनिंघमने इस प्रकार किया है^२ :

"They have hewn the solid rock of this Adivā and sculptured out of it idols of longer and smaller size. On the south part of it is a large size which may be about 40 feet³ in height. These figures are perfectly naked without even a rag to cover the parts of generation. Adivā⁴ is far from being a mean place, on the contrary, it is extremely pleasant. The greatest fault consists in the idol figures all about it. I directed these idols to be destroyed."

ग्वालियर-दुर्गकी जैन मूर्तियोंको आधुनिक दृष्टिसे प्रकाशमें लानेवालोंमें सर्वप्रथम भेय फादर माण्टेसराट(Father Monteserrat)को है, जो एक बोस्पियन बुमबकड़ थे तथा जिन्होंने सन्नाट अकबरके समयमें भारतकी पदयात्रा की थी। उन्होंने सूरसे दिखी जाते समय ग्वालियर-दुर्गकी जैन मूर्तियोंके दर्शन किये थे और कुछ दिन रुककर उनके इतिहास पर कुछ प्रकाश डालनेका प्रयास किया था।^५

उक्त माण्टेसराटके बाद जनरल कनिंघमने ग्वालियर-दुर्गकी जैन-मूर्तियोंका कुछ विवेचन किया।

१ Romance of the fort of Gwalior. (1931) Pages 19-20.

२ Murry's Northern India, Page 381-382.

३ नानरने भूलसे आदिनाथकी मूर्तिकी ऊंचाई ४० फीट लिख दी, वस्तुतः वह ५७ फीट ऊंची है।

४ नानर द्वारा उपयुक्त 'अदिव' शब्दका अर्थ कनिंघम आदि कितनीने भी स्पष्ट नहीं किया। मेरे ख्यालसे नानरने 'आदिनाथ'के अर्थ उक्त शब्दका प्रयोग किया है।

५ Asiatic Researches Vol. IX, Page 213.

कनिष्कके बाद भी खेगोने उनपर लिखा है अवश्य, किन्तु वह सब कनिष्क साहबकी नकल अथवा उमके कपनका सारांश मात्र ही है। कनिष्कने उक्त मूर्तियोंकी कलासे प्रभावित होकर लिखा है^१ :—

The (Jaina) rock sculptures of Gwalior are unique in northern India, as well for their number, as for their gigantic size.

इण्डियन स्टेट रेलवेके प्रकाशन विभागने भी अपनी ग्वालियर सम्बन्धी एक पुस्तिकामें उक्त मूर्तियोंको Rock giants की उपाया देते हुए लिखा है^२ :

Round the base of Gwalior-fort are several enormous figures of the Jaina Tirthankaras or pontiffs which vie in dignity with the colossal effigies of that greatest of all self advertisers, Ramses II, who plastered Egypt with records of himself and his achievements. These Jaina statues were excavated from 1440-73. A.D.

उपलब्ध विविध सामग्रीके आधार पर लिखित यही है ग्वालियर-दुर्गकी कुछ जैनमूर्तियोंकी अति-संक्षिप्त कहानी। ग्वालियर-दुर्गको जब “Pearl in necklace of the castles of Hind” कहा गया है तब भला उसमें सामान्य मूर्तियोंका निर्माण कैसे किया-कराया जाता? उनका कला-वैभव अद्भुत है। वे अपनी सौम्यता एवं मन्व्यतामें होड़ लगाती-सी प्रतीत होती हैं। जिन मूर्ति कुशल कलाकारोंने इन्हें गढ़ा होगा वे आज हमारे सम्मुख नहीं हैं, उनके नाम भी अज्ञात हैं, उन्होंने इसकी परवाह भी न की होगी किन्तु उनकी अनोखी कला, अनुपम शिल्प-कौशल, अतुलित धैर्य एवं अटूट साधना मानों इन मूर्तियोंके माध्यमसे हमारे सामने साकार उपस्थित है। और उनके निर्माता संघर्षी कमलसिंह, खेवहा, अक्षपति, नेमदास एवं सहदेवके सम्बन्धमें क्या लिखा जाय? उनके आस्थानान् विद्याल द्वादशोंमें जो अद्भुत-मूर्ति समाहित थी, उसके मापन हेतु विषयमें शायद ही कहीं मापयन्त्र मिल सके। हाँ, जिनके दिव्य नेत्र विकसित हैं, जो कला-विज्ञानकी अन्तरात्माके निष्पात हैं, जो इतिहास एवं संस्कृतिके अमृतसरमें सराबोर हैं, वे उक्त मूर्तियोंकी मन्व्यता, सौम्यता, विद्यालता एवं कलाका सूक्ष्म निरीक्षण कर उनके हृदयकी गहराईका अनुमान अवश्य लगा सकते हैं। और उन मूर्तियोंके निर्माण करानेकी प्रेरणा देकर उनमें प्राणप्रतिष्ठा करानेवाले रक्षू! जिसकी महती कृपासे कुरूप, उपेक्षित एवं भेदे आकारके कर्कश शिलापट्ट भी महानता, शान्ति एवं तपस्याके महान आदर्श बन गये, ऊबड़-खाबड़ एवं भयानक स्थान तीर्थस्थलोंमें बदल गये, उत्पीड़ित एवं सन्तप्त प्राणियोंके लिये जो आराधना, साधना एवं मनोरथप्राप्तिके पवित्र मन्दिर एवं वरदानग्रह बन गये। ज्ञानामृतकी अजस्र धारा प्रवाहित करनेवाले उस महान् आत्मा, सुधी, महाकवि रक्षूके गुणोंका स्तवन भी कैसे किया जाय? मेरी दृष्टिसे उसके समग्र कार्योंका प्रामाणिक विवेचन एवं प्रकाशन ही उसके गुणोंका स्तवन एवं उसके प्रति मन्त्री अद्वाञ्जलि होगी तथा साहित्य और कला जगत् तभी उसके महान् भ्रूणसे उन्नत हो सकेगा।

१ Murry's Northern India, Pages 381-382

२ 'Gwalior' published by the publicity Deptt. Indian state Rly. 1956.

मेड़तासे विजय जिनेन्द्रसूरिको वीरमपुर प्रेषित सचित्र विज्ञप्तिपत्र

भंवरलाल नाहटा

जैन धर्ममें तीर्थंकरोंके बाद आचार्योंका उल्लेखनीय स्थान है। क्योंकि जैन शासनका संचालन उन्हींके द्वारा होता है। साधु-साध्वी, आचर-आचिका चतुर्विध संघको धर्ममें प्रवृत्त करानेका और शासन रक्षणका भार उन्हीं पर होता है। इसलिये जिस तरह राजा-महाराजाओंका राज्य-शासन चलता है उसी तरह आचार्योंका धर्म शासन। राजाओंकी तरह ही उनका मान-सम्मान और आशाओंका पालन किया जाता है। जैन शासनको इन आचार्योंने ही बड़ी सूझ-बूझसे अब तक टिकाये रखा और सब प्रकारसे उन्नति की। उनके आगमनसे धर्म जायतिका खेत उमड़ पड़ता है। इसलिये प्रत्येक ग्रामनगरोंके आचर-आचिका संघ, आचार्योंको अपने यहां बुलाने, चातुर्मास करनेको उत्कटित रहता है। उन्हें अपने यहां पधारनेके लिये जो विज्ञप्ति या विनंतिपत्र भेजे जाते थे वे इतने खिन्नता और कलापूर्ण तैयार किये जाने लगे कि एक तरहसे वे खण्डकाल्य और चित्र-गोलेरी जैसे बन गये। ऐसे महत्वपूर्ण और वैविध्यपूर्ण अनेकों विज्ञप्तिपत्र आज भी प्राप्त हैं। बड़ौदासे सचित्र विज्ञप्तिपत्रों संबंधी एक ग्रन्थ काफी वर्ष पहले प्रकाशित हुआ था। इसके बाद संस्कृतके अनेक विज्ञप्ति-काल्योंका एक संग्रह मुनि जिनविजयजीने प्रकाशित किया था। पर अभी तक बहुतसे ऐसे महत्वपूर्ण विज्ञप्तिपत्र इधर-उधर भिखरे पड़े हैं जिनकी ओर किसीका ध्यान ही नहीं गया। यहां ऐसे ही एक सचित्र विज्ञप्तिपत्रकी नकल प्रकाशित की जा रही है, जो गुजरात और राजस्थान इन दोनोंके लिये विशेष महत्वपूर्ण है। अबसे १५५ वर्ष पहले (संवत् १८६७)को यह पत्र मेड़तेके श्रीसंघकी ओरसे वीरमपुर स्थित तपागच्छके आचार्य विजयजिनेन्द्रसूरिको भेजा गया था। अभी यह पत्र कलकत्ताकी गुजराती तपागच्छसंघकी ल्हाथेरीमें सुरक्षित है। वहीं एक और सचित्र विज्ञप्तिपत्र है, जो तपागच्छकी सागर शाखाके कल्याणसागरसूरिको अहमदाबाद भेजा गया था पर उसमें चित्रांके नीचे वाला अंश अब प्राप्त नहीं है।

मेड़तेका सचित्र विज्ञप्तिपत्र ३१ फूट लम्बा है जिसमें १७ फूट तक तो चित्र हैं और १५ फूटमें संस्कृत और मारवाडी भाषाका गद्य-पद्यमे लेख है। यहां सर्वप्रथम चित्रोंका संक्षिप्त विवरण दे दिया जाता है। फिर मूल लेखकी नकल दी जायगी। चित्रोंका प्रारम्भ मंगल कलशसे होता है

जिसके दोनों और खियां खड़ी हैं। इसके बाद छत्रके नीचे दो खियां नृत्य कर रही हैं, दो खिया बाजा बजा रही है, एक टोलक और दूसरी वीणा बजा रही है। तदनंतर अष्ट मंगलिक, १४ महास्वप्न, विशाला माता, सिद्धार्थके सामने बैठे स्वप्नफल पाठक। फिर जिनालम्ब, बाजार, दुकानें, महन्त, मसजिद। इसके बाद बाजार, तीन-तीन दुकानें, भीनाथजी का मन्दिर। फिर तीन-तीन दुकानें, रास्तेमें १ घुड़सवार, पनिहारी, पुरुषवर्ग, दो मुनि जिनके हाथमें काले रंगकी त्रिपणी है, चित्रित किये गये हैं। फिर हाथी पर ध्वजाधारी। तदनन्तर चार घुड़सवार, दस बाजा बजाने वाले, अथवारोही राबा जिसके आगे २ और पीछे तीन और बगलमें २ आदमी चले रहे हैं। तदनन्तर १५ पुरुष, १ बच्चा, १३ स्त्रियां और १ बालिका है। स्त्रियोंके मस्तक पर घड़े। इसके बाद उपाश्रयमें आचार्य तस्त पर बैठे हैं। सामने ४ आवक और स्थापनाचार्य हैं, पीछे चँवरधारी खड़ा है। तस्तके पास ८ साधु, ७ आक्विकार्ये जिनमें एक खड़ी है, एक व्यक्तिका एक पाव आगे और एक पांव पीछे हैं। इसके बाद साध्वीजीका उपाश्रय है। ४ आक्विकार्ये बैठे हैं। फिर पार्श्वनाथ मन्दिर शिखरयुक्त, जिसके दाहिनी ओर अन्य तीर्थंकर और बांयी ओर दादागुरु विराजमान है और एक नर्तकी नृत्य कर रही है जिसके एक तरफ बाज्रिज बनाने वाला खड़ा है। इन भावचित्रोंके बाद विश्वसिलेख लिखा हुआ है जिसकी नकल आगे दी जा रही है। विश्वसिलेखमें वीरमगावके राव फतहसिंह, ठेकर सेठ, ४ जैन मन्दिर, ईश्वर, माता, गणपति, भैरव, ६४ योगिनी, ५२ वीर व महत्सलिंग तालाबका महत्त्वपूर्ण उल्लेख है। फिर विजयजिनेन्द्रचूरिके १०८ गुणोंका उल्लेख करते हुये १से लेकर १०८ तककी वस्तुओं व प्रकारोंका वर्णन महत्त्वका है। तदनन्तर मरुधर देव, राजा मानसिंह, मेदनीपुर (मेड़ता), वहाके १२ मन्दिर, हाकम पंचोली गोपालदासका काव्यमें उल्लेख कवि गुलालविजयके शिष्य दीपविजयने किया है। फिर आचार्यश्रीके गुण-वर्णन, उनके साथके मुनियोंके नाम और मेड़तेके मुनियोंके नाम काव्यमें है। आगे मारवाडी भाषामें गद्यमें पत्र है जिसमें पर्युषण आदिके समाचार व उपालम्भ लिखा हुआ है। यह लेख सन् १८६७के मिंगसर सुवि ५को शिवचंद्रने संवके कहनेसे लिखा है। प्रस्तुत लेखका आधा अंश गुजरात संवंधी है और आधा मारवाड़ संवंधी। तत्कालीन मारवाडी भाषा एवं अन्य अनेक बातोंकी इस लेख द्वारा महत्त्वपूर्ण जानकारी मिलती है। लेखमें गुलालविजयको कविराय विशेषण दिया है अतः उनकी कविताओंकी खोज की जानी आवश्यक है।

विज्ञप्तिपत्र

॥ वं० ॥ श्रीसद्गुरुभ्यो नमः ॥ श्रीमजिनराज वाग्वादिनी सद्गुरुवरणकमलधारणीकृत्य ॥

स्वस्ति श्रीरमरसुराधुरावलि चराधीशोक्तमार्गैर्नयं ।

लोकालोक विलोकनैक रसिकं ध्यात्वादि देवैः स्तुतं ॥

दृष्ट्वायं चरणान्वये स्थितिमनी चक्रेचरी रूपभाङ्ग

जाता भक्तजनेष्टदा जयतु स श्रीनामिजातो जिनः ॥ १ ॥

अथ श्रीशान्ति जिनस्तुतिः—

महाभक्तमस्मिन्महिम्नादेव च, किंठनोक्तं प्रचुरं प्रचारः ।

आयातपुकेतबुद्धारचोर्ध्वं, जातं स शान्तिं शिव साक्षिरस्तु ॥ २ ॥

अथ श्री नेमितीर्थकृद्दर्शनम्—

राजीव दगुयोषिबुद्धारराजी कलामहिम्नाय मोदराज ।

राजीवनी यो जित्वा योगिराजो, भूयास्तनेमिर्नविक्रमस्तुतयै ॥ ३ ॥

अथ श्री पार्श्वपरमेश्वरस्तवः—

पद्माक्षकिमती तथैव चरयो वस्वाङ्घ्रि सेवापरी
पार्श्वं वैव जहाति भक्तिमिरतः पार्श्वान्वितो बहुराष्ट्र
जसं नाम वदीय मुम्बक भिया कष्टाष्टक ध्वंसकम्
विश्वामित्रिसत वंमवेजयतु स श्रीपार्श्वदीर्घेश्वरः ॥ ३ ॥

अथ वर्द्धमान जिनराजवर्णनम्—

येना तारि समां सुधारिमिकरः सद्देशना दानतः
काले नल्प कुवादि जल्प विषमे मिथ्यान्धकारावृते
उद्यद्वासर राजमंडक मिजं जगतीयच्छासनम्
सोयं श्री चरमो जिनाक्षिप बरो जीव्यावर्नं तर्हिदः ॥ ५ ॥
एवं पंच जिनाक्षिपान् सुराक्षिपार्थित क्रमात्
अभिदूय प्रकृष्टेन भावेन कृत संगलान् ॥ ६ ॥

अथ गुज्जरदेशवर्णनम् ॥ वृद्धा ॥

सारद् मात मया करी, प्रणमी सद्गुरु पाय ।
लेख पद्धति हिब वर्णवुं, गावुं गच्छति राय ॥ १ ॥
जंबूद्वीप दक्षिण दिशि, भरतक्षेत्र महार ।
गुज्जर देश सुहामणो, वीरमनगर उदार ॥ २ ॥
अर गुज्जर सुंदर अरण, हरण दुःख सुख ठाम ।
हरषित सुरबासो बसें, जेहवो गुण तस नाम ॥ ३ ॥
सद्दु देसां महि सिरी, सुरपति रच्यो निज हृद्य ।
वासवियो हर्षे करी, सुचक्र करण निज सत्य ॥ ४ ॥
गुण प्रकाशुं (? खुं) गुज्जर तणा, लक्ष्मी कीनो बास ।
जुगति बसाय्यो जेह घर, अथिकी पूरण भास ॥ ५ ॥
वीरमनगर सुहामणो, वनबाडी जग सार ।
कवि ओपम कासु कहै, पसरी जग विस्तार ॥ ६ ॥
तेहिज गुज्जर देसमें, वीरमनगर सुनाम ।
गुण मणि रचण करंड ज्युं, ज्यो रते सुखठाम ॥ ७ ॥
चिहुं दिसि हरिवाली सुली, नीरतस्वर नीर ।
सलिल परसरी जबल तरु, जोटे किना गुहीर ॥ ८ ॥
शीतल छाया तरु मला, जिम माया फल बेल ।
छंदा कर राखै सदा, हृण विष मननो मेक ॥ ९ ॥
सूरज चंद्रज देख नै, हरषित हुवै निलदीस ।
वन भन हृण नगरी नरा, बसे सु पवन छत्तीस ॥ १० ॥

॥ देशी भट्टियाणी री ॥

नगर वीरमपुर सोहै हो मन मोहै सुरसर हृदना; बाढ मठ तोरण मंड ।
ऊंची गत बिधि भीति हो बहुदीसि कीर्तिकापुरा, शैव वरण चंद्र खंड ॥ १ ॥ न० ॥

कंगुर पंक्ति बिराजै हो अति छाजै सूरज किरणवा, मानुं भिरुत्वा भाव ।
 सहस्रकिरणवा मन मै हो ते जागी बीजो चंड छै, पिण रवि तीजो माह ॥ २ ॥ न० ॥
 हिव पुर परसिर खाई हो बड़ छाईखाई बहु जलै, पातालबर पैठ ।
 दरवाजै भली भुरजा हो जिम दुरजन मै मन अबरवा, थूक पृथुल गुरु गृठ ॥ ३ ॥ न० ॥
 भातौ पुरनी मंडप हो कवि सुलधी जिम तिम बणैवै, नगर घरोबर मान ।
 ऊँचा मंडप आदिया हो नभि गडिया सूरज किरण मै, मानु रवि जोषण ठान ॥ ४ ॥ न० ॥
 मंदिर सवि छाजै हो मानु राजै स्फटिक रचणतणा, जाली गोष्वा जोड ।
 नवल महिल घन मेढी हो मिल मेढी बंगला उज्जका, करणी बिराजै कोड ॥ ५ ॥ न० ॥
 चहुट्टा मंडप राजै हो बिराजै मारग चोपडा, श्रेणी हुटाडल ओट ।
 फिरता छत्रीसे पडणा हो, नही ऊणा घन घन सुंदरा, व्यापारी बहु मोट ॥ ६ ॥ न० ॥
 चपल तुरंगम सोहै हो मन मोहै गववर गाजवा, रथ सु पालखीयानी जोर ।
 राज मारग में तरुणी हो गत बरणी गववरनी सदा चालती माचसमां चोर ॥ ७ ॥ न० ॥
 मिलती हिलती नारी हो सुर नारी परै सोभती, फिरनी चोहटा मांह ।
 छेजो बहु छे भात्री हो मन राजी देखीनै हुबै, बैगण साग बिकोह ॥ ८ ॥ न० ॥
 सारिक पिस्ता खिज्वा हो मन जूरा किस्ता हुबै सदा, पुंगीफल बहु मोल ।
 अँचा रायण केला हो बहु मेला मेवा सामटा, लैवै लोक अमोल ॥ ९ ॥ न० ॥
 जरीयां देहामी गंठा हो मरि बैठा बिरमा लाबट्ट पट्ट नीला काल ।
 पंचांग पट पांभडीया हो अलजडीयां वींटी नग भला, भातौ मोला माल ॥ १० ॥ न० ॥
 सारी छीटां सुह्रवै हो मन भावै ओडण कांबली, देव कुसुम बलि दास ।
 जानी फल तक बीबी हो बकि कीणी सुरमा जलेबिर्वा, काहु घेवर सास ॥ ११ ॥ न० ॥
 देहरा च्यार बिराजै हो गाजै नादें अँबरा, ऊँचा अति अलमान ।
 कोरणी बलि मन हरणी हो बरणी नही जायै सही, गावत गंधप गान ॥ १२ ॥ न० ॥
 शांतिनाथमहाराजा हो मन भाया सुरनर इंद्रने, श्री प्रभु पाभ्र्ये जिनंद ।
 परतिल परता परै हो हुक चूरे, भविजन वृंदना, भावै सुख अमंद ॥ १३ ॥ न० ॥
 सरणागत साधरि हो मुनिधरि अनुभव ध्यान में, आलंबन जगतात ।
 वीरम परसर राजै हो दिवाजै राजै महीपति, श्री सत्सुजानी जात ॥ १४ ॥ न० ॥
 श्रावक बहुलै युक्ति, गुरुभक्ति नित प्रति साधवै, पूजा निविध प्रकार ।
 सख मेद नै स्नानै हो, अश्वि गात्रै आठ प्रकार सुं, गावै मंगलाचार ॥ १५ ॥ न० ॥
 माता ईश्वर गणपति हो, कणपति अँक देहरा, सहस्रसंखि सखस ।
 जोगण चोसठ मंडी हो, ग्रहचंडी बावन वीरना, पूजै खिचमनी भाव ॥ १६ ॥ न० ॥
 गळ चोरासीना साला हो भ्रममाला गुणह गंभीरनी, साजु घणाहिब ज्ञान ।
 सामायक बहु पोसा हो नहिं पांणन मोसा को करो, जैनअंके शुभध्यान ॥ १७ ॥ न० ॥
 पृथ्वी पुरवर बसतो हो सुख हसतो इंद्रनगर परै, नहिं पृथ्वी बलि कोव ।
 इक दिन हर्ष बघाई हो तिहां भाई श्रीजी साहबा, गच्छ भारी तुम होय ॥ १८ ॥ न० ॥
 विननी करि बहुवारि हो हितचारी नहि तुने साहबा, टोकर सेठ कहै जाण ।
 द्विवै तुम पूज पधारो हो जवधारो मंगल चारनैं, संघ भाग्रह बहुमान ॥ १९ ॥ न० ॥
 घणा महोच्छव बाजै हो दिवाजै गाजै बावीया, वीरप्रगाम नै धाम ।
 घर घर मंगल गाया हो बजाया श्रीजी साहिबा, दीपक सुनि कही ठाम ॥ २० ॥ न० ॥

दूहा— इणपर दीरम सहर में, फतेसिंघ बाबोराव ।
धरम नीत प्रतिपालणो, बखत बढै सुभ भाव ॥ १ ॥
सदा रहो सिब भक्ति उर, क्षत्री धर्म सुभाव ।
रीत नीत जालम मही, गहिरो फतेसिंघ राव ॥ २ ॥

छप्यय— महा सूर सबीर बीर बिहुं दिसां बदीतो
तेज पाण तरवार ध्यार दिस सहजां जीतो
न्याय नीत में निपुण दीपै दातार दिव प्रव
धरम धुरा धारणो हेक शिवभक्ति हुता हित
फतेसिंघ गहिरो गुण, बढ बखत बढै बरो
सूर ज्यो रहो सालम मही, कोड जुगां राजस करो ॥ १ ॥

दूहा— सोबादार सदा गुनी, कलतबंत नर नाथ ।
भीजी साहिब बीननी, पठचारो नर साथ ॥ १ ॥
करि बंदण आबक कहै, पठचारो पुर मांह ।
जनम सकल होसी करो, धरम कलप बिकसांह ॥ २ ॥
इम सुण भीजी ऊठीया, मंगलकलहा बंदाय ।
जय जय शब्द उजारीया, भट्ट चरणछुव बाय ॥ ३ ॥

काव्य— जायें भारत लण्ड मण्डन निमे श्रीमजनोघारमे ।
शर्वांगी स्थिति सो दये धनि जनैस्सबैत्र बिसाहमे ।
देशे गुर्जर संहिके नरपति प्रोढप्रतापोदये
हुडा नीतिदुरीति नीत रहिते बिकमेपरुने ॥ १ ॥

अथ भीविजयजिनेन्द्रसूरीश्वराना वर्णनम् काव्य —

माधुर्येण बचः श्रिया नयनयोर्भालस्व भाग्योदये
कान्त्या कान्ततनोर्मनोऽमलतया सिद्धया कराभोजयो
कर्तुं जैन मतानुगं समजगद् बेधां क्षितौ बिहति
स्ते पूज्या जिनशासनारुणसमाः साक्षाद्गणेशोपमा ॥ १ ॥

अथ छंद माणकदण्ड—

भी पूज्यराज गुणके जिहाज, जिम हुंदुराज, गुणबिमल साज
विद्यामंडार, जनुपम आचार, संयम सुचार, जुगतलि बिचार
शीले सरूप, त्रिण सबन भूप, गुणके गुहीर, त्रिणरत्न सीर
मेरुसुबीरः परत्रिषा बीर, आनंदकंद, जिम सुधाबंद
बिलसो बिकेक, चारित्र टेक, चर्महसुर्दिंद, तिण तखतचंद
दीपक, बुंद सुल स्नेहकंद, अष्ट करमके भांजणहार, महिमाबंतमहंत ॥

दूहा— गुण केदवा तुमचा कहुं, एक जीम जो होय
आचारिज गुण आगला, एकतो आठ वि सोय ॥ १ ॥

ढाल (२) पासजिनेस८ हाहिवा रे—ए देसी ।

पूज्याराध्यतमोत्तमा रे, बंदनीक पूजनीक ।
 सकल गुणें करी सोमता रे, गछपसीचां सिर टीक ॥ १ ॥
 जाणो जिनेंद्रसूरीभ्वरू रे ।
 भारती कंडविरामता रे, कलिमोचन अवतार ।
 अबोधजीव प्रतिबोधवा रे, उदयो दिनकर सार ॥ २ ॥ जा० ॥
 इकविध असंजम तणा रे, टालण गुण मणि खान ।
 बाचक दोषविध धर्मना रे, तीन तपवना जाण ॥ ३ ॥ जा० ॥
 प्यार कपायनैं जीपता रे, पंचमहाव्रतधार ।
 रक्षक घटविध जीवना रे, भव सस दीध निवार ॥ ४ ॥ जा० ॥
 टालक जाडे मद तणा रे, नव ब्रह्मचर्यना धार ।
 दशविध यतिधर्म धारणा रे, बाचक अंग इग्वार ॥ ५ ॥ जा० ॥
 बारो उपारने बाचता रे, तेरह काठीवा जाण ।
 चवद विद्या नै जाणता रे, सिद्ध भेद पनरै बन्नाण ॥ ६ ॥ जा० ॥
 सोल कला हाशि निर्मला रे, सतरह संयमपाक ।
 पाप स्थानक जठरना रे, नेहनिवारण साल ॥ ७ ॥ जा० ॥
 उगणीस दोष काढसना तणा रे, बीस स्थानक तप जाण ।
 आवक गुण इकबीसना रे, बाचत हो बरबाण ॥ ८ ॥ जा० ॥
 परीमह बाबीस जीपता रे, बिषय तज्यो तेवीस ।
 जाणा जिन बोवीसनी रे, पाछो बिन्हावीस ॥ ९ ॥ जा० ॥
 भावना पचवीस भावता रे, कप्पाग्लयण छावीस ।
 उपदेशक अंगें किया रे, मुनि गुण सत्तावीस ॥ १० ॥ जा० ॥
 मतिज्ञान भेद जठ्ठावीसना रे, उपदेशक मुमिराव ।
 गुण वीस पाप ध्रुत तणा रे, संग गद्दी समुदाव ॥ ११ ॥ जा० ॥
 मोहनीना स्थानक जछे रे, वीस भेद सुविचल ।
 सिद्ध भेद इकत्रीसना रे, छत्रीस छक्षण धार ॥ १२ ॥ जा० ॥
 तेत्रीस भासावन तणा रे, टालक हो निहादीस ।
 चोत्रीस जतिशय जाणता रे, बानीगुण पैत्रीस ॥ १३ ॥ जा० ॥
 छत्रीस उत्तराप्ययनना रे, उपदेशक गुरुराव ।
 गणधर कुंथु जिणंदना रे, सैत्रीस जाणो माव ॥ १४ ॥ जा० ॥
 खुद्विध विमाणना बर्गना रे, उद्देशक जठ्ठीस ।
 समयक्षेत्र मांहे जछे रे, कुलगुरु गुणवालीस ॥ १५ ॥ जा० ॥
 वेदमान श्रीसांसिनो रे, धनुष कछो चालीस ।
 पढम महलीय बर्गना रे उद्देशा इकतालीस ॥ १६ ॥ जा० ॥
 ब्यालीस कलोदधि रे, सुरज है उद्योत ।
 कर्मविपाकना देस छे रे, तवालीस अतबोध ॥ १७ ॥ जा० ॥

दूहा — उदेशा बों कछा, बोधे चम्पलीस ।
 धर्मनाथ निज देहना, धनुबह वैललीस ॥ १८ ॥
 बंसी लिपीना जाणीये, जझर छबलीस ।
 अभिभूत प्रह में बस्या, वर्षनु सैतालीस ॥ १९ ॥
 चौदमा धर्म जीर्णदना, गणधर जडतालीस ।
 तेरेग्रीना जाऊयो, धनु गुण पचास जगीस ॥ २० ॥
 देह अनंत जिणंदनो, धनुष भलो पचास ।
 उदेशा हृक्कावना, नव मल्लचर्चना भास ॥ २१ ॥
 मोहनी कर्मवणा कछा, सूत्र भला बावच ।
 पंच अनुत्तर ऊपना, बीर सीस तेपच ॥ २२ ॥

ढाल (३) पाडोसगरी देसी ।

एतो नेम जिणंद छग्रसे हो योगीश्वर दिन चौपचे हो (२) विचर्या महीयल सुदा ।
 एतो बीरजिणंद अंतकाले हो जो० कछा जज्जवण हो (२) पचावन सुद्ध उदा ॥ २३ ॥
 एतो बिमलजिणंदना जाणो हो जो० गणधर सुद्धे हो (२) छप्पन गुणमणि बरा ।
 त्रिगण पिटक बिमल कर जाणो हो जो० कछा जज्जवण हो (२) सत्तावन सुद्धबरा ॥ २४ ॥
 एतो ज्ञानावरणी ने वेदनी हो जो० जायु नाम जाणो हो (२) अंतराय सुद्ध लहो ।
 उत्तर प्रकृति पांचनी जाणो हो जो० अज्जवन मानो हो (२) शाक्य सुधे बहो ॥ २५ ॥
 इकरित चंद्र संवत्सर जाणो हो जो० गुणसठि लहिचे हो (२) निसिमान में सदा ।
 एतो बिमल जिणंद तो जाणो हो जो० साठधनु कहिये हो (२) देह मान समें सुदा ॥ २६ ॥
 चंद्रमंडल इगसठ जाणो हो जो० भागें भजिये हो (२) लहियो मुभ प्यानबी ।
 बलि शांति जिणंदना जाणो हो जो० बासठि सहसे हो (२) सुनिबर बुभ मानबी ॥ २७ ॥
 एतो निबध मीलगिरि त्रैसठें ही जो० करत प्रकासा हो (२) उद्योत जिणंदजी ।
 एतो चक्रवर्ती गलामें पहिरे हो जो० चोसठि सरिया (२) सुद्धहार मुं पेंदजी ॥ २८ ॥
 एतो जंबूद्वीप में जाणो हो जो० रवि पणसठे हो (२) मंडळ कर जोतिना ।
 दक्षिण मानुषगिरमें जाणो हो जो० चंद्र तपना हो (२) ज्ञासठि सुध सोतना ॥ २९ ॥

दूहा— श्री भेयानं जिणंदना, गणधर सतसठ जाण ।
 धातकी खंड जिणंदना, जडसठ कछा बसाण ॥ १ ॥
 सात करम उत्तर प्रकृत, गुणहोत्तर बिण मोह ।
 नितर धनु उंचापणु, बासुपूज्य तनु सोह ॥ २ ॥
 इकोत्तर पूरब सहस, जजित बस्या गृहबास ।
 कला बहोत्तर जाणीये, बिद्या लीक बिलास ॥ ३ ॥
 विजय बलदेव तो जातयो, सहस तिहोत्तर बर्य ।
 अभिभूत गणधर तणुं, आसु बहोत्तर बर्य ॥ ४ ॥
 पंचोत्तर से केवली, पुष्पदंतना जाण ।
 लक्ष छिहोत्तर पूर्वमी, भरत धयो महाराण ॥ ५ ॥

ढाल (४) श्री संलेश्वर पाठविनेतर भेटिये ।

सप्तोत्तर लव एक सुहुत्तनो मान छै । अकंपितनो आसु अठोत्तर बाव छै ।
जंघुद्रीपनी पोरुनो कहीयो आंतरो । जोषण गुणवासी सहस कछो तिहां सांतरो ॥ १ ॥
श्रीश्रेवांसनो मान कछो केवळ सुखै । नसी धनुष प्रमाण कहो बिषयी सुखै ।
नवनमीया मुनिजाण कहुं साके भळा । प्रतिमाना दिनमान कहो चितथी सळा ॥ २ ॥
हृषपासी ते जाण भली बिष चित्तमें । देवानंदनी कूळ बस्या वीरजी समै ।
बयासी निस जाण बळे दीतळ जिना । गणवर म्यासी सुद्धि किया गुण सुधिना ॥ ३ ॥
ऋषभदेव जिनंदना गणवर जाणीये । चौरासी सुद्ध जाण जगत्र बलाणीये ।
उद्देशा पदमोगना पिण्यासी कछा । सुबिधि तणा गणचार जीवासी सर दछा ॥ ४ ॥
उत्तर प्रकृत छव कर्मनी सत्पासी सही । जर्म जिणंद गृहवास अज्यासी नग लही ।
शांति जिणंदनी साबवी सहस नियासीये । नेऊ धनुषनी जाण दीतळ जिन तनु कीये ॥ ५ ॥
आसु गोत्र विण कर्म छवैनी जाणिये । कहीब ईकाणुं सार हीवा में जाणीये ।
इंद्रभूतिगणवार वरष बाणुं कहो । चंद्रप्रभु विणराव तिराणुं गण कहो ॥ ६ ॥
चौराणुं गणवार अजितजिनना भळा । पचाणुं गणवार सुपार्थ जिणंद सळा ।
वायुकुमारना भुवन छिनु लल जाणिये । उत्तर प्रकृति बलाण करम अठ मज्जिये ॥ ७ ॥
सत्ताणु कही भाष करमनी सरदहो । ऋषभनै साये दीक्षक निम्लुतमन कहो ।
अठाणु सुद्धचित्त सुभीजी जाणिया । जोजन सध्विनाणवै सुरगिर माणीया ॥ ८ ॥
पारसनथनो आसु सतह बरष जाणज्यो । दसदसमी या पविमाहू तिके अन जाणज्यो ।
एक सो एक दिनमान प्रमाण सुवारणा । कुळ ह्कोत्तर सतनुं बीजी साणा ॥ ९ ॥
बीडोत्तर बलि कपक भेदावलि लही । तीडोत्तर सत नाम ते श्री जी सईही ।
बीडोत्तर सत राग भेद अणवत्ता । पंचाविक सत जाण कुंडलिना जणावत्ता ॥ १० ॥

दूहा— पद उत्तर शत तेहना, दोषक छंद सुमेद ।
हूक शत सातें आगला, गाया दोषक वेद ॥ १ ॥
मिणिया नवकर वालिये, एक सौ अठ प्रमाण ।
जासु कर जपीये सदा, श्री सद्गुरुनो ध्यान ॥ २ ॥
इत्यादिक बहु गुण कछा, जाणे बीजी मार ।
कविता किम गुण कर सकै, दीपक मन बिस्तार ॥ ३ ॥ श्री. ॥

सकलगुणमणिविरचितगात्रैः अनवद्य विद्या विस्तारदैः श्री सिद्धान्तार्थे स्मारकैः अस्ति नास्ति सकल ज्ञायक तत्त्वैः ससनयवाद् विद्या ज्ञायकैः रत्नवत्त गणपद्य हृद्य समय सान्द्र तर्क छन्दोलङ्कार गणितान्ति विविध सन्त्रज्ञैः सर्वत्र लभिव प्रतिष्ठैः विद्या मद् वर्णित बाणोद्यकज्ञदात्रैः स्वाकृत्यलंकृति कोशादिभिः पाठित बिनयिक छात्रैः सङ्घिषीदार्थ धैर्ये गांधीर्वादि गुणगणपात्रैः प्रधारित सुरादिबदानुस्यसञ्चारित्रैः । करतलकलितामलकवदमलविदित सजैविक तंत्रचारिभ्यशाकैः । उरिक्त्र सिरसिजिनामुशासनशिरकैः । सखीलशीलपुण्यसुरसरित्रीरपवित्रैः महामन्त्र पंच प्रस्थान युत स्मारकैः कथावगिरीभेदनैक महावज्र वद्वीर्य युतैः महा मोहमल्लजीपकैः, पंचाचार पाठकैः । न अण्यजन प्रतिबोधनैक मार्तण्डैः । अष्टादशसहस्र शौलांग रथवाहकैः । षट्शीव रक्षाकारकैः । सप्त भयनिवारकैः, अष्ट महामदभेदनैक हरि तुष्यैः । दशविध यतिधर्मवारकैः । एकादशांग वाचनैक रत्निकैः द्वादशोपांगामृत वर्षणैक वनसमूहैः । श्रीवीरपट्टप्रभाकरैः ।



चित्र १ : छुट्ट ५०, पंक्ति ४-५

भागे-पीछे चित्र १-४

वि. सं. १८६७ में, मेळतेके श्रीसंघकी ओरसे बीरमपुर(बीरमगाम-गुजरात)स्थित
तपराखडे जाचार्य श्रीविजयजिनेन्द्रसुरिको सेगे गये विश्वस्तपत्रका चित्रविभाग
(देखिये पृ० ५०)

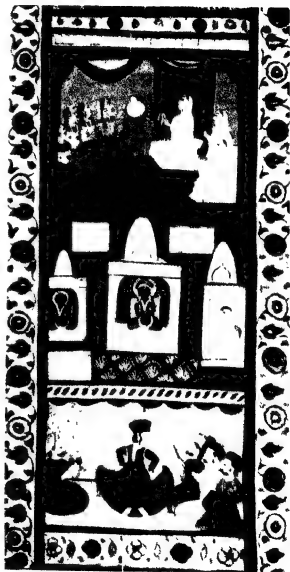


चित्र २ :

छुट्ट ५०, पंक्ति ५-७



चित्र ३ : पृष्ठ ५०, पंक्ति ८-१०



चित्र ४ : पृष्ठ ५०, पंक्ति १०-१२

महामुनि संसेवित चरणजलजैः। पंच महाभक्तपालकैः। श्रीमदाचार्यवर्यैः कर्म चुरिगैः॥ सकलगुणगारिहै
रिग्यादि पद्मिनि त्रिशतिषट् गुणोपेनैः। जंगम जुगप्रधानैः सकलमहारक शिरोमण्यैः पुरम्पूर अहारकैः॥
म। जी श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री श्री श्री श्री श्री विजयजिनेन्द्रसूरीश्वर-
जिह्वा पाँः चरणान् दलमितः श्री मेदुनीपुरतः समस्त संघ लिखति प्रणति पत्रद्वारा सहस्राष्ट संख्येति
वाण्या ॥ अत्र श्रीमदिष्टदेव प्रसादाज्जम्बे। तत्रापि श्रीमतामगण्य पुण्यवतामहर्षिंशं भाषुं भूयदिति। मूयं
गुण गरिष्टाः। सद्दिष्टाः। तथा च श्रीमतां शुभवतां भवनामाभ्याममहर्षिंशं मयिका कियते श्रीमन्निरपहं
समये स्मरणीयं यदुक्तं नैपथकाभ्येः

तवचर्यमनि वसंतां सिबं पुनरस्तु भवतां समागमः

अधिसावय सावयेस्तिस्तं स्मरणीयाः समये वयं वयः ॥ १ ॥ इत्यादि ज्ञेयं।

तथा च कृपादृष्टि दृष्टि रक्षणीया। नो हेवाश्रीमन्निः प्रीतिरितिस्मरुचितं कार्यं संलेख्यं। पार्थिव्यं
नो विचार्यम् ॥

काव्य—

लब्धेर्गौतम प्राज्ञवान् सुरगुरु रूपे रतीनां पतिः

आदित्यस्य वपुः प्रभा नवनयोः कृष्णप्रियायां पुनः

वंदोहोसित कंजवत् गुरुमुखं बाणी सुभासागरः

श्रीमद् पाटपटोधरो विजयने जैनैन्द्रसूरिश्वरम् ॥ १ ॥

अथ बाणीवर्णनम्—॥ सवैया ३१ ॥

आजी मधुआई जागे सयानी लजानी सुधा, जानी अपमानी तब नाक वास ठाली है।

साकरी की काकर की रूप धरि रही छानी, बोही डर राखि मनुं द्रास सकुचानी है।

पाकै पक्षपात ह्महु लोकन समक्ष लक्ष, घानी में पिछनी बाते अति ही डरानी है।

सुनत सुहानी सवै रीसि रहै भव्य जानी, ऐसी सुगुलबानी जातैं बानीही हरानी है ॥ १ ॥

अथ मरुधर देश वर्णन भाषा छप्पय—

देसां सिरहर देश बाह मरुधर वरणीजै

बडा मरद् बंकां जेथ उतपति जागीजै।

असल धरम अकलंक असल हिंदुजाण आचारं।

दरसन पट देवांण बडौ मरजाद् विचारं ॥

ते मक्षि जुघाण कमधां तत्थन सहिर बीजां सहिरां सिरि।

जोबतां सोम सहि विधियुगति जे शु अलकाही गहिनी उरै ॥ १ ॥

अथ मरुधराधीश्वर राजराजेश्वर महाराज श्री मानसिंह देव वर्णन—

मानसिंह बडबलत विजय नृप तत्त्वत बिराजै।

नत्त्वतवत नर नाह रूपत जेहो इंदराजै ॥

गजन जिसो गजगाह राह हिन्दू भ्रम रक्खण।

जैरी संक करै पतिसाह बाह सखि वतत बिचक्खण ॥

सक बंड भूप अवसाण सिध, जाण जास चरपुर जगल

तप तेज भाज हिन्दू मिलक, माण जुजण बाबाड मल ॥ २ ॥

अथ मेदनीपुर वर्णनम्—छन्दः—

ते मरुवर मझ तिसी नवर मेदनीपुर नीको ।
 सुवन भामिनी भाल ताण बिबिबियो टीको ॥
 बहु गढकोट बाजार गण छलि मंदिर गोला ।
 वगे बिहुं दिस बाग जेथ जग माणे जोलां ॥
 कलि कंठ केकि पिक सट्ट कर, हवा लेत भोगी हलक ।
 दरगाह देखि चत्रभुज दरस, माने ते तीरव सुलक ॥ ३ ॥

सवैया ३१—

वसैं जहाँ प्यारवर्ण तामें ते सैं जिनके सवर्ण, और कौन ऐसा बड़ा सुमतीक है ।
 धर्मपटकर्म दरम्यान बड़े साबधान, ग्यान ध्यान दान मान जान सुमतीक है ।
 तर्क छंद व्याकरण ठारह पुराण वेद, विद्या ठलच्यार के निधान तहतीक है ।
 कहे कवि जीह एक कहां छं बलान याके, बो तो उपमान मानुजान किरनी कहे ।

बूहा:— श्रीमेडता नगरथी, लिखत मुदा सुविचार ।
 श्रीजी साहब मानज्यो, बंदणा बार हजार ॥ १ ॥
 कहा जोपम तुमकुं छिळूँ, जगमें तुम सम होय ।
 नमतां सीस पबित्रसुं, पातक दूरै होय ॥ २ ॥
 देस अनेक जगमें भइ, श्रीजी साहिब जाण ।
 पिण मरुवर समबक नहीं, दीसै जधिको मान ॥ ३ ॥
 मेरुवर जधिको मंडोचरो, जोधवर सरजाम ।
 राजधान प्रवै सदा, हिंदूतिलक ही ठाम ॥ ४ ॥

(१) कपूर हुवे अति ऊजलो रे—ए देसी ।

विण हीज मरुवर देख में रे, नवरी मेदनीपुरनीक ।
 सुवन भामिनी भाल ज्युं रे, निगबिब रबीयो टीक रे । सुविजन ॥
 जाणो गच्छपति राव ॥
 बहुगड कोट बाजार छै रे, गगनांगण जुता गोख ।
 वनवाडी दिसबागसुं रे, भोगी माणे जोख रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ २ ॥
 पवन छरीस जिहां वलै रे, लोक सहु अवबंत ।
 कुबेर मिल संका करै रे, मुझ नगरी सु महंत रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ३ ॥
 आदीस्तरनो देहरो रे, सोहै चडटा बीच ।
 सूरज मन हम ऊपनो रे, कीरत थंस ए बीच रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ४ ॥
 देहरा बारै सोहला रे, स्वर्ग सुं मां डै बाढ़ ।
 खतुर्मुख महिमा बणी रे, महविज सब सुगाढ़ रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ५ ॥
 मेडता पुर सर सोहला रे, फलबधि पास जिणंद ।
 सुस मनबंछित पूरणा रे, चरणा तमस विणंद रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ६ ॥

रात्र तिहां सबको अछै रे, मानसिध महाराज ।
 नगरलोच सुखीया बसै रे, दिन दिन चउत विबाज रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ७ ॥
 तेहनो हाकम गुणनिछो रे, पंचोली गोपालदास ।
 राजपुरा भर बारणो रे, कीरत पसरी जाम रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ८ ॥
 बहु व्यापारी तिहा बसै रे, छलपति अतिकै मान ।
 चोर चरह नखि संचरी रे, गोरी गावै गान रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ९ ॥
 बाढ़ी पारसनाथ जी रे, पालकोट उदंत ।
 देरामी बेव चार सुं रे, बाहिर नगर सुदंत रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ १० ॥
 वरजी पटवा सुंदर रे, तंबोली सोनार ।
 गणिका मोची तुरकदा रे, इत्यादिक सुबिचार रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ ११ ॥
 एहबो उपाश्रय किंहा नहीं रे, पूज पबारो बेग ।
 धर्महुक फल लागसी रे, टलसी सगल उदेग रे ॥ सु० ॥ जा० ॥ १२ ॥
 गुलालविजय कबिराचनो रे, दीपविजै कहै ताम ।
 बंदना माहरी मानज्यो रे, ये छो गुण बा जाम ॥ सु० ॥ जा० ॥ १३ ॥

ढाल (२) डोरी मांरी भावै रे रसिया कहतछे,—ए देखी ॥

मदगुरु साचो रे जगमें सुखरु, जयीवै मिसदिन जाय । सनेही ।
 रन रो भीनो गच्छ रो लाइलो, जिम ईद्र ओठक चाप । स० ॥ १ ॥
 गच्छपति विजयजिनेन्द्रसूरीभक्त ॥
 अविचल महिमा रे जगमें अविपति, गणवर हंदो रे ज्ञान । स० ।
 गणवर घट जपतां सूरज उदै, आनत तिसर अग्यान । स० । ग० ॥ २ ॥
 जग में क्रोध मान माया बली, लोभ मिथ्यात्व प्रचंड । स० ।
 रागद्वेष अंतर विपु जीमीया, दुर्बर दिवै सिर दंड । स० । ग० ॥ ३ ॥
 तेजवंता जयवंता जस मुली, नाणवंत जसवंत । स० ।
 लखि अंडारी काम कला अर्वा, प्रणम्यति सचला संत । स० ॥ ग० ॥ ४ ॥
 चंद्रमंडलपर शीतल परदरा भास्कर सम बर तेज । स० ॥
 सुख मासगवा पालक सुनकरा, भविजनयी बहु हेज । स० । ज० ॥ ५ ॥
 जाति रूप कुल बल बपु उत्तमा, विनय सुमान संपन्न । स० ।
 दंभणचारित्र जवर क्षमा दया, सत्य सौख उपज । स० ॥ ग० ॥ ६ ॥
 चरण करण आज्ञाव मार्दवा, बंधवेरई सुबिचार । स० ।
 अकिंचन निर्लोभी तारण तरा, इत्यादिक गुण सार । स० । ग० ॥ ७ ॥
 काव्य पुराण व्याकरण छंदना, टीकासाक्ष अम्यास । स० ।
 भागम नय उपनय गांभीर्यता, युक्ता युक्त निवास । स० । ग० ॥ ८ ॥
 तर्कशास्त्र निरनुक्ति स्वपर तणा, उत्सर्ग ने अपवाद । स० ।
 निश्चयनय व्यवहार सदासती, जाणक सगला जाद । स० । ग० ॥ ९ ॥
 निह्नांतक पालंही छेदता, पंच मिथ्यात्व निवार । स० ।
 कुमति कदाग्रह तुष्णा छेदता, जिम बन छेद कुठार । स० । ग० ॥ १० ॥

धर्मपुरंदर मेरु तणी परै, महिमा जगबिल्लाव । स० ।
 कटखिब जीब विकल्पित रूपना, मात तात ने ज्ञात । स० ॥ ग० ॥ ११ ॥
 सनु मित्र सम बित बरता सुखै, कृपा समुद्र पवित्र । स० ।
 गंगाश्रमपरि निर्मल तुम गुणा, जेहवा सरस चरित्र । स० ॥ ग० ॥ १२ ॥
 प्रबचन सार उद्धार प्रकरणी, जाचार्य गुण छसीस । स० ।
 बिबिध प्रकारे भांगा वर्णव्या, गणी न सक्कु मुनीस । स० ॥ ग० ॥ १३ ॥
 जिम गयणांगन तारा नबि पिण सकै, तुम गुण कहिवा न जाय । स० ।
 फणपति सहस प्रसंसा जो करै, तिगबी पिण न कहाव । स० ॥ ग० ॥ १४ ॥
 उज्जल बिभुमंडलसुं तेजनी, स्तुं डंडीरब मान । स० ।
 परिमल उज्जल गुण भाषिब छै, स्तुं कहुं बचवैवान । स० ॥ ग० ॥ १५ ॥
 गिरवा पुरख ते सहजै गुण करै, कार्य म कारण जाण । स० ॥ ग० ॥ १६ ॥
 तह सींचे सरोवर सुस भैरै, मेघ न मांगी दाण । स० ॥ ग० ॥ १६ ॥
 हीयड़ा में किम साजन बीसरे, ते सजन सुबिचार । स० ।
 दिन दिन बढी बढी पल पल सांभरै, जिम कोइक सहकार । स० ॥ ग० ॥ १७ ॥
 तपगच्छ मंडण हीर दिवाकर तेहना बस में भाण । स० ।
 पंडित गुलालविजय कबिरापनो, दीपक गाथा जाण । स० ॥ ग० ॥ १८ ॥

६॥ (३) म्हारा बाला बाहण जोतो रे पगडानो कारो ऊगीयो—ए देसी ।

भोजी सकल मन चाहता, संघ तणे बित्त मांहे जी ।
 भावोजी भात्या पूरीवै, भविषंज बिकसाहे जी ॥ सद्गुरु पधारिये ॥ १ ॥
 आनम तुमने ओलगु, लक्षणचेतन जाणो जी
 चेतनता तो जे लहै, पामी सद्गुरु बाणो जी ॥ २ ॥
 आतम असंख प्रवेश छै, लोकाकारो नेहो जी ।
 आतम आतम ए प्रमा न्यूनाधिक नहीं सेहो जी ॥ स० ॥ ३ ॥
 एक प्रवेशना देश में, गुण कहीजे अनंत जी ।
 परजय शक्ति अनंतता, परिजय धर्म अनंत जी ॥ स० ॥ ४ ॥
 एह स्वभावज जीवनो, अस्तै-नास्तित्वतो जी ।
 सत्वी स्वभावै अस्तित्ता, नास्तित् परब प्रपंच जी ॥ स० ॥ ५ ॥
 रुचक प्रवेश बिना कहुं, वर्णना अनंत मानो जी ।
 कर्म रज बीटी रह्यो, जिम रज बादल भानो जी ॥ स० ॥ ६ ॥
 अनंत चतुष्टी संपदा, अनंत शक्ति जाणो जी ।
 चरण अनंता ते कछा, बीरज अनंतइ मानो जी ॥ स० ॥ ७ ॥
 अजर अमरपद राजबी, निश्चय नै मत जाणो जी ।
 बिबहारै संसारियो, एम आतम ए वाचो जी ॥ स० ॥ ८ ॥
 बीर पटोचर कही जता, जाणो सद्गुरु राधा जी ।
 तुम वाणी श्रवणै सुणों, रुचसी मन में राधा जी ॥ स० ॥ ९ ॥
 रुचते दशाभिष जाणिये, कही पञ्चवणा मांहे जी ।
 उपदेश बीजो संपदा, भविजन तुमबी चाहै जी ॥ स० ॥ १० ॥

नव ते नात्म प्रबोधधी, यास्वै कर्मनै रंगे जी ।
 तुम झुलना उपदेशानी, चाहौं तुमनै संगे जी ॥ स० ॥ ११ ॥
 वीनदडी अबचारजो, साथी प्रीत संभाळी रे ।
 कवर पदाना बोलबा, ते बोलबा प्रतिपाली रे ॥ स० ॥ १२ ॥
 मेडता नगर पधारिये, बीमासो ठावीजै रे ।
 श्रीसंघनै बहु हंस के, ते पूरव्यां मन रीझै रे ॥ स० ॥ १३ ॥
 विक्रम में काह मोहिवा, रोगीको ते देखो रे ।
 कपटी गुजर में कबा, भोछा तेहना केसो रे ॥ स० ॥ १४ ॥
 ठीका बोका कावरा, क्यां क्यां खुं खुं बोलै रे ।
 लूका पंगुला सुगटा, त्यां हुं पित्त जमोलै रे ॥ स० ॥ १५ ॥
 पिण ते कामणवारदा, कामण कीचा केई रे ।
 त्यां हुं मनबो मेदीयो, जाणो मनमां येई रे ॥ स० ॥ १६ ॥
 मै पिण कामण सीखस्यां, करस्यां कोढ उपायो रे ।
 गच्छपति राय नै बांढस्यां, सेवस्यां अहवित पायो रे ॥ स० ॥ १७ ॥
 छाश धर्मसुरिंदना, मात गुमानां जाया रे ।
 हरचंद कुल में केसरी, गच्छपति सहु मन भाया रे ॥ स० ॥ १८ ॥
 संवत अठारै सतसठै, कार्तिक मास सुहाया रे ।
 सुदि तेरस भ्रुगुवारनै, गच्छपतिना गुण गाया रे ॥ स० ॥ १९ ॥
 पंडित मांहे शिरोमणी, गुलालविजय गुरहाया रे ।
 दीपविजयनी वीनती, झुलि झुलि लागै पाया रे ॥ स० ॥ २० ॥
 इति श्री वीनती संपूर्णमगमम् । लिखितोयं ॥ श्री ॥ १ ॥

दाढ—छंछंछं वरतलो मेह—ए देसी

श्री श्री जिनेन्द्रसूरिंद, गावो भविष्य भाव सुं हो काल ।
 तारक भविजन एह, आचारज गुण डाव सुं हो काल ॥ १ ॥
 कहितां २ नावै पार, वीर पटोघर मनोहर हो काल ।
 पग पग होत कल्याण, इहभव परभव सुखकर हो काल ॥ २ ॥
 राय प्रवेशी महन्त, राय पसेणी सूत्र में हो काल ।
 ध्येय आचारज जाण, ध्यायो मन जर मंत्र में हो काल ।
 लछो लछो भवनो पार, दास्वत सुख पाभ्या वणा हो काल ।
 तिम भवि सेवो जाण, नव निधि पामो नहीं मणा हो काल ॥ ४ ॥
 महामुनि तणा वखाण, श्रीजी पासै ठै मका हो काल ।
 दानविजय सतिबंध, पं० पद सुं जाणो सला हो काल ॥ ५ ॥
 जाको हीरा खाण, विद्याविजय ऊपनो हो काल ।
 रामविजय मन जीत, सागर सुं ते नीपनो हो काल ॥ ६ ॥
 गीतारथ गुणवंत, नावक जब पद पासीवो हो काल ।
 माणक माणक दीव, केसर जब पद भामीवो हो काल ॥ ७ ॥

फलैविजय मन रंग, दोलत ठामें गावियो हो काल ।
 पुष्पविजय परमाण, खुसालसागर भावियो हो काल ॥ ८ ॥
 इत्थाविक मुनिराव, सेवै मन सुवसुं सदा हो काल ।
 बंदना बसोबार, जामेजो मुनिजन मुदा हो काल ॥ ९ ॥
 इहां छै मुनिबर साथ, आज्ञा तुमबी बाधै हो काल ।
 सेवक नित प्रति ध्यान, ध्यावै बहनिशि पादरै हो काल ॥ १० ॥
 पंडित मांहे प्रधान, गुलालविजय बंदना करै हो काल ।
 संतोषविजय मन भीर, दीपै सुख विजयै धरै हो काल ॥
 राजविजय मनरंग, नगविजय सुभ भाग सुं हो काल ।
 माणकविजय मन चार, दूधपसि बांदै जाणसुं हो काल ॥
 भजीतविजय सुखकार, अक्षय्य राजेन्द्र दोष भाव सुं हो काल ।
 सिद्धविजय मन बंग, रूपक दाने नवल सुं हो काल ॥ १३ ॥
 रतनश्री साबबी मान, ज्ञाने दीलत सुं भरी हो काल ।
 भाविका सरब सुबंग, चाहे निज मन सुभकरी हो काल ॥ १४ ॥
 लिखुं लिखुं कागल केद, सात समुद्रनी मिस करी हो काल ।
 कागल जो धरती होच, पार न आवै गुण खरी हो काल ॥ १५ ॥
 बंदना बार हजार, मानेज्यो गच्छयति सुवा हो काल ।
 इहांना संभवो जुहार, तिहां कहज्यो संघने सदा हो काल ॥ १६ ॥
 बखिको ओछो लिखियो तेह, नाक करो महाराजजी हो काल ।
 मुँनि रसै सिद्धि ने चंदे, कार्तिक सुदि काम राजजी हो काल ॥ १७ ॥

—इत्थावि वर्णनं कार्यमगमन्—॥ १ ॥

इसके बाद राजस्थानी लिपिमें लेख है । उसके बाद लिखी हुई भासको प्रथम लिखा जाता है :

॥ भास स्वाध्याय ॥

देवी—नींद नयना है विच सुख रही गृहनी

साहिबा सद्गुरु चरण सुहायणा, बंदो भविजन भाव हो ॥ सद्गुराराजा ॥
 साहिबा प्रेम अमृत रस बरसता, सिधपंथ सीसो दाव हो । स० ॥ १ ॥
 गच्छयति विजयजिनेन्द्रसूरीश्वर ॥
 साहिबा मुनि गहगाटे सोमना, चंद्रज कुलना रूप हो । स० ।
 साहिबा बुधमंडार सुख्या रहै, रीझवै पृथ्वीना भूप हो । स० । ग० ॥ २ ॥
 साहिबा ठाम ठाम मंगल जणा, मोदीवां थाल भरार्य हो । स० ।
 साहिबा पूजजी बचवै धरोधरै; दिख दरिबार सरार्य हो । स० । ग० ॥ ३ ॥
 साहिबा बंस बचारण भजिनवो, वीरजिनेसर पट्ट हो । स० ।
 कावा धर्म सूरिसना, प्रसवो बखत प्रगट्ट हो । स० । ग० ॥ ४ ॥
 कोठ विचाली चिर जीबज्यो, प्रसवो कोठ बरीस हो । स० ।
 जैन धर्म मंडण घुरा, गुण गण रत्न सूरिआ हो । स० । ग० ॥ ५ ॥

मेढतापुरनी बीनति; मानेज्यो महाराज हो । स० ।
 मरुवर देस पधारियै, देसा में सिरताज हो । स० । ग० ॥ ६ ॥
 बधाबिस्तुं गण्डराबने, मोलियां भरिभरि थाल हो । स० ।
 जलवर सहुनैं सम गिणै, तिम् तुमे जाणो कृपाल हो । स० । ग० ॥ ७ ॥
 गुलाल स्तंभोषनी बीनति, जब जब पदना राग हो । स० ।
 ध्यावै सद्गुरु धरणनै, सकल करै निज नाग हो । स० । ग० ॥ ८ ॥
 साधा चरणनै सेवतां, सुख उपजै मन रंग हो । स० ।
 दीप कई मन हरख सुं, देख्यो जबिचल संग हो । स० । ग० ॥ ९ ॥

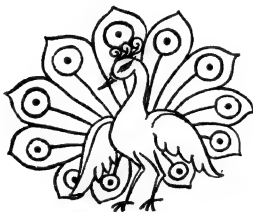
इति स्वाध्याय समाप्त ॥ श्री ॥

स्वस्ति श्रीवीरभगांभ नगर शुभस्थाने सकल शुभ ओपमा विराजमान अनेक ओपमा लायक एक बीच संजमरा पाळणहार, दुविष भ्रम रा जाण, तीन तत रा जाण, चार कयाय रा जीपक, पंच महाव्रत धारक, नव ब्रह्मचर्य रा पालक, दशविष जती भ्रम रा धारक, इत्यारे अंग रा जाण, बारै उपांग रा जाण, तेरै काठीयाजीपक, चवदैं विद्या रा निधान, पनरै वीष भेद रा जाण, सोळै कला निर्मला, सतरै भेद संग्रम रा पालक, अठारैं पाप-स्थानक रा निवारक, बीस थानक, इक्कीस भावक रा गुण प्रकाशक, बाईस परीसे रा जीपक, तेईस विषे रा निवारक, चोईस गिणेश्वर रा आज्ञा रा पालक, पचीस भावना रा जाण, छार्हस कल्पना रा जाण, सताईस साधु गुण रा भारक, आठ्यावक छत्तीस गुणेश्वर विराजमान, सकल भटारक सिरामणी, पुज्य पुरंदर, भटारकजी श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री बिजैजिनेन्द्रसूरीसुर जी सपरिवारान्...चरणकमलान् श्री मेढतायी सदा सेवक आज्ञाकारी हुकमी पाट भगत समस्त संघ लिखतुं बंदणा त्रिकाल दिनप्रते वार १०८ वार अवधारसी जी अठारा समाचार श्री देव गुरां री कृपा कर नै भला छैजी । पूज्यश्रीजी साहबां रा सदा सरबदा आरोग्य चाहीजेजी । पूज्य श्रीजी साहबां रे आहार पाणी गंगाजल आरोगण रा घणा जतन करावसी जी, जतन तो श्री इष्ट देवजी करसी, पिण सिंच नै तो लिखो चाहीजे, रु पुज्जी रा चरणारविंद भेटण री संघ घणी उमेद राखै छै, सु श्री फलोधी पारसनाथजी री आज्ञा सारू पधारसी नै मेढतारा संघ नै बंदावसी तिक्रो दिन धन हुलीजी, श्रीजी मोटा छी, श्री गणेश्वर जी री गादी विराजीया छी, सुश्रीजी रा गुणारो पार नहीं, मेढता रा संघ ऊपर सदा कृपा रखावै छै तिण सुं विशेष रखावसी जी ओ । मेढते चोमासे पुन्यास जी गुलालविजे जी स्तंभोषविजै जी श्रीजी री आन्या सुं रहा सुंश्री पलुखण परब नीरविगत पणै बखानपचखान पोसग पढकुणा पुजा प्रभावना चैत्रप्रवाह घणा आहंजर सुं हुवा छै नै श्रीजी रो भ्रम रो घणो आछो लग्यो छै । बीजो समै बहोत तरदार बरखो बरख उतरती समै आवै छै सु लिखण में कुं आवै नहीं जी पिण आब दिण तांइ तो श्रीजी रा उपासरा री नै गछ री सारी मरनाद सदा मद सुं साचवीजी गई छै । गीतारथ चोमासे रहै सु बोहोत संकट पावै छै पिण श्री जी रा उपासरा री तो घणी मरनाद राखी छै पीछा हमें श्री अदीसदायक जी राखसी नै सरावगा रा घर सैर में निराट योड़ा रहा छै आहार पाणी रो तथा कपड़ा री समै छै सु तो आगेइ आप जाणै छै नै हमें विशेष संभे छै सु लिखणें लुं नहीं । चोमावी तो आप घणा जोम्य मेलीया पण समै नहीं जिण रो बिचार छै । बीजी पाटीये बखान श्री बंजुदीपपनती बचै छै सेजाय श्री गीनाता सुत्ररी हुनै छै । बखान सजाय तो नित हुबां बाय छै । गळी तथा पर गळी सराका सरावगणी आवै छै । गच्छ रो फुटरो दीखानै छै और पोर का चोमासीया रा समाचार सीध रा कागद सुं जाणसी । आप लीखो मेढतै में रहै तो रणै देजो मती सु मेढता में बिना आन्या कितै लेखै रहै नै कितै लेखै राखां । अदौतो श्री जी री

आम्या माफक चालसी पिण इतरो विचार तों आपने इ चाइबै मोटो खेव तुरत लिखते तुरत दीज नीराट हलको खेव नहीं लिखणो सुं आप विचारि सु खरी। सिंघ रे भीवै तो सळा बैठे जीण नै खेर लिखो, सळा बैठे जिण नै छोटो गांव लिखो भीजी रा जती छै, सींघ रे इण बेदी में काई परोजन नहीं। सिंघ रे तो भीजी रे आम्या परबाण छ नै भीजी लिखै मारी आज्ञा सींघ यकी चालसी सुतो दुरत पिण भीजी पटो बोमासा रैटाणै नैदा दिना में मेलो नै पछै पटो मारग में देखाय राखै सु आदेसी अलगी दूर सुं आवै सुं कद समाचार पुंगे नै कद आदरा पेळी आवै सु मरजाद तो राखणी आपरे ही न हाथ बात छै सु विचार लेसी। बाहकता कागद श्रीपा करने दीरावसी, देव दरखन अवसरी सींघने याद करावसी। सं० १८६७ रा मिगसर सुदि ५ दी को। सिखचंद रा छै सींघ रे कहासुं लिखो छै।

अंतमें अम्मुठिओमिका पाठ लिखकर विज्ञापित पूर्ण किया गया है।

नित्य विनय मणि जीवन जैन लयबेरी, कलकत्ता



अपभ्रंश-साहित्य

देवेन्द्रकुमार जैन

यद्यपि महाकवि कालिदासके “विक्रमोर्वशीय” नाटक(ई० लगभग प्रथम शताब्दी)के चतुर्थ अंकमें, कवि सूत्रक विरचित “मुद्राराक्षस” नाटकके (लगभग दूसरी शताब्दी) दूसरे अंकमें और शैब्यगम तथा चर्यापर्वमें अपभ्रंशकी बिखरी हुई सामग्री मिलती है, जिससे यह पता चलता है कि भाषाके रूपमें यह ई० पू० प्रथम शताब्दीसे ही प्रचलित रही होगी परन्तु साहित्यके पद पर लगभग पाँचवीं शताब्दीमें प्रतिष्ठित हुई होगी। क्योंकि छठी शताब्दीके भामह संस्कृत और प्राकृतकी भाति अपभ्रंश काव्यका भी उल्लेख करते हुए तीन प्रकारकी भाषाओंमें काव्य लिखे जानेका अभिधान करते हैं^१। यही नहीं, अपभ्रंशमें उस युगमें मुख्य रूपसे कथाएँ लिखी जाती थी^२ जो स्वाभाविक भी है। देशी भाषा और साहित्यके प्रतिष्ठित होनेमें दो-चार युगोंका नहीं, शताब्दियोंका समय लगा होगा। आठवीं शताब्दीमें अपभ्रंशमें इतने सुन्दर और कलासम्पन्न महाकाव्य लिखे जाने लगे थे कि उनको देख कर सहजमें ही दो सौ वर्ष पूर्वकी स्थितिका अनुमान हो जाता है जब लोककवियोंने अपभ्रंशके प्रबन्ध काव्योंकी रचना प्रारम्भ कर दी थी। महाकवि स्वयम्भू (नवम शताब्दीका प्रारम्भ)ने “स्वयम्भूच्छन्द” तथा “रिट्ठणेमिचरिउ”में गोविन्द, चतुर्मुख, महद्द, सिद्धप्रम आदि कई अपभ्रंश कवियोंका उल्लेख किया है जिससे प्रबन्धकाव्योंकी परम्पराकी प्राचीनता तथा अपभ्रंश काव्य एवं कवियोंका पता चलता है। चतुर्मुखके द्वारा लिखित पउमचरिउ, रिट्ठणेमि चरिउ और पंचमीकहाका उल्लेख मिलता है पर रचनाएँ अभी तक उपलब्ध नहीं हो सकी^३। इन उल्लेखोंसे यह निश्चय हो जाता है कि लगभग छठी शताब्दीसे अपभ्रंश प्रबन्धकाव्योंकी रचना होने लगी थी।

१ शब्दार्थो सहितो वाग्व्यं गद्य पद्यञ्च तद्विधा ।

संस्कृतं प्राकृतं वान्यदपभ्रंशं एणि विधा ॥ काव्यालंकार, १, १६

२ न वचनापरवचनाभ्यां वृत्तं नोच्छ्वासवत्यपि ।

संस्कृता संस्कृता चेष्टा कथापभ्रंशमास्तथा ॥ बह्वी, १, २८

३ जैन ग्रन्थ प्रशस्ति सभा, पृ० ३६ ।

छात्रों का एक सहस्र वर्षों के दीर्घ काल-परिमाणमें अपभ्रंश साहित्यकी रचना होती रही है। उपलब्ध साहित्य नौवीं शताब्दीसे अठारहवीं शताब्दी तकका है। अधिकांश साहित्य पद्यबद्ध है। स्वतन्त्र रूपसे कोई गद्य-रचना नहीं मिलती। यहाँ तक कि श्रुतकीर्ति विरचित “योगशास्त्र” और वैद्यक ग्रन्थ “जगत्सुन्दरी प्रयोगमाला” पद्यबद्ध ही हैं। मुख्य रूपसे उद्योतनसुरिकृत “कुवलयमाला-कथा” (वि० सं० ८३५) और दामोदर रचित “उक्तिव्यक्तिप्रकरण” (११-१२वीं शताब्दी) में अपभ्रंश गद्यके नमूने मिलते हैं। साधु सुन्दरगणिकृत “उक्तिरत्नाकर” में भी देशी शब्द तथा भाषाके उदाहरण मिलते हैं। तन्त्रसारमें अपभ्रंशके केवल कुछ पद्य ही प्राप्त होते हैं। इस प्रकार फुटकर तथा मुक्त रूपमें मध्ययुगीन अन्य भारतीय भाषाओंमें लिखित साहित्यमें भी अपभ्रंश भाषाके नाम-रूपोंकी छाप देखी जा सकती है।

उपलब्ध अपभ्रंश-साहित्यकी तालिका* इस प्रकार है—

अन्यदेव सुरि	समरासा (रचना सं० १३७१)—प्रकाशित
अब्दुल रहमान	सन्देशारासक (१२ वीं शताब्दी ?),
अभयगणि	सुभद्राचरित (रचना सं० ११६१)
अभयदेवसूरि	जयतिहुअणस्तोत्र (रचना सं० १११९)—प्रकाशित
अमरकीर्तिगणि	पेमिणाथचरित (२० सं० १२४४), छत्तकामोवएस—(२० सं० १२४७), पुंरंवरविहाणकहा (२० सं० १२७५), महावीरचरित, जसहरचरित, झाणपईव (अनुपलब्ध)।
अमरमुनि	छन्दोरत्नावली
असवाल	पासणाहचरित (२० सं० १४७९)
आसिग	जीवदयारास (वि० सं० १२५७)
ईश्वरगणि	शौलसन्धि
कश्यपदास	रत्नत्रयपूजा
कलककीर्ति	नन्दीश्वर जयमाला
कलकामर	करकण्डचरित (११ वीं शताब्दी)—प्रकाशित
गुणमद अहारक	अर्णतवयकहा, सवणवारसिविहाणकहा, पक्खवइकहा, णहपंचमी, चदायण, चंदणछद्दी, णरयउतारी बुद्धारम, णिदुहुसत्तमी, मउइसत्तमी, पुप्फंजलिवय, रोहिणीविहाण, रयणत्तयविहाण, सहलक्खणवय, लद्ध- विहाण, सोलहकारणयविहि, सुयंधदहमीकहा।
जयदेव	भावनासंधि (२० सं० १६०६)
जयमित्रहल	श्रीपालचरित्र, वर्द्धमानकथा, मल्लिनाथकाव्य।
जह्मिग	अनुप्रेक्षारास

१ जह जह जम्मु जहि, चिब पफुरउ अज्जवसाउ।

तह तह तम्मु तहि, चिब तारिउ ढोइ पडाउ ॥ तन्त्रसार (जमिनवसुत), ४, १

२ यह तालिका अधिकांश उपलब्ध ग्रन्थोंके आधार पर प्रामाणिक रूपसे तैयार की गई है। यद्यपि ‘जिनरत्नकोश’ (खण्ड १) में इस सूचीमें अनुलिखित ग्रन्थोंका अपभ्रंश-ग्रन्थोंके नामसे उल्लेख मिलता है, किन्तु ये अप्राप्य होनेसे या प्राकृत भाषा में लिखित होनेसे इस तालिका में सम्मिलित नहीं किये गये हैं।

जिनदत्तसूरि
जिनप्रभसूरि
जिनप्रभसूरि
जिनप्रभसूरि

जिनप्रभसूरि
जिनभद्र
जिनवरदेव
छत्रसेन

कवि ठकुरसी
कवि ठाकुर
तेजपाल

पं० दर्शन बिजय
नामोदर
नामोदर (जिनदेव के पुत्र)

देवचन्द्र
देवदत्त
देवसेन

कवि देवदत्त
देवमन्दी
देवसूरि
देवसेनगणि

देवदत्त
धनपाल
धनपाल

धर्मसूरि
धवल कवि
धाहिल

नयमन्दी
नरसेन
नेमचन्द्र

पद्मकीर्ति
पुष्पदन्त

पूर्णभद्रसुनि
प्रज्ञाविक्रम

उपदेशरायनरास (सं० ११३२-१२१०), चर्चरी रास ।
स्थूलभद्रकाग (सं० १३९० के लगभग)
अनाथसन्धि, अन्तरंगरास, अन्तरंगविवाह ।
आत्मसन्धि कुलक, मोहरानबिजय, सावयविहि, जिनबन्ममह,
नेमिनाथरास ।

षड्रसामिचरित (सं० १३१६)

सुभाषितकुलक

बुद्धिरसायण

रुक्मिणीविधान

मेघमालाकथा (१० सं० १५८०)

सतिगाहचरित (१० सं० १६५२), महापुराण कटिका (१० सं० १६५०)
संभवगाहचरित (प्रतिलिपि सं० १५८३), बरांगचरित—(१० सं०
१५०७), पारसगाहपुराण (१६ वीं शताब्दी) ।

बिजयतिलकपुराण (सं० १६७९)—प्रकाशित

गेमिगाहचरित (१० सं० १२८७)

निरिपालचरित, गेमिगाहचरित, चंदप्पहचरित ।

पासगाहचरित (लिपि सं० १८९८)

यरागचरित, शान्तिनाथपुराण, अंशदेवीरास—(अनुपलब्ध)

सावयभम्भोहा—प्रकाशित ।

पासगाहचरित (१० सं० १२७५)

रोहणीवयकहा

उपदेशकुलक

सुलेयणाचरित

गयसुकुमालरास (वि० सं० १३०० के लगभग)

भविष्यचकहा (१० सं० १३९३)

बाहुबलिचरित (१० सं० १४५४)

जम्बूसामिरास (१० सं० १२६६)

हरिवंशपुराण (१२ वीं शताब्दी के लगभग)

पद्मसिचरित (१० वीं शताब्दी के लगभग)—प्रकाशित

मुदंसनचरित, सयलविहि विहाणकव्य (१० सं० ११०० के लगभग)

मिद्धचककहा, शिगरतिविहाणकहा (१४ वीं शताब्दी के लगभग)

रविचउकहा, अणंतवयकहा

पासगाहचरित (वि० सं० ९९९)

महापुराण (वि० सं० १०१६-१०२२), नागकुमारचरित, यशोचर-

चरित—प्रकाशित ।

सुकुमालचरित

कल्लिरास (वि० सं० १३६३)

बालचन्द्रसुनि	निरयबुद्धसत्तमीकहा, रविचउकहा, नरयउतारी, बुद्धारसकहा ।
बुधिराज (बद्ध)	मयणबुद्ध (वि० सं० १५८९)
ब० उंद्	चैदिरासा
बद्ध साधारण	क्रोकिष्ठापंचमीकहा, मुकुटसत्तमीकहा, दुधारसीकया, भादित्यवार, तीनचउबीसी, पुष्पांजलि, निर्दुःखसत्तमी, निर्द्वारपंचमीकया ।
अगवतीदास	मिगांकलेहाचरित (वि० सं० १७००), मठइसत्तमीकहा, सुयंचदहमी-कहा ।
महणसिंह	त्रिंशत्त्रिचउबीसी
महीचन्द	शान्तिनाथपुराण (२० सं० १५८७)
महीराज	नलदबत्तीरास (सं० १५३९)
महेश्वरसूरि	संजममंजरी तथा भा० हेमचन्द्रसूरिकृत “संजममंजरी” की स्वोपश विवृति एबं टीका
माणिककचंद	सत्तवत्तणकहा (२० सं० १६३४)
माणिककराज कवि	अमरसेनचरित (वि० सं० १५७७), नायकुमारचरित (सं० १५७६)
मुनि कुमुदचंद	नेमिनाथरास
मुनि चारिलसेन	समाधिरास
मुनि यशःकीर्ति	जगसुन्दरीप्रयोगमाला (आयुर्वेद)
यशःकीर्ति	चंदण्डचरित (१२-१३ वीं शताब्दी के लगभग)
यशःकीर्ति	पाण्डवपुराण (२० सं० १४९७), हरिवंशपुराण (२० सं० १५००)
योगीन्द्रदेव	जिनरसिंहिहाणकहा, रविचउकहा ।
पं० रङ्गू	परमपद्मासु, जेयसार ।
	पउमचरित, हरिवंशपुराण, भादिपुराण (अनुपलब्ध), पासपुराण, सामत्तगुणनिधान, मेहेसरचरित, जीवंपरचरित, जसहरचरित, पुष्पासव-कहाकोस, धनकुमारचरित, सुकोसलचरित, सम्महजिनचरित, सिद्ध-चक्रकवयविरि, वृत्तसार, सिद्धान्तार्थसार, आत्मसंग्रहकव्य, अणथमीकहा, सम्मत्तकउमुरी, करकण्डु-सुदंसणचरित (अनुपलब्ध), दशलक्षणजयमाला, षोडशकारजयमाला, सम्भवत्त्वभाषना सोहंयुधि (अनेकान्त में प्रकाशित) ।
रङ्ग कवि	जिनदत्तचउई (२० सं० १३५३)
रङ्गण	प्रभुभक्त्या
राजशेखरसूरि	नेमिनाथकाग (सं० १४०५ के लगभग)
रामसिंह मुनि	पाहुडदोहा (विक्रम की दसवीं शताब्दी के लगभग)
रत्नप्रभसूरि	अंतरंगसंधि (वि० सं० १३६२)

१ अन्य टीका-ग्रन्थोंके रूपमें अपभ्रंश भाषामें लिखित देवेन्द्रसूरिकृत “उत्तराध्ययनसूत्र वृत्ति”, रत्नप्रभसूरिकृत “उपदेशमाग दोषरी वृत्ति”, मृच्छुडप्रकरण वृत्ति, आख्यातमणिकोष वृत्ति तथा अवभावनाप्रकरण वृत्ति उल्लेखनीय हैं । “संजममंजरी” की टीका बृहत् है । पुस्तकालय लगभग तीनसे चारोंपै है, जो अभीतक अप्रकाशित है । केवल दस ग्रन्थोंका संस्करण तैयार कर है ।

कलितकीर्ति महारक

हाखू (लक्ष्मण)

लक्ष्मण

लक्ष्मीचंद्र

ब्रजसेनसूरि

बरदत्त

बईमानसूरि

विजयसिंह

विजयसेनसूरि

विद्यापति

विनयचंद्र

विजयचन्द्रसूरि

विजयप्रभ

विमलकीर्ति

वीर कवि

वीर कवि

विजुज भीष

शालिभद्रसूरि

शालिभद्रसूरि

शुभकीर्ति

श्रीचंद्र

श्रीचंद्र

श्रीधर

श्रीवर

श्रीभूषण

शुचकीर्ति

सहणपाल

कवि मारसूरी

सागरदत्तसूरि

साबाण सिंहसेन

सिद्ध-सिंह कवि

सुप्रभाचार्य

सुमतिगणि

सोमप्रभसूरि

जिनरात्रिकथा, ज्येष्ठमिनवरकथा, दशलक्षणीकथा, धनकलशकथा, कंजिकावतकथा, कर्मनिर्वाचतुंदाशी कथा।

जिणदत्तकथा (२० सं० १२७५), अणुवयरयणपईव (वि० सं० १२१३), चंदणछट्टीकथा।

गेमिणाहचरित (१४ वीं शताब्दी के लगभग)

दोहाणुप्रेक्षारास

भरतेश्वर-बाहुबल्लिधोरारास

ब्रजस्थामीचरित्र

वीरजिनपारणक

अजितनाथपुराण (वि० सं० १५०५)

रेवंतगिरिरास (वि० सं० १२८७),—प्रकाशित

कीर्तिलता (१५ वीं शताब्दी)—प्रकाशित

चूनबीरास, निष्करपंचमीविहाणकथा, कल्याणकरास, बुद्धारस कहा।

नेमिनाथ चउपई (वि० सं० १२५७)

गौतमस्वामीरास (वि० सं० १४१२)

सोखवबिहाणकथा, सुयचंदसमीकथा, चंद्रायणवउकथा।

जम्बूनामिचरित (२० सं० १०७६)

णाणसार की पाथडी

पासपुराण (२० सं० ११८९), बह्दमाणचरित (२० सं० ११९०),

चंदप्यहचरित (अनुपलब्ध)

पंचपण्डवचरितरास (वि० सं० १४१०)

भरतेश्वरबाहुबल्लिरास (वि० सं० १२४१), बुद्धिरास,—प्रकाशित

सातिणाहचरित

कहाकोनु, रवणकरण्डसानवायार (२० सं० ११२०)

चंदप्यहचरित (वि० सं० १७९३)

सुकुमालचरित (२० सं० १२०८)

भविस्यत्तकथा (२० सं० १२३०)

बसुधीरचरिय (१)

हरिवंशपुराण (वि० सं० १५५२), परमेष्ठीप्रकाशशार, धर्मपरीक्षा,

योगसार (१६ वीं शताब्दी)।

सम्यक्त्वकीमुदी

जिनपद्मसूरि पट्टामियेकरास (१७ वीं शताब्दी के लगभग)।

जम्बूनामिचरित (वि० सं० १०६०)

बिलासबईकथा (२० सं० ११२३)

पञ्चणचरित (१२ वीं शताब्दी के लगभग)

मुप्यदोहा (बैराग्यशार)

नेमिनाथरास (लगभग १३ वीं शताब्दी)

कुमारपाल प्रतिबोध (वि० सं० १२४१)—प्रकाशित

स्वयंभू, त्रिभुवन स्वयंभू

हरिचंद

हरिवेध

हरिभद्रसूरि

हरिभद्र

हरिवेण

हरिसिंह साधु

हेमचन्द्रसूरि

हेमचन्द्र ब्रह्म

पद्मचरित, हरिवंशपुराण, स्वयंभूछन्द, पंचमीकहा, स्वयंभू व्याकरण (अनुपलब्ध)।

अणत्पमीकहा, दशलक्षणकथा, नारिकेरकथा।

मयणपराजयचरित (१५ वीं शताब्दी के लगभग)

सनत्कुमारचरित (वि० सं० १२१६) प्रकाशित-रिडगेमिचरित

गेमिकुमारचरित—प्रकाशित

धम्मपरिक्खा (वि० सं० १०४४)

सम्यक्त्वकौमुदी (प्रकाशित, अनेकान्त, ११, २)

सिद्धहेमशब्दानुशासन, देशीनाममात्य (१३ वीं शताब्दी)—प्रकाशित

श्रुतस्कन्ध

इनके अतिरिक्त पाटनके भण्डारमें जिनप्रमसूरिके नामसे मृगापुत्र कुल्ल, सुभाषित कुल्ल, विवेक कुल्ल, धर्माधर्म विचार कुल्ल, मल्लिनाथचरित्र, भव्यचरित्र, भव्यकुटुम्बचरित्र, महावीरचरित्र, जिनजन्म-मह, भावकविधि, अन्तरंगविवाह, चैत्यपरिपाटी, साधार्मिक वासत्य कुल्ल, वज्रस्वामीचरित्र (वि० सं० १३१६), मोहराजविजय, नर्मदासुन्दरीसन्धि (वि० सं० १३२८), अन्तरंगसंधि, अनाथसंधि, मदनरेखासंधि, जीवानुशासिसंधि, ऋषभचरितस्तवन, नेमिरास (वि० सं० १२९७), गौतमचरित्र कुल्ल, जिनागमवचनस्तवन, भावना कुल्ल, भावनासार, युगादिजिनचरित्र कुल्ल, मुनिसुहृत्स्वामीस्तोत्र, नेमिनाथ, पार्श्वनाथ—मुनिमुवत्—जिनकृपाभिषेक तथा जिनकर्मोत्सवस्तवन आदि अनेक रचनाएं मिलती हैं। इसी प्रकार आ० जिनदत्तसूरि विरचित उपदेशरसायनरस, कालस्वरूप कुल्ल, अवस्था कुल्ल, चर्चरी, आ० जिनवल्लभमूर्ति स्तुति, स्तवन आदि कई रचनाओंका उल्लेख मिलता है। अपभ्रंशमें ऐसी अनेक छोटी-बड़ी रचनाएं राम, सन्धि, कुल्ल, चर्चरी आदि रूपमें उपलब्ध होती हैं जिनके लेखकों के संबंधमें कुछ भी ठीक रूपसे ज्ञात नहीं हो सका है। ऐसी रचनाओंमें कुछ निम्न-लिखित हैं—

बाहुवलपाथड़ी, वनन्तविहास फाग (सं० १४००-१४२५), जिनचंदसूरि फाग (सं० १३६१ के लगभग), आबूरास (१३वीं शताब्दी), चर्चरिका, शालिभद्रमातृका, संवेगमातृका, जम्बूचरित्र, मदनरेखा-चरित्र, मृगपुत्र महर्षिचरित्र, चतुरंगसन्धि, चतुर्विंशतिक्रिकल्याणक, कथाएं, स्तुतिलवन आदि।

इस प्रकार अपभ्रंश साहित्य कई रूपोंमें तथा विधाओंमें विकसित मिलता है। यद्यपि अभी तक इसका सम्पूर्ण साहित्य उपलब्ध नहीं हो सका है परन्तु जो प्रकृष्ट रचनाएं मिलती हैं वे कई बातोंमें मध्ययुगीन भारतीय साहित्यमें अपना विशिष्ट स्थान रखती हैं। और उन्हींकी परम्परा तथा शैली पर परवर्ती हिन्दी साहित्य तथा अन्य भारतीय आर्य भाषाओंका साहित्य लिखा गया। भाषा और साहित्य दोनों ही रूपोंमें नव्य भारतीय आर्यभाषाओंका बाह्य अपभ्रंशसे पुरस्कृत हुआ है। और इसीलिए परिणामकी दृष्टिसे नहीं, मूल्यांकनकी दृष्टिसे यह साहित्य प्राचीन भारतीय आर्य साहित्य और आधुनिक भारतीय साहित्यकी मध्यवर्ती कड़ी है जो जन-जनकी चेतनाको आब भी अपनी सहज वाणीमें सुरक्षित बनाये हुए है। ऐतिहासिक और काव्यात्मक दोनों ही दृष्टियोंसे आब इस साहित्यका विशेष महत्व बढ़ गया है। परन्तु जब तक इसका ठीकसे मूल्यांकन नहीं होता है तब तक मध्ययुगीन भारतीय साहित्यका यथार्थ चित्र अस्पष्ट ही रहेगा। आशा है, भविष्यकी स्पष्ट भावमयी उज्ज्वल रेखाओंमें इसका यथार्थ रूप शीघ्र ही प्रकाशित हो सकेगा। और तभी हिन्दी भाषा तथा साहित्यके उदय तथा विकासकी वास्तविक परम्पराका बोध हो सकेगा।

जैन पुराण साहित्य

के० ऋषभचन्द्र

जिम प्रकार प्रारंभसे ही जिनवाणी(अहंइच्चन)के चार विभाग विधे गये हैं उसी प्रकार जैन साहित्य-के भी। ये विभाग हैं—कथा, गणित, दर्शन और चारित्र्य संबंधी। श्वेताम्बर इनका धर्मकथानुयोग, गणितानुयोग, द्रव्यानुयोग तथा चरणानुयोगके नामसे और दिगम्बर प्रथमानुयोग, करणानुयोग, द्रव्यानुयोग तथा चरणानुयोगके नामसे परिचय देते हैं। इन विभागोंमें कथा-साहित्यको, जिसके अपर नाम धर्मकथानुयोग तथा प्रथमानुयोग हैं, प्रथम स्थान मिला है। इस अनुयोगको इतनी बड़ी महत्ता इसलिए दी गयी है कि इसके द्वारा ही साधारण व सामान्य जनतामें धर्मके बीज सरलता व विशाल पैमाने पर पनपाये जा सकते हैं। कथा एक ऐसा सरल उपाय है जिसका प्रभाव तुरन्त ही साधारण जन पर पड़ता है, अतः इसको इतना महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त है। इसी कथानुयोग अथवा कथा-साहित्यका एक अंग पुराण-साहित्य है जिसकी चर्चा यहाँ पर की जा रही है।

जिनसेनाचार्यने अपने महापुराण(आदिपुराण)में पुराणकी व्याख्या 'पुरातनं पुराणं स्यात्'से की है। आगे यह भी बतलाया है कि वे अपने ग्रन्थमें तिरसठ शलाका पुरुषोंका पुराण कह रहे हैं। अन्य आचार्योंके मतका निर्देश करते हुए वे बतलाते हैं कि कोई कोई तीर्थंकरोंके ही चौबीस पुराण मानते हैं क्योंकि उनमें अन्य शलाका पुरुषों(चक्रवर्ती, बलदेव, बासुदेव व प्रतिवासुदेव)का भी समावेश हो जाता है और इन सभी पुराणोंका जिसमें संग्रह हो वह महापुराण कहलाता है। कहनेका तात्पर्य यह कि जिसमें एक शलाका पुरुषका वर्णन हो वह पुराण तथा जिसमें अनेक शलाका पुरुषोंका वर्णन हो वह महापुराण कहलाता है। जिनसेनाचार्य आगे बतलाते हैं कि उनके ग्रन्थमें जिस धर्मका वर्णन है उसके सात अंग है—द्रव्य, क्षेत्र, तीर्थ, काल, भाव, महाफल और प्रकृत। तात्पर्य यह कि पुराणमें पड़द्रव्य, सृष्टि, तीर्थस्थापना, पूर्व और भविष्य जन्म, नैतिक और धार्मिक उपदेश, पुण्यपापके फल और वर्णनीय कथावस्तु अथवा सत्पुरुषके चरितका वर्णन होता है। जैन पुराणोंमें काव्यमय शैलीका भी समावेश हो गया है। यह तत्कालीन प्रभाव ही प्रतीत होता है। अन्यथा जिनसेनाचार्यकी महाकाव्य-की परिभाषामें पुराणके तत्त्व भी शामिल नहीं होते। वे महाकाव्यके लक्षण इस प्रकार बतलाते हैं :

जो प्राचीन कालके इतिहाससे सम्बन्ध रखनेवाला हो, जिसमें तीर्थंकर, चक्रवर्ती इत्यादि महापुरुषोंका चरित्र-चित्रण हो तथा जो धर्म, अर्थ और कामके फलको दिलानेवाला हो उसे महाकाव्य कहते हैं। जिनसेनाचार्यने अपने महापुराणको महाकाव्य भी माना है। कहनेका तात्पर्य यह कि महापुराणका रूप पुराणसे बृहत्काय होता है और जैन पुराणोंमें काव्यात्मक शैलीका समावेश भी हो गया है।

ऊपर कहा जा चुका है कि पुराणमें सत्पुरुषके चरितकी कथा-बस्तुका समावेश होता है। इसी चरितात्मक बस्तुके कारण ऐसी रचनाओंको चरित भी कहा गया है। श्वेताम्बरोंकी प्रायः जितनी भी रचनाएँ तीर्थंकरोंके जीवन संबंधी मिलती हैं उन्हें चरित ही कहा गया है, परन्तु दिगम्बर लेखकोंने उन्हें पुराण व चरित दोनों संज्ञाएँ दी हैं। इससे यह स्पष्ट है कि शलाका पुरुषोंके जीवन सम्बन्धी जो जो कृतियाँ रची गयीं उन्हें चाहे पुराण कहें या चरित कहें, इससे कोई भेद उपस्थित नहीं होता। कहनेका तात्पर्य यह कि चरित और पुराण एकार्थवाची ही है, यदि उनमें श्वेठ महापुरुषोंमेंसे किसी एकका या अनेकका चरित वर्णित हो। आगे चलकर हम देखते हैं कि पुराण और चरित इस परिभाषामें अनुबद्ध नहीं रहें। शलाका पुरुषोंके अतिरिक्त अनेक महापुरुषोंके काव्यनिक चरितोंको भी पुराण या चरित कहा गया है। विशेषतः चरित बहुत ही विस्तृत अर्थमें प्रयुक्त हुआ है। चरितका अभिप्राय रहा है जीवनी और वह जीवनी चाहे शलाका पुरुषकी हो, कोई धार्मिक भयवा वीरपुरुषकी हो या किसी काव्यनिक पुरुषकी ही क्यों न हो, उन सबको चरितकी संज्ञा दी गयी है।

पुराण और महापुराण नामक जो दो रचनाएँ रची गयीं उन सबका आधार क्या रहा है? जिन-सेनाचार्यने तो महापुराणकी परिभाषामें यह बतलाया है कि महापुरुषों(तीर्थंकरादि)ने इसका उपदेश दिया है इस लिएइसे महापुराण कहते हैं। कहनेका तात्पर्य यह कि इन पुराणोंकी कथाएँ तीर्थंकरोंके मुखमें ही सुनी गयी थी और ये ही परंपरासे चली आ रही हैं। ऊपर हमने बतलाया है कि दिगंबरोंका प्रथमानुयोग ही श्वेताम्बरोंका धर्मकथानुयोग है। प्रथमानुयोग बारहवें अंग दृष्टिवादका एक विभाग भी माना गया है। उसमें तीर्थंकर, चक्रवर्ती और अन्य महापुरुषोंके वर्णन उपलब्ध हैं। जैन कथासाहित्यके पुराणोंकी कथावस्तुका यह भी एक भादिस्रोत माना जाता है, किन्तु दृष्टिवादके उत हो जानेके कारण प्रथमानुयोग अब उपलब्ध नहीं है। परंपरासे जो कुछ भी सुरक्षित रह सका वह आगम ग्रंथों तथा अन्य ग्रंथोंमें समाविष्ट हो गया ऐसी मान्यता है। अतः प्रथमानुयोगके पश्चात् जिन जिन ग्रंथोंकी कथा-सामग्रीके आधार पर आगे पुराण ग्रन्थ रचे गये उनमें समवायांग, ज्ञाताधर्मकथा, कल्पसूत्र, जम्बूद्वीपप्रशस्ति, त्रिलोक-प्रशस्ति तथा आवश्यक-निर्युक्ति, -चूर्णि, विशेषावश्यक भाष्य और वस्तुदेवहिण्डी उल्लेखनीय हैं।

जैसा कि भारतीय साहित्यके साथ होता आया है वैसे जैन साहित्यके भी कुछ प्राचीन ग्रन्थ अब तक भी उपलब्ध नहीं हो सके हैं। अन्य ग्रन्थोंमें उल्लेख मात्रसे ही उनका पता चलता है। इस प्रकारके पुराणोंमें बिमलसुरिका हरिवंशचरिय, कवि परमेष्ठिका बागर्थसंगह-पुराण तथा चतुर्मुखके पठमचरित और हरिवंशपुराण उल्लेखनीय हैं। उपलब्ध पुराण-साहित्य पर दृष्टिगत करें तो मालूम होगा कि ये रचनाएँ विक्रमकी छठीं शताब्दीसे लगाकर १८वीं शताब्दी तक पनपती रही हैं। जिस प्रकार जैनोंका पुराणानामें पुराना साहित्य प्राकृत भाषामें उपलब्ध है उस प्रकार पुराण साहित्य भी। अपने धर्म-प्रचारमें साधारण जनको प्रभावित करनेके लिए उन लोगोकी बोलचालकी जो भाषा थी उसे ही अपने साहित्यका माध्यम बनानेमें जैन लोग अभ्यसी रहे हैं। इसलिए समय समय पर बदलती हुयी भाषाओंमें पुराण साहित्यका सृजन हुआ है। प्राकृतके बाद जब संस्कृतका अधिक प्रभाव बढ़ा तो उस भाषामें भी पुराणोंकी रचना करनेमें जैन लोग पीछे नहीं रहें। उसके पश्चात् जब अपभ्रंश भाषाओंने जोर पकड़ा तब अपभ्रंश रचनाएँ भी होने लगीं। इन प्रकार हम देखेंगे कि प्राकृत (महाराष्ट्री) पुराणोंका रचनाकाल छठीं शताब्दीसे पन्द्रहवीं तक, संस्कृत

पुराणोंका आठवींसे उन्नीसवीं तक और अपभ्रंश पुराणोंका दसवींसे सोलहवीं शताब्दी तक रहा है। प्रचुरताकी दृष्टिसे प्राकृत, संस्कृत व अपभ्रंश पुराणोंका उत्कृष्ट काल क्रमशः बारहवीं-तेरहवीं, तेरहवींसे सत्तरहवीं और सोलहवीं शताब्दी रहा है। इन सबमें भी संस्कृत कृतियोंकी संख्या सर्वोपरि है। प्रायः ये सभी रचनाएँ एक ही भाषामें हैं, परंतु किसी किसी प्राकृत रचनामें कहीं कहीं पर संस्कृत व अपभ्रंश, तो अपभ्रंश रचना में संस्कृत व प्राकृत और उनमें देशी भाषाओंके शब्द भी यत्रतत्र मिलते हैं। ये रचनाएँ अधिकतर पद्यात्मक हैं, परंतु गद्यात्मक रचनाओंका सर्वथा अभाव नहीं है और कुछ कृतियोंमें गद्य और पद्यका मिश्रण भी मिलता है।

विक्रमकी छठीं शताब्दीसे जब जैन पुराणोंकी रचना प्रारंभ हुई तब तक ब्राह्मणोंके मुख्य पुराणोंकी रचना हो चुकी थी। इसलिए उस साहित्य-शैलीके दर्शन जैन पुराणोंमें भी होते हैं। साथ ही साथ यह भी ध्यान देनेकी वस्तु है कि उस समय तक काव्यात्मक शैलीका प्रादुर्भाव हो चुका था तथा संस्कृत साहित्यमें उत्तरोत्तर कालमें उत्कृष्ट रचनाएँ बनती जा रही थीं। इस प्रवाहका प्रभाव जैन पुराण-साहित्य पर भी पड़ा है। जिनसेनानाचार्यने तो जैसा कि ऊपर बताया जा चुका है काव्यत्वको भी पुराणमें स्थान दे दिया है। इस समकालीन प्रभावके कारण जैन पुराणोंमें हम देखेंगे कि कविकी प्रतिभाके अनुसार उन रचनाओंमें छंद, अलंकार, रस-भाव आदि काव्य-गुणों तथा सूक्तियों और सुभाषितोंका तरतम पाया जाता है। कुछ संस्कृत रचनाएँ तो महाकाव्यात्मक शैलीके अन्धे उदाहरण हैं। उनमें प्राकृतिक दृष्टियों का वर्णन और रसभावोंका कलात्मक चित्रण पाया जाता है। जैन पुराणोंमें पौराणिक शैली और काव्यात्मक शैलीका ऐसा सम्मिश्रण हो गया है कि वह हमें ब्राह्मण पुराणोंमें कम मात्रामें दृष्टिगोचर होता है।

जैन पुराणोंकी कुछ विशेषताएँ इस प्रकार हैं : प्रारंभमें तीनों लोक, काल-चक्र व कुलकरोके प्रादुर्भावका वर्णन होता है। उसके पश्चात् जम्बूद्वीप और भारतदेशका वर्णन करके तीर्थस्थापना तथा वंशविस्तार दिया जाता है। तत्पश्चात् संबंधित पुरुषके चरितका वर्णन प्रारंभ होता है। ये सभी वर्णन एकसे नहीं पाये जाते। कभी संक्षिप्त तो कभी विस्तारसे और कभी कभी सिर्फ उल्लेखमात्रके रूपमें ही। इनके अतिरिक्त उनमें अनेक पूर्वमवका विस्तारसे या संक्षेपमें वर्णन पाया जाता है। पूर्वमवकी कथाओंके साथ साथ प्रसंगानुसार अन्य अवान्तर कथाओंका भी उनमें समावेश हुआ है। इस प्रकार उनमें प्रचलित लोककथाओंके भी दर्शन होते हैं। ये सभी अवान्तर कथाएँ कभी कभी एक तृतीयांश तो कभी आधेसे भी अधिक भाग लिए हुए रहती हैं। साथ ही साथ उनमें उपदेशोंकी कहीं संक्षिप्तता तो कहीं भरमार रहती है। उनमें जैन सिद्धान्तका प्रतिपादन, सत्कर्म-ग्रहण और असत्कर्म-निवृत्ति, संयम, तप, त्याग, वैराग्य आदिकी महिमा, कर्म-सिद्धान्तकी प्रबलता इत्यादि पर भार रहता है। इन प्रसंगों पर मुनियोंका प्रवेश भी पाया जाता है। इनके अतिरिक्त शेष भागमें तीर्थकरकी नगरी, मातापिताका वैभव, गर्भ, जन्म, अतिशय, श्रीदा, शिक्षा, दीक्षा, प्रज्वा, तपस्या, परिषद, उपसर्ग, केवलप्राप्ति, समवसरण, धर्मोपदेश, विहार, निर्वाण इत्यादिका वर्णन संक्षेपमें या विस्तारसे सरलरूपमें या कल्पनामय अथवा छालित्य और अलंकारमय रूपमें पाया जाता है। सांस्कृतिक दृष्टिसे इन ग्रंथोंमें भाषातत्त्वका विकास, सामान्य जीवनका चित्रण तथा रीतिरिवाज इत्यादिके दर्शन होते हैं जो काफी महत्त्वपूर्ण हैं।

भारतीय जनताको रामायण और महाभारत बहुत ही प्रिय रहे हैं और जैन पुराण साहित्यका श्रीगणेश भी इन्हीं दो ग्रंथोंसे होता है।

उपलब्ध जैन पुराणसाहित्यमें प्राचीनतम कृति प्राकृत भाषा में है। यह विमलसुरि (५३० वि. सं०) की पद्मचरियं (पद्मचरितम्) नामक रचना है। इसमें आठवें बलदेव दाशरथी राम (पद्म), वासुदेव लक्ष्मण तथा प्रतिवासुदेव रावणका चरित वर्णित है। कितनी ही बातोंमें इसकी कथा वाल्मीकि-रामायण-

से भिन्न है। संस्कृत रामायणसे इस भिन्न रामायणको रचनेका क्या उद्देश्य था ? इस दृष्टिसे देखते तो तीन मूलभूत कारण प्रत्यक्ष नजर आते हैं। एक तो यह कि रामकी जो प्रचलित लोककथा थी उसको ब्राह्मणोंने जिस प्रकार हिन्दू रूप दिया उसी प्रकार जैनोंने अपने मतावलम्बियोंके लिए उसे अपना धार्मिक रूप दिया। दूसरी विशेषता यह कि उसमें बानरों और राक्षसोंको पशुओंकी तरह चित्रित किया गया था जो परंपराके प्रतिकूल था क्योंकि वे मनुष्य जातियाँ ही थीं। तीसरा कारण यह कि रामकथा-संबंधी कुछ ऐसी सामग्री भी विमलसूरिकी मिली जो बाल्मीकि-रामायणमें उपलब्ध नहीं थी या कुछ भिन्न थी, जैसे रामका स्वेच्छापूर्वक वनवास, सुवर्ण मृगकी अनुपस्थिति, सीताका भाई भामण्डल, हनुमानके अनेक विवाह, सेतुकी अनुपस्थिति इत्यादि। यह रचना गाथाबद्ध है तथा ११८ उद्देशोंमें विभक्त है। कहीं कहीं पर अलंकारोंके प्रयोग तथा रसभावामक वर्णनोंके होते हुए भी इसकी शैली रामायण व महाभारत जैनी ही है।

संस्कृत भाषामें भी प्रथम जैन पुराण रामसंबंधी है जो रविषेणाचार्य(७३५ वि० सं०)का पद्यचरित है। इसमें १२३ पर्व हैं तथा कुछ वर्णनात्मक विस्तारके सिवाय यह विमलसूरिके पद्यमचरितकी प्रतिकृति मात्र है। इसी कथाका अनुसरण करनेवाला सकलकीर्तिके शिष्य जिनदास(सोलहवीं शती)का रामदेव-पुराण है जो गद्यात्मक है। देवविजयगणिका पद्यपुराण १६५२ वि० सं०में रचा गया था। महारक सोमसेन-के रामपुराण (सं० १६५६) पर गुणभद्रकी रामकथा(उत्तरपुराण)का भी प्रभाव है। अन्य रामपुराण-कारांमें भ० घनकीर्ति (सं० १६६९), चन्द्रसागर, चन्द्रकीर्ति आदि उल्लेखनीय हैं।

प्राकृत व संस्कृतकी तरह अपभ्रंश भाषामें भी प्रथम उपलब्ध जैन पुराण पद्यमचरित है जो स्वयम्भू-देव(८९७-९७७ वि० सं०)की रचना है। यह पाँच काण्डों तथा नब्बे सर्गियोंमें विभक्त है। कथा रविषेणाचार्यकी कृतिके अनुसार ही है। इसकी विशेषता यह है कि इसमें उत्कृष्ट संस्कृत काव्यशैलीका अनुसरण हुआ है। कवि रघू(१६वीं १६ वीं शताब्दी)ने भी अपभ्रंशमें पद्यपुराणकी रचना की है।

कालकी दृष्टिसे रामायणके पश्चात् महाभारत संबंधी कथाकृतियोंकी गणना जैन पुराण साहित्य-में होती है। जैन साहित्यमें ये रचनाएँ हरिवंशपुराण या पाण्डवपुराणके नामसे विख्यात हैं। कुबलय-मालामें जो उल्लेख है उससे अनुमान किया जाता है कि इस विषय पर भी प्रथम कृति प्राकृतमें ही रची गयी थी और उसके कर्ता भी विमलसूरि थे। इन पुराणोंमें २२वें तीर्थंकर नेमिनाथ, वामुदेव कृष्ण, बलदेव, जरासन्ध तथा कौरव-पाण्डवोंका वर्णन है।

उपलब्ध साहित्यमें जिनसेनकृत (८४० वि० सं०) संस्कृत हरिवंशपुराणका प्रथम नमूना आता है। इसमें ६६ सर्ग हैं। यह रचना विमलसूरिकी संभावित कृति पर आधारित मानी जाती है। सकलकीर्ति-(१५५०-१५१० वि० सं०)का हरिवंशपुराण ३९ सर्गोंमें विभक्त है। इसमें आधेसे अधिक सर्ग उनके शिष्य जिनदास द्वारा लिखे गये हैं। भ० श्रीभूषणका हरिवंशपुराण सं० १६७५की रचना है।

तेरहवीं शताब्दीमें रचा गया देवप्रभसूरिका पाण्डवचरित १८ सर्गोंमें विभक्त है। शुभचन्द्रका (१६०८ वि० सं०) पाण्डवपुराण जैन महाभारत भी कहलाता है। राजविजयसूरिके शिष्य देवविजय गणी-(१६६० वि० सं०)ने देवप्रभसूरिके पाण्डवचरित्रका गद्यमें रूपान्तर कर अपनी कृति बनायी थी। अमरचन्द्र(१३ वीं शताब्दी)की रचना बालभारत भी उल्लेखनीय है।

हरिवंश पुराणके अन्य कर्ताओंमें ब्र० जिनदास (१६ वीं शती), जयसागर, कवि रामचन्द्र (सं० १५६०से पूर्व) और भ० घनकीर्ति (सं० १६७१) तथा पाण्डव चरित्र संबंधी जयानन्द, विजयगणी, शुभ-वर्धनगणी और पाण्डव पुराणके रचितकर्ताओंमें भ० शुभचन्द्र (सं० १६१८), श्रीभूषण (सं० १६५७) और भ० वादिचन्द्र(१७वीं शती)के नाम उल्लेखनीय हैं।

हरिवंश संबंधी अपभ्रंशकी प्रथम कृति स्वयंभूदेवकी है जिसका अपरनाम रिद्धणेमिचरित है। यह तीन कांडोंमें विभक्त है तथा ११२ संधियां लब्ध हैं। इसकी कथाका आधार जिनसेनका हरिवंशपुराण है। धवल(११वीं-१२वीं शताब्दी वि० सं०)का हरिवंशपुराण ११२ संधियोंमें काव्यात्मक ढंगसे लिखा गया है। सोलहवीं शताब्दीकी अन्य दो कृतियाँ यशःकीर्ति और भुवकीर्तिकी प्रसिद्ध हैं। प्रथम १३ और द्वितीय ४४ संधियोंमें विभक्त हैं। कवि रघूने भी हरिवंशपुराणकी रचना की है।

रामायण और महाभारतके पश्चात् कालकी दृष्टिसे महापुराणोंकी बारी आती है, जिनमें त्रिपट्टि-शालाका पुरुषों अथवा चौबीस तीर्थंकरों आदिके चरितोंका वर्णन आता है। इनकी शुरुआत भी प्राकृत भाषासे ही होती है। शालाकाचार्य(१२५ वि० सं०)का चतुर्पञ्चमहापुरिसचरित्र ऐसी ही एक रचना है। ग्रन्थके शीर्षकसे प्रतीत होता है कि नौ प्रतिवापुदेवोंको शालाका पुरुषोंमें नहीं गिना गया है, जैसा कि समवायागसे भी सूचित है। यह गद्य-प्रधान रचना है। इसकी रामकथा पर वाल्मीकी रामायणका प्रभाव शूर्यगवाके नाम तथा स्वर्णमृगसे स्पष्ट है तथापि शेष कथा विमलसूरिके अनुसार है। भद्रेश्वर(१२-१३वीं शताब्दी)की कहावलिमें शालाका पुरुषोंका चरित्र वर्णित है। यह रचना गद्यप्रधान है। इसकी रामकथामें रावणके चित्र का उल्लेख ध्यान देने योग्य है। महापुरुष-चरितकारोंमें आनन्दसूरिका भी नाम लिया जाता है।

संस्कृतमें इस संबंधमें महत्त्वपूर्ण रचना महापुराण है। इसका प्रथम भाग आदिपुराण जिनसेनाचार्य (१० शताब्दी) कृत है तथा द्वितीय भाग उत्तरपुराण उनके शिष्य गुणभद्रकी रचना है। उत्तरपुराणकी रामकथा वाल्मीकिरामायण व पद्मचरित्रसे मिलती है। आदिपुराणमें प्रथम तीर्थंकर व प्रथम चक्रवर्ती तथा उत्तरपुराणमें शेष शालाका पुरुषोंके चरित्र वर्णित हैं। आचार्य मल्लिषेणने ११०४ वि० म०में अपने महापुराणकी रचना की थी। पन्द्रहवीं शताब्दीके म० सकलकीर्ति आदिपुराण और उत्तरपुराणके रचयिता है। हेमचन्द्राचार्य(१३वीं शती प्रथमपाद)का त्रिपट्टि-शालाका-पुरुष-चरित १० पदोंमें विभक्त है। इसका अन्तिम भाग परिशिष्ट-पूर्व ऐतिहासिक महत्त्व रखता है। आशाधर (१२९२ वि० सं०)के त्रिपट्टि-स्मृति-शान्धनें शालाका पुरुषोंका संक्षिप्त वर्णन है। त्रिपट्टि शालाका-पुरुष-चरित विषयक गद्यात्मक रचनाकारोंमें विमलसूरि और वज्रसेन स्मरणीय हैं। जिनसेनके महापुराण पर ललितकीर्ति-(११वीं शती)की संस्कृत टीका तथा पुष्पवंतके उत्तरपुराण पर प्रभाचन्द्र(स० १०८०)की टीका उपलब्ध हैं। पुराणसारसंग्रह दामनन्दिनीकी रचना है जिसमें संक्षेपमें शालाका पुरुषोंका वर्णन है। जैसे मुनि श्रीचन्द्र ११वीं शती और सकलकीर्तिके पुराणसार गद्यात्मक रूपमें उपलब्ध हैं।

चतुर्विंशतिजिनचरित जिनदत्तसूरिके शिष्य अमरचन्द्र(१३वीं शती)की रचना है जिसमें क्रमशः चौबीस तीर्थंकरोंके चरित दिये गये हैं। रायमहामुद्रय (१६१५ वि० सं०) पद्मसुन्दरकी रचना है इसमें भी तीर्थंकरोंके चरित हैं। इस सम्बन्धमें केशवसेन (स० १६८८) व प्रभाचन्द्रके कर्णामृतपुराण उल्लेखनीय हैं।

अपने महापुरुषचरितमें मेरुतुंगाचार्यने (१४वीं शती) ऋषभनाथ, शातिनाथ, नेमिनाथ, पार्श्वनाथ तथा महावीरस्वामीके चरितोंका वर्णन किया है। इसीकी काव्योपदेशशतक व धर्मोपदेशशतक भी कहा गया है।

अपभ्रंशमें महापुराण विषयक प्रथम कृति पुष्पवंतका (१०२२ वि० सं०) त्रिपट्टि-महापुरि-गुणलंकाव है। इसमें प्रथम ३७ संधियोंमें आदिपुराण तथा शेष ६५ संधियोंमें उत्तरपुराणकी कथासामग्री है। रामकथामें गुणभद्रका अनुसरण है। कबिकी अशाधारण काव्यप्रतिभाके इसमें दर्शन होते हैं।

पद्मपुराण, हरिवंशपुराण तथा महापुराणों के पश्चात् अलग अलग तीर्थंकरों के जीवनचरित बहुतायतसे पाये जाते हैं। १०वीं शतीसे १८वीं शती तक ऐसी रचनाएँ होती रहीं। १२वीं और १३वीं शती ऐसे साहित्यमें काफी सम्पन्न रही हैं, जैसे १५वीं से १७वीं शती भी कम महत्त्वपूर्ण नहीं है। बहुलताकी दृष्टिसे अधिकसे अधिक कृतियाँ शान्तिनाथ पर उपलब्ध हैं। द्वितीय भेष्मिमें नेमि और पार्श्वजिन संबंधी कृतियोंको रखा जा सकता है। तृतीय स्थानमें आदि जिन ऋषभ, आठवें चन्द्रप्रभ और अन्तिम जिन महावीरके चरितोक्ती संख्या उल्लेखनीय है।

प्राकृत भाषामें आदि तीर्थंकर ऋषभ पर प्रथम रचना अभयदेवके शिष्य वर्षमानसुरि (११६० वि० सं०)की प्राप्त है। ११००० श्लोक प्रमाण यह ग्रन्थ पांच परिच्छेदोंमें विभक्त है। भुवनतुंगका ऋषभदेव चरित ३२३ गाथाओंमें लिख्य है।

अमरचन्द्र (१३वीं शती)का संस्कृत पद्मानन्दकाम्य १९ सर्गोंवाला आदिनाथके जीवनचरित्र संबंधी है। विनयचन्द्रका आदिनाथचरित्र १४७४ वि० सं० की रचना है। अन्य रचनाएँ भ० सकलकीर्ति (१५वीं शती), चन्द्रकीर्ति (१७वीं शती), शान्तिदास, चर्मकीर्ति आदिकी हैं। हस्तिमल्लने गद्यात्मक आदिनाथ पुराण लिखा। कलितकीर्तिका भाविपुराण जिनसेनाचार्यके आदिपुराण पर टीका मात्र है। नेमिकुमारके पुत्र बाग्यटने कान्यमीमासामें अपने ऋषभदेवचरितका उल्लेख किया है।

अपभ्रंशमें रघू (१६वीं शताब्दी वि० सं०)का आदिपुराण उल्लेखनीय है। उसका अपरनाम मेघदेवर चरित है।

द्वितीय तीर्थंकर संबंधी अजितनाथपुराण सुषराचवके शिष्य अरुणमणि (१७१६ वि० सं०)की संस्कृत रचना है। अपभ्रंशमें सं० १५०५की विजयसिंहकी रचना उपलब्ध है।

तृतीय तीर्थंकर पर संभवनाथचरित्रकी रचना मेरुतुंगसुरिने सं० १४१३में की थी। एक तेजपालकी इसी नामकी अपभ्रंश रचना है।

चतुर्थ तीर्थंकर अभिनन्दनके चरितों का उल्लेख मात्र मिलता है।

पाँचवें जिन पर सुप्रसिद्ध चरितके रचनाकार विजयसिंहके शिष्य सोमप्रभ (१२वीं शताब्दी) थे। यह ग्रन्थ प्राकृतमें १६२१ प्रथाग्र प्रमाण है। संस्कृतमें भी इस विषयक रचनाका उल्लेख आता है।

छठे तीर्थंकरका पद्मप्रभचरित प्राकृतमें देवसुरिने १२५४ वि० सं० में रचा। संस्कृतमें शुभचन्द्रका पद्मनाभपुराण १७वीं शतीका है। विद्याभूषण और सोमदत्तके भी पद्मनाभपुराण प्राप्त हैं। देवप्रभसुरिके शिष्य सिद्धसेनने भी पद्मप्रभचरित्र रचा था।

सातवें तीर्थंकर संबंधी सुपार्श्वनाथचरित प्राकृतमें हर्षपुरीय गच्छके लक्ष्मणगणि (११८८ वि० सं०)ने रचा। यह रचना उत्कृष्ट कोटिकी करीब ९००० गाथा प्रमाण है। देवसुरिकी भी प्राकृत रचना मिलती है।

आठवें जिन चन्द्रप्रभ पर प्राकृतमें वीरसुरि (११३८ वि० सं०), येशोदेव (सं० ११७८), चंद्रसुरिके शिष्य हरिमद्र (१२२३) तथा जिनवर्धनसुरिकी कृतियाँ हैं। अपभ्रंश रचना यथाःकीर्तिकी (१५वीं १६वीं शती) ११ सर्गियोंमें प्राप्त है। देवेन्द्र (सं० १२६४)की रचना संस्कृत व प्राकृतमय है। संस्कृतमें असग (११वीं शती), वीरनन्दि (११वीं शती), गुणरत्नके शिष्य सर्वानंद (सं० ११०२), शुभचन्द्र (१६वीं १७वीं शती) तथा पंडिताचार्य और दामोदर कवि (सं० १७२७)की रचनाएँ उपलब्ध हैं। अन्धसेनके चन्द्रप्रभचरितका भी उल्लेख आता है। १७वीं शताब्दीकी रचना पं० शिवाभिरामकी भी मिलती है जो सात सर्गोंमें विभक्त है।

नौवें तीर्थंकर पुष्पदन्तके जीवनपर कोई रचना नहीं मिलती। नन्दिताम्यकृत गाथाकृष्णके

टीकाकार रत्नचन्द्रने उसमें आये हुए दो पद्यों पर टीका करते हुए बतलाया है कि ये पद्य एक प्राकृत रचना पुष्पदन्तचरितमेंसे लिये गये हैं।

दसवें तीर्थंकर शीतलनाथके चरितोंके बारेमें सिर्फ उल्लेख ही प्राप्त है।

ग्यारहवें जिन पर अयांसचरित जिनदेवके शिष्य हरिमद्रने सं० ११७२में तथा अजितसिंहसुरिके शिष्य देवमद्रने ११००० ग्रन्थाग्र प्रमाण प्राकृतमें रचे थे। संस्कृतमें मानतुंग(सं० १३३२)की कृति प्राप्त है। सुरेन्द्रकीर्तिके अयांसपुराणका भी उल्लेख आता है।

बारहवें जिन पर वासुपूज्यचरित प्राकृतमें ८००० ग्रन्थाग्र प्रमाण चन्द्रप्रभकी रचना है तथा संस्कृतमें वर्द्धमानसुरि(सं० १२९९)की करीब ६००० ग्रन्थाग्र प्रमाण।

तेरहवें तीर्थंकरका विमलचरित प्राकृतमें रचे जानेका उल्लेख आता है। संस्कृतमें ज्ञानसागरने खंभातमें सं० १५१७में ५६५० ग्रन्थाग्र प्रमाण पांच सर्गोंमें विमलनाथचरित रचा था। कृष्णदासका विमलनाथपुराण १० सर्गोंमें विभक्त है तथा २३०० श्लोक प्रमाण है। इन्द्रहंसगणिने सं० १५७८में संस्कृतमें विमलचरित रचा था। रत्ननन्दिका भी विमलनाथ-पुराण मिलता है।

चौदहवें जिन पर प्राकृतमें अनन्तनाथ चरितके लेखक आम्नदेवके शिष्य नेमिचन्द्रसुरि है जिन्होंने सं० १२१३में १२०० गाथा प्रमाण अपना ग्रन्थ लिखा था। वासवसेन भी अनन्तनाथपुराणके रचयिता माने जाते हैं।

पन्द्रहवें तीर्थंकर धर्मेनाथ पर प्राकृतरचनाका उल्लेख मात्र है। हरिचन्द्रकृत एक उत्कृष्ट संस्कृत काव्य है जो २१ सर्गोंमें निबद्ध है। इसका नाम धर्मधर्माभ्युदय काव्य है जो ११वीं १२वीं शताब्दी की रचना मानी जाती है। इस पर शिशुपालवध, गडहबहो और नैषधीय चरितका प्रभाव स्पष्ट है। नेमिचन्द्र (सं० १२१६) और सकलकीर्ति(१५वीं शताब्दी)की रचनाओंके भी उल्लेख मिलते हैं।

सोलहवें तीर्थंकर शान्तिनाथके जीवन मन्थी कई चरित रचे गये प्रतीत होते हैं। प्राकृतमें पड़ो की कृति देवचन्द्रसुरि(सं० ११६०)की मिलती है। यह १२००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। मुनिभद्रकी रचना सं० १४१०की है। सोमप्रभसुरिकी भी प्राकृत रचना मिलती है। अपभ्रंशमें महीचन्द्रने दिल्लीमें सं० १५८७में संतिगाहचरित रचा था। संस्कृतमें असग(११वीं शताब्दी)का शान्तिनाथपुराण १६ सर्गोंमें निबद्ध है। इनका एक लघु शान्तिपुराण भी मिलता है। अजितप्रभसुरि(सं० १३०७)का शान्तिनाथचरित ६ सर्गोंमें विभक्त ५००० श्लोक प्रमाण है। मुनि देवसुरिकी कृति (सं० १३२२) देवचन्द्रसुरिकी प्राकृत रचना पर आधारित मानी जाती है। माणिक्यचन्द्रकी रचना (१३वीं शताब्दी) ८ सर्गोंमें करीब ६००० ग्रन्थाग्र प्रमाण मिलती है। सकलकीर्ति(१५वीं शताब्दी) तथा भीभूषण(सं० १६५९)के भी शान्तिनाथ-पुराण उपलब्ध हैं। प्रथम १६ सर्ग प्रमाण है। कनकप्रभकी रचना ४८५ तथा रत्नशेखरसुरिकी करीब ७००० ग्रन्थाग्र प्रमाण प्राप्त हैं। गद्यमय रचनाकारोंमें भावचन्द्र (सं० १५३५) तथा उदयसागर उल्लेखनीय हैं। अन्य ग्रन्थकारोंमें ज्ञानसागर, हर्षभूषणगणि, कम्पराज, शान्तिकीर्ति, गुणसेन, ब्रह्मदेव, ब्रह्मजयसागर इत्यादि हैं। मेघविजयका शान्तिनाथचरित तो एक पादपूर्ति काव्य है जो नैषधचरितके पादोंके आधारसे शान्तिनाथके जीवनचरितका वर्णन करता है।

सत्तरहवें कुण्डुनाथके चरितकारोंमें पद्मप्रभ अथवा विबुधप्रभसुरि(१३वीं शताब्दी)का नाम आता है जिन्होंने अपनी रचना संस्कृतमें की थी। प्राकृतमें भी किसीने ग्रन्थ रचा था और एक अनाम चरित मंढारमें ही होनेका उल्लेख है।

अठारहवें अरनाथ पर प्राकृत और संस्कृतमें रचनाएँ की गयी थी परंतु अभी उपलब्ध नहीं हैं।

उत्तीसवें जिन मङ्गिनाथके प्राकृत चरितकारोंमें जिनेश्वरसुरि(सं० ११७५)का नाम आता है।

इनकी रचना ५५५५ ग्रंथाग्र प्रमाण है। चन्द्रसूरिके शिष्य हरिभद्रकी कृति तीन अध्यायोंमें ९००० ग्रंथाग्र प्रमाण है। सुवनतुंगसूरिका ग्रन्थ ५०० ग्रंथ प्रमाण तथा एक और अनाम कृति १०५ ग्रंथाग्र प्रमाण उपलब्ध है। अपभ्रंशमें जिनप्रभसूरिकी ५० पद्यप्रमाण रचना है। नयमिश्रहलका मी महिनाथ पुराण उपलब्ध है। संस्कृतमें प्रद्युम्नसूरिके शिष्य विनयचन्द्रका महिनाथ चरित ४२५० ग्रंथाग्र प्रमाण ८ सर्गोंमें निबद्ध है। यह सं० १४७४ के आसपासकी रचना है। सकलकीर्ति (१५वीं शती) मी महिनाथ पुराणके रचयिता है। अन्य ग्रन्थकारोंमें शुभवर्धन, विजयसूरि, प्रभाचन्द्र व नागचन्द्र स्मरणीय हैं।

बीसवें तीर्थंकर पर श्री चन्द्रसूरिने प्राकृत में ११००० गाथा-प्रमाण मुनिसुव्रतनाथचरित सं० ११९३-में रचा था। पञ्चप्रभकी संस्कृत कृति (सं० १२९४) ५५५५ ग्रंथाग्र प्रमाण तथा मुनिरत्नसूरिकी रचना २३ सर्गोंमें निबद्ध करीब ७००० ग्रंथाग्र प्रमाण है। कृष्णदासका मुनिसुव्रतपुराण (सं० १६८१) २३ सर्गोंमें समाप्त हुआ तथा अर्द्धदासका १० सर्गोंमें जिसका अपर नाम काव्यरत्न है। केशवसेन, सुरेन्द्रकीर्ति तथा हरिवेण ग्रन्थ पुराणकार गिने गये हैं।

इक्कीसवें जिन संबंधी नेमिनाथपुराण सकलकीर्तिकी संस्कृत रचना है। अन्य नमिचरितोंके उद्धेख मात्र मिलते हैं।

बाईसवें तीर्थंकर नेमिनाथके चरितोंकी विपुलता पायी जाती है। प्राकृत रचनाओंमें जिनेश्वरसूरिका नेमिनाथ चरित सं० ११७५की कृति है। रत्नप्रभसूरिकी गद्यपद्यमय रचना १३६०० ग्रंथाग्र प्रमाण ६ अध्यायों में विभक्त है। इसका रचना-काल वि० सं० १२३३ है। तीसरी रचना मल्लवारी हेमचन्द्र (१२वीं शती)की ५१०० ग्रंथाग्र प्रमाण है। संस्कृतमें प्रथम नंबर सूराचार्यका आता है जिन्होंने सं० १०९०में नेमिनाथ-चरित रचा। यह दिसन्धानात्मक है और तीर्थंकर कल्प पर मी इसका अर्थ पठित होता है। ऐसा ही द्वितीय ग्रन्थ अजितदेवके शिष्य हेमचन्द्रसूरिका है जिसका नाम नेमिद्विसन्धान काव्य है। सोमके पुत्र वाग्भट- (१२वीं शती)का नेमिनिर्वाणकाव्य १५ सर्गोंमें विभक्त है। यह महाकाव्य शैलीकी एक उत्कृष्ट रचना है। उदयप्रभसूरिकी २१०० ग्रंथाग्र प्रमाण रचना सं० १२९९के आसपासकी है। उपाध्याय कीर्तिरात्र (सं० १४९५)का नेमिनाथ चरित १२ सर्गोंमें निबद्ध है तथा ब्रह्म नेमिदत्त (सं० १५७५)का नेमिनाथ पुराण १६ अध्यायोंमें। गुणविजयकृत चरित (सं० १६६८) गद्यात्मक है तथा १३ अध्यायोंमें विभक्त है। संगनके पुत्र विक्रमका नेमिदूतकाव्य एक विशेष कलाकृति है जिसमें मेघदूतके आधार पर समस्यापृति की गयी है। तिलकाचार्यकी रचना ३५०० ग्रंथाग्र प्रमाण है। योजमागव, नरसिंह, हरिवेण और मंगरसकी भी कृतिया मिलती हैं। अपभ्रंशमें चन्द्रसूरिके शिष्य हरिभद्रका नेमिनाथचरित (सं० १२१६) ८०३२ ग्रंथाग्र प्रमाण पाया जाता है। महाकवि दामोदरकी रचना सं० १२८७की है। लक्ष्मणदेवकी कृति सं० १५१०के पूर्व-की है तथा वह १३ कडवक प्रमाण ४ संक्षियोंमें निबद्ध है।

तेईसवें जिन संबंधी देवभद्रगणिका प्राकृतमें रचा गया पार्श्वनाथचरित (सं० ११६८) गद्य-पद्य मिश्रित है तथा ९००० ग्रंथाग्र प्रमाण ५ उद्देश्योंमें विभक्त है। नागदेवने पार्श्वनाथपुराण रचा था तथा एक अनाम कृति पार्श्वनाथदशमवचरित नामक २५६४ गाथा प्रमाण मिलती है। संस्कृतमें प्राचीन रचना जिनसेनकृत पार्श्वभुदय (१०वीं शती) है जो एक उत्तम काव्य है। इसमें मेघदूतके पद्यांका समावेश किया गया है। वाविराजका पार्श्वनाथपुराण (सं० १०८२) मी उपलब्ध है। गुणभद्रसूरिके शिष्य सर्वानन्द-सूरिकी रचना करीब १२वीं शताब्दीकी है। माणिक्यचन्द्रका पार्श्वनाथचरित (सं० १२७६) १० सर्गोंमें निबद्ध ५२७८ ग्रंथाग्र प्रमाण है तथा गुणरत्नके शिष्य सर्वानन्द (सं० १२९१)का ५ सर्गोंमें विभक्त है। भावदेवसूरिने सं० १४१२में ६४०० ग्रंथाग्र प्रमाण चरित लिखा था। विनयचन्द्रकी रचना (१५वीं शती)

४७०९ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। पद्मसुन्दरका (सं० १६१५) पार्श्वनाथकाव्य ७ सर्गोंमें निबद्ध मिलता है। हेमचन्द्रने सं० १६३२में ३१६० ग्रन्थाग्र प्रमाण चरित रचा। उदयवीरगणि(सं० १६५४)की रचना गद्यात्मक है जो आठ अध्यायोंमें विभक्त है। सकलकीर्तिका पार्श्वनाथपुराण १५ वीं शतीका तथा वादिचन्द्रका १७ वीं शतीका है। चन्द्रकीर्तिने अपना पुराण सं० १६५४में रचा जो करीब ३००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है तथा इसमें कुल १५ सर्ग हैं। अपभ्रंशमें प्रथम रचना पद्मकीर्तिकी सं० १९२१की १८ संधि-प्रमाण मिलती है। इसके पश्चात् दूसरी अपभ्रंश रचना श्रीधर की सं० १९८९की मिलती है। असवालका पार्श्वनाथपुराण १३ संधि प्रमाण है जो १५ वीं शतीके आसपासकी रचना मानी जाती है। रघुका भी पार्श्व पर एक पुराण उपलब्ध है।

चरम तीर्थंकर महावीरके जीवन पर प्राकृत काव्य रचयिताओंमें सर्वप्रथम नाम गुणचन्द्रगणिका (सं० ११३९) आता है जिनकी रचना ८ सर्गोंमें निबद्ध है। ये सुमतिवाचकके शिष्य थे। द्वितीय काव्यकार देवेन्द्रगणि उर्फ नेमिचन्द्रसूरि (वि० सं० ११४१) है जिनका ग्रंथ ३००० ग्रन्थाग्र प्रमाण है। अन्य चरितकारोंमें मानदेवसूरिके शिष्य देवप्रमसूरि तथा जिनवल्लभसूरिके नाम आते हैं। संस्कृत काव्योंमें प्रथम नंबर असग(११ वींशती)के सम्मतिचरित्र अथवा वर्धमानचरित्रका है जो १८ सर्गोंमें विभक्त है। सकलकीर्तिका वर्धमानपुराण (सं० १५१८) १९ सर्गोंमें पाया जाता है। यह रचना ३०३५ ग्रन्थाग्र प्रमाण है। महावीरपुराणकारोंमें पद्मनन्दि, केशव, बाणीवल्लभ इत्यादिके नाम भी उल्लेखनीय हैं। अपभ्रंशमें रघुका सम्मदगाहचरित १० संधियोंमें निबद्ध है। जयमित्रका ११ संधिवाला बृद्धमाणकल्लु मिलता है। नरसेनकी बृद्धमाणकहा भी मिलती है। ये सभी रचनाएँ १६ वीं शतीके आसपासकी ठहरती हैं। दो अपभ्रंश कृतियाँ और पायी जाती हैं एक अनाम तथा द्वितीय जिनेश्वरसूरिके एक शिष्यकी। पहली २४ तथा दूसरी १०८ कडवक प्रमाण है।

इन अतीतके तीर्थंकरोंके अलावा आगष्ठी जिन अममके जीवन पर भी एक रचना सं० १२५२-की रत्नसूरिकी उपलब्ध है।

इन जिनचरितोंमें तत्कालीन जो चक्रवर्ती, बलदेव वासुदेव व प्रतिवासुदेव हुए उनका भी वर्णन प्रायः समाविष्ट है, अतः उनके जीवन पर पृथक् पृथक् रचनाएँ बहुत कम मात्रामें उपलब्ध हैं। जो कुछ भी स्वतंत्र रचनाएँ मिलती हैं उनके नाम इस प्रकार हैं—

सगरचक्रिचरित १२वीं शतीसे पूर्वकी एक अनाम प्राकृत रचना है। जिनपालकृत सनत्कुमार चरित्र २२०३ ग्रन्थाग्र प्रमाण एक संस्कृत रचना है तथा चन्द्रसूरिकी ८१२७ ग्रन्थाग्र प्रमाण सं० १२१४की रचना है। चक्रवर्ती सुमीमके जीवन पर रत्नचन्द्र (सं० १६८३) तथा पं० जगन्नाथकी संस्कृत कृतियाँ उपलब्ध हैं। हरियेणचरित्र प्राकृत व अपभ्रंशमें मिलते हैं, परंतु अनाम। जयचक्रि-पुराण ब्र० कामराजकी सं० १५६०की १३ सर्ग वाली एक संस्कृत रचना है। प्राकृतमें एक अनाम जयचक्रि-चरित भी उपलब्ध है।

त्रिविष्ट शालाका पुराणोंके अतिरिक्त धार्मिक वीरपुरुष, अमण-अमणी, आक्क-आविका और कुछ काल्पनिक पात्रोंके जीवन संबंधी जो रचनाएँ की गयीं उनको भी प्रायः चरितकी संज्ञा ही दी गयी है। फिर भी कुछ ऐसी भी कृतियाँ उपलब्ध हैं जिनको पुराण भी कहा गया है, जैसे अगहदस-पुराण, कुबेर-पुराण, भेगिक-पुराण, गजनिह-पुराण इत्यादि। ऐसी रचनाओंका विवरण यहाँ पर विवक्षित नहीं होनेके कारण उनका यहाँ पर समावेश नहीं किया गया है।

उपर्युक्त विवरणसे स्पष्ट है कि जैन पुराण साहित्य विपुल मात्रामें उपलब्ध है। अभी भी ग्रन्थ-संग्रहोंमें बहुत-सी कृतियाँ पड़ी हुयी हैं जिनका प्रकाशन नहीं हुआ है। साहित्यप्रेमियों तथा जैन समाज-

८० : श्री महावीर जैन विद्यालय सुवर्णमहोत्सव ग्रन्थ

को इनके प्रकाशनकी सुचारु व्यवस्था करनी चाहिए जिससे यह अप्रकाशित रूपमें ही छुप्त न हो जाय
जैसा कि जैन परम्परामें होता आया है ।

संदर्भ ग्रन्थ सूचि

- १ आदिपुराण, जिनसेनाचार्य ।
- २ जिनरत्नकोश, प्रो० ६० दा० वेङ्कटर, पूना ।
- ३ जैन-ग्रन्थ-प्रशस्त-संग्रह, प्रथम भाग, श्री-जु० कि० सुस्तार, दिल्ली ।
- ४ प्राकृत साहित्यका इतिहास, डॉ० जगदीशचन्द्र जैन, बनारस ।
- ५ भारतीय संस्कृतिमें जैनधर्मका योगदान, डा० हीरान्ध्र जैन, भोपाळ ।
- ६ राजस्थानके जैन शास्त्रमण्डारोंकी ग्रन्थसूचि, भाग १-४, जयपुर ।



पारसनाथ किलाके जैन अवशेष

कृष्णदत्त वाजपेयी

उत्तर प्रदेशके बिजनौर जिल्लामें नगीना रेलवे स्टेशनसे लगभग ९ मील उत्तर-पूर्वकी ओर बदापुर नामक कसबा है। वहांसे करीब ३ मील पूर्व एक प्राचीन किलाके मशायशेष दिखाई पड़ते हैं। इसे 'पारसनाथ किला' कहते हैं। इस नामसे अनुमान होता है कि किसी समय वहाँ जैन तीर्थंकर भगवान् पारसनाथका मंदिर था। कुछ वर्ष पूर्व इन तीर्थंकरकी एक विद्यालकाय भग्न प्रतिमा बदापुर गांवसे प्राप्त हुई है, जिससे उक्त अनुमानकी पुष्टि होती है।

इस किलेके संबंधमें अनेक जनश्रुतियाँ हैं। एक जनश्रुति यह है कि पारस नामके राजाने वहाँ अपना किला बनवाया था। आबस्तीके शासक मुहलदेवके पूर्वजोंके साथ भी इस किलेका संबंध जोड़ा जाता है। जो प्राचीन अवशेष वहाँ मिले हैं उनसे इतना कहा जा सकता है कि ई० दसवीं शताब्दीके लगभग किसी शासकने वहाँ अपना किला बनवाया और कई जैन मंदिरोंका भी निर्माण कराया।

यह बताना कठिन है कि इस किले तथा मंदिरोंको किसने नष्ट किया। सम्भव है कि इहेलोकें समयमें या उनके पहले यह बरबादी हुई हो। कालान्तरमें इस स्थानको उपेक्षित छोड़ दिया गया और धीरेधीरे वह बीहड़ बन गया।

कुछ वर्ष पहले मुझे इस स्थानको देखनेका अवसर प्राप्त हुआ। उत्तर प्रदेश सरकारने जंगलके एक भागको साफ करवाकर उसे खेतीके योग्य बना दिया है। वहाँ 'काशीवाला' नामसे एक बस्ती भी आबाद हो गई है। इसके उत्साही निवासियोंने बगीचोंको हमवार कर उसे खेतीके योग्य कर लिया है। इतना ही नहीं, उन्होंने वहाँ पर बिखरी हुई पुरानी मूर्तियोंकी भी रक्षा की है। सरदार रतनसिंह नामके सज्जनने किलासे एक अत्यन्त कलापूर्ण पाषाण-प्रतिमा प्राप्त की है। यह बड़प्प सफेद पत्थरकी बनी है और ऊँचाईमें दो फुट आठ इंच तथा चौड़ाईमें दो फुट है। मूर्ति जैन तीर्थंकर महावीरकी है। भगवान् महावीर कमलांकित चौकी पर ध्यानमुद्रामें आसीन हैं। उनके एक ओर नेमिनाथजीकी तथा दूसरी ओर चन्द्रप्रभुजीकी खड़ी मूर्तियाँ हैं। तीनों प्रतिमाओंके प्रभामंडल उत्कृष्ट कमलोंसे युक्त हैं। प्रधान मूर्तिके सिरके दोनों ओर कल्पवृक्षके पत्ते प्रदर्शित हैं। मूर्तिके घुंघराले बाल तथा ऊपरके

तीन छत्र भी दर्शनीय हैं। छत्रोंके अगल-बगल सुसज्जित हाथी दिखाये गये हैं, जिनकी पीठके पीछे कलापूर्ण स्तम्भ हैं। हाथियोंके नीचे हाथोंमें माळा लिये हुए दो विद्याधर अंकित हैं। प्रधान तथा छोटी तीर्थंकर प्रतिमाओंके पार्श्वमें चौरी-बाहुक दिखाये गये हैं।

मूर्तिकी चौकी भी काफ़ी अलंकृत है। उसके बीचमें चक्र है, जिसके दोनों ओर एक-एक सिंह दिखाया गया है। चक्रके ऊपर कीर्तिमुखका चित्रण है। चौकीके एक किनारे पर बनके देवता कुबेर दिखाये गये हैं और दूसरी ओर गोदमें बच्चा लिये देवी अम्बिका हैं। चौकीके निचले पहलू पर एक पंक्तिमें ब्राह्मी लेख है जो इस प्रकार है—श्री विरत्समन समिदेवः। स्म १०६७ राणलसुख भरथ प्रतिमा प्रठपि। (अर्थात् संवत् १०६७में राणलके पुत्र भरथ (भरत) द्वारा श्री वर्द्धमान स्वामीकी मूर्ति प्रतिष्ठापित की गई)।

लेखकी भाषा शुद्ध संस्कृत नहीं है। पहला अंश 'श्री वर्द्धमानस्वामिदेवः'का बिगड़ा हुआ रूप है। 'स्म' शब्द विक्रम संवत्के लिये प्रयुक्त हुआ है। ऐसा मानने पर मूर्तिकी प्रतिष्ठाकी तिथि १०१० ई० आती है। पारसनाथ किलेसे इस अभिलिखित मूर्ति तथा समकालीन अन्य मूर्तियोंके प्राप्त होनेसे पता चलता है कि १०वीं-११वीं शतीमें पारसनाथ किला जैन धर्मका एक अच्छा केन्द्र हो गया था। जान पड़ता है कि वहाँ एक बड़ा जैन विहार भी था। इस स्थानकी खुदाईसे प्राचीन इमारतोंके कई अवशेष प्रकाशमें आये हैं। किलाका संरक्षण और उत्खनन करने पर अधिक महत्वपूर्ण वस्तुएँ प्राप्त हो सकेंगी।

पारसनाथ किलाकी जो आंशिक सफाई हुई है उसमें अनेक बेल-बूटेदार इंटें, पत्थरके कलापूर्ण खंभे, सिरदल, देहली तथा तीर्थंकर मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं। अनेक शिलापट्टों पर बेल-बूटेका काम बहुत सुन्दर है। एक पत्थर पर संगीतमें संलभ ली-पुरुषोंकी मूर्तिवा ठकेरी हुई हैं। इन अवशेषोंमेंसे मुख्यका परिचय नीचे दिया जाता है—

सं० १—**दर्वाजेका सिरदल**—इस सिरदलके बीचमें कमल-पुष्पोंके ऊपर दो सिंह बैठे हुए दिखाये गये हैं। सिंहासनके ऊपर भगवान् तीर्थंकर ध्यानमुद्रामें अवस्थित हैं। उनके अगल-बगल एक-एक तीर्थंकर मूर्ति खड्गासनमें दिखाई गई है। मध्य भागके दोनों ओर भी इसी प्रकारका चित्रण है। सिरदलके दोनों कोनों पर एक-एक तीर्थंकर प्रतिमा खड्गासनमें दो खम्भोंके बीचमें बनी है। सभी तीर्थंकरोंके ऊपर छत्र हैं।

सं० २—**देहलीका भाग**—यह अवशेष उस स्थानसे प्राप्त हुआ जहाँसे भगवान् महावीरजीकी बड़ी प्रतिमा मिली है। इसके बीचमें कल्पवृक्षका अलंकरण है, जिसके प्रत्येक ओर दो-दो देवता हाथमें मगल घट लिए हुए खड़े हैं। उनके खड़े होनेका त्रिमंगी भाव बहुत आकर्षक है। इस पत्थरमें किनारेकी ओर शेरकी मूर्ति है। ऐसी ही मूर्ति पत्थरके दायें कोने पर भी थी, जो टूट गई है।

सं० ३—**संगीतका दृश्य**—एक अन्य देहली पर, जो किलेके बीचसे मिली थी, संगीतका दृश्य बड़ी सुन्दरतासे प्रदर्शित किया गया है। इसमें एक ओर कई आकृतियों तथा अलंकरण बने हैं तथा दूसरी ओर मावपूर्ण मुद्रामें एक सुबती नृत्य कर रही है। उसके अगल-बगल मृदंग और मंजीर बजाने वाले पुरुष ठकेरे हुए हैं। इन तीनोंकी वेष्टभूषा बड़े कलापूर्ण ढंगसे दिखाई गई है।

सं० ४—**द्वार-स्तम्भ**—पारसनाथ किलेसे अनेक सुन्दर द्वार-स्तम्भ भी मिले हैं। एक स्तम्भके नीचे मकरके ऊपर खड़ी हुई गंगा दिखाई गई है। उनके अगल-बगल दो परिवारिकार्थ त्रिमंगी भावमें प्रदर्शित हैं। ये मूर्तियाँ शैविक, स्तनदार, किफिणि सहित मेखला तथा अन्य अलंकरण धारण किये हुए हैं। खंभेके ऊपर पत्रावलीका अंकन दिखाया गया है।

सं० ५—यमुना सहित द्वार-स्तम्भ—इस स्तम्भ पर नीचेके भागमें अपने बाहुन कण्ठ पर भारद् यमुना दिखाई गई हैं। इनके साथ भी उसी प्रकार परिचारिकायें प्रदर्शित हैं जैसी कि पहले द्वारस्तम्भ पर। इससे पता चलता है कि ये दोनों खम्भे एक ही द्वार पर लगे हुए थे। द्वार-खंभोंके ऊपर गंगा-यमुनाका चित्रण गुप्तकालके प्रारम्भसे मिलने लगता है। गुप्तकालके महाकवि कालिदासने दर्वाजे पर लगी हुई देवी रूपा गंगा-यमुनाकी मूर्तियोंका उल्लेख इस प्रकार किया है :

“मूर्ते च गंगा यमुने तदानीं सचामरे देवमसेविवाताम्।” (कुमारसंभव ७,४२)

(अर्थात् उस समय मूर्त रूपमें गंगा और यमुना हाथोंमें चैंबर लिये हुए देवकी सेवामें उपस्थित थीं)।

सं० ६—द्वारपाल सहित द्वार-स्तम्भ—इस खम्भेमें नीचे एक मोटा दंड लिये द्वारपाल खड़ा है। उसकी लंबी दाढ़ी तथा बालोंका जुड़ा दर्शनीय है। इसका दंग उसी प्रकारका है जैसा कि मध्यकालीन चंदेल कलामें मिलता है। इस खंभेके ऊपरी भागमें फूलोंका अलंकरण दिखाया गया है।

सं० ७—द्वार-स्तम्भका निचला भाग—इस खंभेका केवल नीचेका हिस्सा बचा है, जिस पर पूर्वोक्त दंगका एक द्वारपाल खड़ा है। इसकी भी वेशभूषा पहलेके द्वारपाल-जैसी है।

सं० ८—भगवान् पार्श्वनाथकी मूर्ति—यह मूर्ति बदायुण गांव से आई थी। यह पारसनाथ किलासे ही वहाँ किसी समय गई होगी। दुर्भाग्यसे इसका मुंह, हाथ तथा पैरोंका भाग तोड़ डाला गया है। यह मूर्ति काफी विशाल है। भगवान् ध्यानमुद्रामें लिहासनके ऊपर बैठे हुए हैं। आसन पर सर्पकी ऐबदार कुण्डलियां दिखाई गई हैं और सिरके ऊपर फणका कटाटोप है। अर्गल-बगल नाग और नागिनकी मूर्तियां उत्कीर्ण हैं। उनके ऊपर ध्यानमुद्रामें तीर्थंकर-युष्मकी प्रतिमाएँ हैं। चरण-चौकीके ऊपर दो अलंकृत सिंह दिखाये गए हैं। यह मूर्ति भगवान् महावीरकी पूर्वोक्त प्रतिमाकी तरह बड़ी कलापूर्ण है। संभवतः मध्यकालमें पारसनाथ किलाकी भूमि पर निर्मित मुख्य मंदिरकी यह मूर्ति थी।

पारसनाथ किलेके कितने ही प्राचीन अवशेष इधर-उधर पड़ चुके हैं। मुंसे नगीनाके जैन मंदिरमें कई प्राचीन मूर्तियां देखनेके मिलीं, जिनकी शिल्प-रचना पारसनाथकी ही कलाके अनुरूप है। इन मूर्तियोंमें ध्यानमुद्रामें बैठे हुए तीर्थंकरकी एक मूर्ति विशेष उल्लेखनीय है। स्तम्भका एक भाग भी यहाँ सुरक्षित है जिस पर खड्गासनमें भगवान् तीर्थंकर दिखाये गये हैं। इन सभी प्राचीन अवशेषोंको सुरक्षित रखना आवश्यक है। मध्यकालमें उत्तर भारतमें जैन धर्मका जो विकास हुआ उसे जाननेमें ये कलाकृतियाँ तथा अभिलेख सहायक सिद्ध हुए हैं।



Parināma and *Avasthā-Parināma*.¹ The Jaina has not analysed *Parināma* in this way. Nevertheless, these become expressed in his *Dravya-Paryāya* and *Guna-Paryāya*. Every *Dravya-Paryāya* (such as a pot in the case of *Pudgala* and manhood (*manusyatva*, in the case of *Jiva*) and *Guna-Paryāya* (such as darkness or yellowness in *Pudgala* or *Jñāna-Paryāya* in *Jiva*) of the Jaina represents *Dharma-Parināma* or change of aspect. When the same is viewed from the standpoint of its time variations of past, present and future, it is *Laksana-Parināma*. The oldness and newness or *tivratā-mandatā* in the case of *Jiva* which a *Dravya-Paryāya* or a *Guna-Paryāya* suffers, as a result of time-process, is its *Avasthā-Parināma*. This *Avasthā-Parināma*, it must be noted, is possible only in the *Vyañjana-Paryāya* of the Jaina which abides for a certain length of time. There cannot be such *Avasthā-Parināma* in the *Artha-Paryāya*² as it is momentary.

Both the *Sāṃkhya* and the Jaina understand *Parināma* as a wide concept including the material change in time (*Apārispandātmika-Parināma*) as well as physical movement in space, technically called *Parispanda*. Both of them, sometimes, bring these two kinds of changes under two types of *kriyā*, viz., *parināmātmikā kriyā* and *parispandātmikā kriyā*. In the Jaina view, the *Parispanda* is possible only in *Jiva* and *Pudgala*, as each *Jiva* and *Pudgala*, that is atom, is limited and, therefore, capable of movement. In *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa* which are indivisible wholes and pervade this *loka* (universe), there is evidently no scope for *Parispanda*. In the *Sāṃkhya*, *Parispanda* has to be negated in *Prakṛti* which is one homogeneous whole and all-pervading. It becomes possible in the different products of *Prakṛti*, from *Buddhi* onwards, which are limited compared to their cause, the *Prakṛti*.

There is, however, one difficulty in understanding *Parispanda* in the *Sāṃkhya*, viz., that it has to be visualized without *Ākāśa*. *Vijñānabhikṣu*³ felt this difficulty and hence, he clarified that *Prakṛti* subsumes *Ākāśa*. But this interpretation is not vouchsafed by the older *Sāṃkhya* texts which derive *Ākāśa* from the *Śabda-Tan-Mātrā*. So we must understand

1 See *Vyāsa-bhāṣya* on the *Yoga-sūtra*, III. 15.

2 When we conceive the man as devoid of his subdivisions—as simply a man, it is the one indivisible *Vyañjana-Paryāya*. If, however, along with the conception of a man, we at the same time are conscious of the variations of a boy, a youth, etc., these latter are said to be *Artha-Paryāyas* of the *Vyañjana-Paryāya* of a man.

3 *Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya* on the *Sāṃkhya-sūtra*, II 12. 'Nityau yau dikkālu tau ākāśa-prakṛti-bhūtau prakṛter guṇa-viśesau eva.'

ENGLISH SECTION

Parispanda in Sāmkhya before the production of *Ākāśa* as something which is possible without space. For the Jaina, however, there is no such difficulty as *Ākāśa* is accepted as an undervived entity.

The Sāmkhya and the Jaina show certain affinity in regard to the concept of *Kāla*. The Sāmkhya does not recognize *Kāla* as an independent entity. It is only an aspect of *Prakṛti*, i.e. identical with the *Parināmas* of *Prakṛti*. A moment is identified with the unit of change of the *Guṇas*. In the Jaina system, there are two divergent views of *Kāla* since the *Āgama* period. One regards it as an independent entity, a sixth *Dravya*, while the other identifies it with the changes of *Jīva* and *Ajīva*.⁴ The second view is similar to that of the Sāmkhya.

Next, the Sāmkhya-Yoga view of the regulation of *Parināma* from the point of view of place (*deśa*), time (*kāla*), form (*ākāra*) and extraneous cause (*nimitta*)⁵ finds a certain parallel in the Jaina view according to which the *Parināma* of every object is conditioned by substance (*dravya*), place (*ksetra*), time (*kāla*) and the essential characteristics which constitute a thing (*bhāva*). This is illustrated, by means of an illustration of a pot, in the *Rāja-vārtika* thus: 'Yathā ghaṭo dravyataḥ pātrihvatvena utpadyate na jalatvena. Deśataḥ ihatyatvena na pāthaputratatvena Kālataḥ vartamānakālatayā nātītānāgatābhyām. Bhāvataḥ mahattvena na alpatvena (athavā bhāvataḥ raktatvādinā)'—pp 180-182.

4 'Kālas ca iti eke'—*Tattvārtha-sūtra*, V. 38.

5 In the Sāmkhya-Yoga, all things being composed ultimately of the three *guṇas*, there are no intrinsic differences between them (*sarvam sarvātmakam*). The only difference is the difference in the constitution of the collocation of the *guṇas*. Theoretically, therefore, it is possible to change anything in the world to any other provided the necessary collocations could be arranged. But still such a change is not possible to an unlimited degree for in the constitution of the relations of the *guṇas*, there are limitations and obstacles which cannot be overstepped. 'These limitations may generally be counted in the phenomenal world of change, as being of the nature of time, space, form and disposing cause. Thus Kashmir being the country of saffron, it does not grow in the Pāncāla country even though the other causes of its growth may be present there. Similarly, there are no rains in the summer season, therefore, the growth of rice is not possible in that season; so also the form of a man cannot take its rise from that of a deer.'—*Tattvavaiśārādī* on the *Yoga-sūtra*, III. 14.

'Sarvaṁ sarvātmakam iti. Deśa-kālākāra-nimittāpabandhāt na khalu samānakālam ātmanām abhivṛtyaktir iti.'—*Vyāsa-bhāṣya* on the *Yoga-sūtra*, III. 14.

A Comparative Study of the Jaina and the Sāṃkhya-Yoga Theories of Parināma

INDUKALA H. JHAVERI

THE concept of *Parināma* is very old and its beginnings can be traced as far back as the *Rgveda*. It has passed through many stages of development before it assumed its finally finished form. Today it occupies a very important place in Indian Philosophy. So much so that it has been commonly accepted as a fundamental doctrine by almost all the systems of Indian Philosophy with slight modifications here or there. Though the concept has thus found almost universal recognition, we shall here confine ourselves to a comparative study of the *Parināmavāda* as postulated in the Jaina and the Sāṃkhya-Yoga systems because these two systems show close resemblance in this respect.

Both the Sāṃkhya-Yoga and the Jaina seem to have followed Yāska's definition of *Viparināma*, in their doctrine of *Parināma*, i.e., they have viewed the world-process as change in an abiding entity or entities (*viparinamate iti apracyavamānasya tattvād vikāram*) .

Umāsvāti the author of the *Tattvārtha-sūtra* analyses the *Parināma* nature of reality into *utpāda*, *vyaya* and *dhrauvya*. Vyāsa the commentator of the *Yoga-sūtra* defines *Parināma* as '*avasthitasya dravyasya pūrva-dharma-mvrttau dharmāntarotpattiḥ*'. These two views are, in substance, identical.

Vyāsa has analysed *Parināma* into *Dharma-Parināma*, *Laksana-*

Jaina. The latter regards the soul also as undergoing *Parināma*. For him, all reality (*Sat*) has the characteristic of *utpāda*, *vyaya* and *dhrauvya* and so both the *Jīva* and the *Ajīva* must possess this characteristic.

Next, the Sāmkhya regards the transforming *Prakṛti* as responsible for all changing phenomena. To make his cosmology systematic, he first derives in a fixed order the twenty-three *tattvas* from *Prakṛti* and then regards all phenomena as the result of the qualitative combination and separation of the twenty-three *tattvas*. The primary derivation is, in Sāmkhya phraseology, called *Tattvāntara-Parināma*; while the subsequent *parināma* is called *Dharma-Laksana-Avasthā Parināma*. For the Jaina, it was not necessary to have *Tattvāntara-Parināma* because he starts with the five or six *tattvāntaras* as fundamental and underived entities. The Jaina is really a pluralist because in addition to the category of *Jīvas*, he assumes four underived *Ajīva* categories, viz., *Pudgala*, *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa*. He explains all psychic phenomena as resulting from the *Parināmas* of *Jīvas*, all material phenomena from the *Parināmas* of *Pudgala*—consisting of infinite atoms; while *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa* make possible the movement (*gati*), staticity (*sthiti*) and occupation (*avagāha*) respectively of *Jīva* and *Pudgala*.

As just said, the essential difference between the Sāmkhya and the Jaina lies in the fact that the principle of *Parināma* is not applied to *Purusas* by the Sāmkhya, while the Jaina would apply it both to *Jīvas* and *Ajīvas*. From this difference ensue various differences of views between the Sāmkhya and the Jaina.

The denial of *Parināma* in the *Purusas* has made it highly difficult for the Sāmkhya to relate them to the changing *Prakṛti* and has prevented them to play any substantial role in the world-phenomena. In fact, *Prakṛti*, having the inherent power to change, could very well function in the absence of such *Purusas* whose existence, however, makes the natural movement of *Prakṛti* teleological. This is difficult to grasp because we are accustomed to associate purposive activity with sentient beings.

Another consequence of this assumption is that *jñāna*, *bhoga*, *bandha*, *mokṣa*, etc., which appear as of *Puruṣa*, become really so many transformations of *Prakṛti*. *Puruṣa* is never bound and, therefore, has never to be free. He merely witnesses all the transformations of *Prakṛti*. Thus, in Sāmkhya, truly speaking, *bandha* and *mokṣa*, are the transformations of *Prakṛti*.

The above difficulties do not confront the Jaina. The application of *Parināma* to *Jīvas* enables him to smoothly relate the two, viz., *Jīva*

'From the standpoint of substance, a pot is produced from the earth and not from the water. From the standpoint of place, it is produced here (i.e. at the particular place where it is produced) and not elsewhere, in Pāṭaliputra, etc. From the standpoint of time, it is produced in the present and not in the past or future. From the standpoint of *Bhāva*, it comes to have the *Mahat-Pariṇāma* and not the *Alpa-Pariṇāma* (or it comes to have the qualities of redness, etc.).'

The causal theory of the Sāṃkhya is the *Satkāryavāda* which is deducible from his doctrine of *Pariṇāma*. It means that the effect pre-exists in the cause and is only manifested by causal operation. There is no new creation or production of the effect as such. The Jaina, even though accepting the doctrine of *Pariṇāma*, calls his causal theory *Sadasatkāryavāda*, i.e., the effect is both pre-existent and pre-non-existent. It is existent in so far as it potentially pre-exists in the cause, and non-existent in so far as its actual manifestation is a novel emergence. Thus the Jaina, too, in the way of the Sāṃkhya, regards effect as manifestation of the abiding entity but the phrase *Satkāryavāda* being suggestive of 'Ekāntism', the Jaina as an 'Anekāntist' brings in *Asat* along with *Sat*. He also seems to be influenced by the Vaiśeṣika logic which emphasises the newness of the effect, though he would not regard manifestation as new creation in the Vaiśeṣika sense. For the Sāṃkhya, too, it must be noted, the manifestation (*abhyvakti*) is non-existent (*asat*) and is brought about by the operation of the *Kāraṇas* but he does not use the term *Asat*. Vidyānanda in his *Astasahasrī* draws attention to this by stating that the Jaina view is really meant by the Sāṃkhya even though he does not profess it, and that the Sāṃkhya cannot maintain his *Satkāryavāda* in an absolute sense without stultifying his whole scheme of metaphysics.⁶

The differences in the application of the theory of *Pariṇāma* between the Sāṃkhya and the Jaina are due to their differences of view regarding the nature, number and derivation of the original entities. The Sāṃkhya analyses reality in two ways. One, on the principle of 'Sentience' (*Cetana*), and 'Non-sentience' (*Jada*) and the second way is to view reality as *Pariṇāmi* and *Apariṇāmi* or *Kūṭastha*. He identifies the sentient with the *Kūṭastha* and all change, physical and mental, is relegated to the non-sentient *Prakṛti*. The Jaina dualism accepts the first principle of division only, viz., Sentience (*Jīva*) and Non-sentience (*Ajīva*) and rejects the second. This is the fundamental difference between the Sāṃkhya and the

and *Pudgala*, and explain their mutual influence and interaction. The Jaina theory of *Parināma*, which in the case of *Jiva* takes the form of *bhāva-karma* and in the case of *Pudgala*, that of *dravya-karma*, makes it possible to attribute *jñāna*, *bhoga*, *bandha*, *mokṣa*, etc., to *Jivas* directly. Thus the infinite variety of phenomena and their significance to *Jivas*, as objects of knowledge or enjoyment and as objects from which *Jivas* have to be free, are consistently explained by the Jaina theory of *Parināma*.

The only difficulty that the Jaina will have to face is that, if by definition, *Jiva* and *Pudgala* are fundamentally different from each other, how the transformations (*parināmas*) of the one can ever be related to those of the other. In the case of the Sāṅkhya, there is no such difficulty, because the *Purusas* and *Prakṛti* are always distinct from each other and never come in real contact. The *bhoga* and *mokṣa* in the *Purusa* are always '*aupacārika*' (i.e., are only a way of speaking).

The Sāṅkhya is thus metaphysically in a stronger position, while the Jaina's position is empirically more comprehensible.



Anekānta and Madhyamā- Pratipad

NATHMAL TATIA

VARDHAMANA Mahāvīra started with implicit faith in *ahimsā* and austerities, while Gautama Buddha was impressed by the practice of meditation. The supreme problem of Mahāvīra was the conflict of ontological doctrines of his time, which led him and his followers to formulate the doctrine of *anekānta*. The Buddha was troubled about the psycho-ethical discipline, specially the final end of meditation and the rational adjustment of various codes of life, hedonistic and ascetic, which he characterized as *madhyamā-pratipad* (middle course).

The ontological pursuits of Mahāvīra and his followers led to the discovery of the conflict in the nature of things, and the resolution of such conflict in their theory of *anekānta*. A real must change and this change is impossible without a mode that has originated, a mode that has passed and also an aspect that continues to exist in order to make origination and passing possible. In other words, a real must have a persistent feature in order to appropriate change, that is, a real must be a substance capable of assuming modes. This is *anekānta*, that is, the doctrine which accepts many-sidedness of a real which is necessarily continuity and change rolled into one.

The Buddha singled out the moral aspect of life and discovered the causal doctrine of *pratityasamutpāda* which traced the final source of life and death in *avidyā*. This causal law determined the ontological

speculations of the Buddha and his followers. Substance, according to this law, was a myth raised up by imagination. The modes alone were real without any underlying unity. One mode replaces another in unbroken succession determined by causal nexus. The unity is replaced by an infinite chain of self-charged moments in this doctrine of *pratitya-samutpāda* which literally means 'origination depending on relevant causes and conditions'. Nothing is independent and self-sufficient in this view. The real is also *sūnya*, that is, devoid of a character which is self-explanatory without any reference beyond itself. The concept of unity is a composite act of imagination, called *upādāya-prajñapti*, that is, a concept (*prajñapti*) depending upon (*upādāya*) other constituent concepts. Nāgārjuna, a Mādhyamika Buddhist, equates *madhyamā-pratipad* with these three aspects of the real when he says :—

यः प्रतीत्यसमुत्पादः शून्यतां ता प्रवक्ष्यहे ।
सा प्रज्ञप्तिरुपादाय प्रतिपत् सैव मध्यमा ॥

Another aspect of *pratityasamutpāda* and *madhyamā-pratipad* is the non-acceptance of any of a set of two extreme concepts or views. Nāgārjuna pays homage to the Buddha as the promulgator of the negation of all sets of conflicting concepts in the following verses .—

अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वतम् ।
अनेकार्थमनानार्थमनागममनिर्गमम् ॥
यः प्रतीत्यसमुत्पादं प्रपञ्चोपशमं शिवं ।
देशकामास संबुद्धस्तं बन्धे वदता वरम् ॥

The Yogācāra Buddhist also eulogizes the Buddha's doctrine as the negation of the cognized (*grāhya*) and the cognizer (*grāhaka*).

Thus, the *madhyamā-pratipad*, originally a doctrine of life, came to be interpreted by later Buddhist thinkers as a doctrine of reality, from the ontological as well as the epistemological point of view.

Anekānta, on the other hand, was an ontological doctrine from the beginning. It was an attempt to explain causation and also a doctrine of relation. A substance can have different modes and yet preserve its unity and identity with those modes. The criterion of unity is inseparability. There can be distinction without difference. Modes are different among themselves and distinct from the substance, but they are not different from the latter. The relation between substance and modes is identity-cum-distinction. The Buddhist does not agree with the Jaina and consequently fails to find any unity in the knowing, feeling and willing of

the same person, which leads him to the denial of the entitative character of personality. Knowing, feeling and willing also are finally rejected by the Mādhyamika Buddhist as unreal. Thus, while the theory of *anekānta* was an attempt at the synthesis of the conflict apparent in experience and reason, the *madhyamā-pratipad*, as interpreted by later Buddhist thinkers, accentuated the conflict and denounced both the extremes as untenable and unacceptable. If *anekānta* gives an impression of eclecticism, the *madhyamā-pratipad* was made to play a role which it was perhaps not intended to do.



Svabhāvavāda (Naturalism) : A Study

V. M. KULKARNI

THE *Svetāśvatara Upaniṣad*¹ gives a list of first causes of the variety of the world according to some thinkers. This list includes Time, Nature, Destiny, Chance (Accident), the Elements and *Puruṣa*. This paper will confine itself mainly to an investigation of the real nature of the doctrine of *Svabhāva* (Naturalism as opposed to Accidentalism) by scrutinising available references to it in Sanskrit and Prakrit literature.

In the commentary to the *Svetāśvatara Śāṅkarācārya*² explains *svabhāva* as inherent nature of a thing, as, for instance, heat of fire. In the *Buddhacarita*³ Aśvaghoṣa clearly sets forth the views of the supporters of *Svabhāvavāda* :

- 1 कालः स्वभावो नियतिर्यदृच्छा भूतानि योनिः पुण्य इति क्लृप्त्वा ।
संयोग एषा न त्वात्मभावादात्माप्यनीशः सुखदुःखहेतोः ॥
स्वभावमेकं कवयो वदन्ति कालं तथान्ये परिमुञ्चमानाः ।
देवस्त्रीषु महिमा तु लोके वेनेदं भ्राम्यते अक्षत्तमम् ॥

—*Svetāśvatara* I. 2, VI. 1

- 2 स्वभावो नाम पदार्थानां प्रतिनियता शक्तिः । अग्नेरीष्णमिव ।
3 अनेकधा ह्रीष्णमर्षा द्रवत्वं तद्वत्प्रवृत्तौ प्रकृतिं वदन्ति ॥
केचिस्वभावादिति वर्णयन्ति शुभाशुभं चैव मयामयौ च ।
स्वाभाविकं सर्वमिदं च यस्मादतोऽपि मोघो भवति प्रयत्नः ॥

"..... They teach that there is an essential force of nature at work in the continuance of activity, like the essential heat of fire and the essential liquidity of water. Some explain that good and evil and existence and non-existence originate by natural development (*Svabhāva*); and since all this world originates by natural development, again therefore effort is vain. That the action of each sense is limited to its own class of object, that the qualities of being agreeable or disagreeable is to be found in the objects of the senses, and that we are affected by old age and afflictions, in all that what room is there for effort? Is it not purely a natural development? The oblation devouring fire is stilled by water, and the flames cause water to dry up. The elements, separate by nature, group themselves together into bodies and, coalescing, constitute the world. That, when the individual enters the womb, he develops hands, feet, belly, back and head, and that his soul unites with that body, all this the doctors of this school attribute to natural development. Who fashions the sharpness of the thorn or the varied nature of beast and bird? All this takes place by natural development. There is no such thing in this respect as action of our own will, a *fortiori* no possibility of effort"⁴

In the *Nyāyasūtra*⁵ Gautama states by way of *Pūrvapakṣa* that things originate without any cause like the sharpness of thorns. Vātsyāyana, in his commentary to the *Nyāyasūtra*, explains the *sūtra* by adding a few examples.

In the *Māthara-vṛtti*⁶ to the *Sāmkhya-kārikā* (v 61), along with

यदिन्द्रियाणां निवृतः प्रचारः प्रियाप्रियत्वं विषयेषु कैश्च ।
संयुज्यते वज्ररघातिमिश्रं कस्तत्र बन्धो ननु स स्वभावः ॥
अद्रिर्दुताशः शम्भमभ्युपैति तेजस्ति चापो गमयन्ति शोषम् ।
मिश्रानि भूतानि शरीरसंस्थान्येष्वं च यत्त्वा जगदुद्बहन्ति ॥
यत्पाणिषदोदरपुष्टमूर्ध्नां निर्वर्तते गर्भगतस्य मायः ।
यदात्मनस्तस्य च तेन योगः स्वाभाविकं तत्कथयन्ति तस्माः ॥
कः कण्टकस्य प्रकरोति तैक्ष्ण्यं विचित्रभावं युगपक्षिणां वा ।
स्वभावतः सर्वमिदं प्रकृतं न कामकारोऽस्ति कुतः प्रयत्नः ॥

—*Buddhacarita* IX. 57 (b)-62

4 Translation by E. H. Johnston, Calcutta, 1936

5 अनिमित्ततो मावोत्पत्तिः कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात् ।

अनिमित्ता शरीरादुत्पत्तिः । कस्मात् । कण्टकतैक्ष्ण्यादिदर्शनात् । यथा कण्टकस्य तैक्ष्ण्यम्, पर्वतपातूनां विव्रता, प्राण्यां कृष्णता, निर्निमित्तं ज्योत्स्नानवचं दृष्टं तथा शरीरादिसंज्ञीति ।

—*Nyāyasūtra-Bhāṣya* IV. 1. 22

6 अपरे स्वभावमाहुः । स्वभावः कारणमिति । तथा हि—

येन शुद्धीकृता हंताः शुक्लाश्च हरितीकृताः ।

Īvara and *Kāla*, *Svabhāva* is mentioned as the cause of the world, of course, from others' point of view and dismissed as non-existent.

In his commentary to the *Sāmkhya-kārikā* (v. 61) Gaudapāda⁷ writes : "Others say, *Svabhāva* is cause of the world : By what (or whom) the swan is created white, the peacock of many colours ?"; that is, they are so naturally . . . for *Pradhāna*, from its universal creative power, is the cause of even *Kāla* (time) ; even *Svabhāva* merges into it ; and, therefore, neither *Kāla* nor *Svabhāva* is cause. *Prakṛti* (= *Pradhāna*) alone, therefore, is cause.

Thus according to Gaudapāda *Svabhāva* merges into the all-embracing cause called *Prakṛti*.

In the commentary⁸ to *Brhatsamhitā* (Bhaṭṭa) Utpala writes : The world with its variety originates and gets destroyed through *Svabhāva* alone and none else. They (*Svabhāvavādins*) declare : "What fashions the sharpness of thorns, and the varied nature of beasts and birds, the sweetness of sugar-cane and the bitter taste of *nimba* ? All this comes about by *Svabhāva* "

It may be noted, in passing, that this verse bears close resemblance to Aśvaghōṣa's verse cited above.

In the *Sarva-Siddhānta-Saṅgraha*⁹ Śaṅkarācārya briefly states the doctrine of *Svabhāva* thus :

मयूराश्विजिता येन स नो वृत्ति विधास्वति ॥

.. स्वभावो नाम न कश्चित्पदार्थोऽस्ति यतः प्रजानामुत्पत्तिसङ्कतिः स्यात् तस्माद्यो ज्ञे स्वभावः कारणमिति तन्मिथ्या ।

—*Māṭhara-Vṛtti* to Sk. 61

- 7 अपरे स्वभावकारणिका ब्रुवते । केन शुद्धीकृता ईसा मयूराः केन विजिता । स्वभावोऽस्तीति । . . काष्ठस्यापि प्रधानमेव कारणम् । स्वभावोऽप्यत्रैव लीनः । तस्मात् काले न कारणं नापि स्वभाव इति । तस्मात् प्रकृतिरेव कारणं न प्रकृतेः कारणान्तरमस्तीति ।

—*Gaudapādabhāṣya* to *Sāmkhyakārikā* 61

- 8 अपरे अन्ये लौकिकयतिकाः स्वभावं जगतः कारणमाहुः । स्वभावादेव कण्डविनमुत्पद्यते स्वभावतो विलभं याति । तथा च तद्वान्यम् ।

कः कण्टकानां प्रकरोति तैक्ष्ण्य निजिनभावं नृपपक्षिणां च ।

माधुर्यमिक्षोः कटुतां च निम्बे स्वभावतः सर्वमिदं प्रकृतम् ॥

—*Bhaṭṭotpala's Commentary* to *Brhatsamhitā* I. 7

- 9 न कस्य्यौ सुखदुःखान्यां धर्माधर्मौ परिरिच ।
स्वभावेन सुखी दुःखी जनोऽप्यत्रैव कारणम् ॥
शिखिनश्चित्रवेत् को वा कोकिलान् कः प्रकृत्ववेत् ।
स्वभावव्यतिरेकेण विद्यते नात्र कारणम् ॥

—*Sarvasiddhāntasaṅgraha* II. 4-5

"In consequence of the existence of pleasure and pain, merit and demerit should not be here (in this connection) postulated by others. A man feels pleasure or pain by nature and there is no other cause for it. Who colours wonderfully the peacocks, or who makes the cuckoos coo so well ? There is in respect of these things no cause other than nature."

In his commentary¹⁰ to the *Viśeṣāvaśyakabhāṣya* Maladhārī Hemacandra quotes three verses giving the views of Svabhāvavādins. "The supporters of the doctrine of Svabhāva (nature, inner nature, natural development) teach that all things originate without any cause. They do not regard even 'Sva' (own, itself) as cause. What makes the varied nature of lotuses and of thorns and the like ? What has fashioned the variegated plumage of peacocks ? Whatever is found in this world is all without cause and due to mere accident. Like the sharpness of thorns human happiness and grief come about by Svabhāva only."

In the course of his discussion about the Svabhāvavāda (Introduction to *Ganadharavāda*) Malvania quotes two verses¹¹ on Svabhāvavāda as well-known.

"It is due to the all-controlling nature (Svabhāva) that some things are ever-existing, some others ever non-existing and still some others varied in nature. Fire is hot, water is cool, wind is neither hot nor cool

- 10 सर्वैवेतुनिराशंसं भावानां जन्म वण्थेते ।
स्वभाववादिभिस्ते हि नाहुः स्वमपि कारणम् ॥
राजीवकण्टकादीनां वैविध्यं कः करोति हि ।
मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्रः केन निर्मितः ॥
कदाचित्कं यदत्रास्ति निःशेषं तदहेतुकम् ।
यथा कण्टकतैक्ष्ण्यादि तथा केते मुखारवः ॥

—Maladhārī Hemacandra's Commentary to
Ganadharavāda II, v. 1963

Note : The text reads 'मयूरचन्द्रिकादिर्वा विचित्रः'. Shri Malvania renders it as "The plumage of the peacock is variegated and the moonlight is bright white . " (*Ganadharavāda* (p. 45) : Gujarat Vidyasabhā, Ahmedabad). It appears to me, however, that the text originally must have read 'मयूरचन्द्रकादिर्वा विचित्रः'—which reading eminently suits the context.

- 11 नित्यसत्त्वा भवन्त्यन्ये नित्यासत्त्वाश्च केचन ।
विचित्राः केचित्चित्यत्र तत्स्वभावो नियामकः ॥
अग्निदृष्यो जलं शीतं समस्तसृष्टिस्तथानिजः ।
केनेदं विभ्रितं तस्मात् स्वभावात् तद्व्यवस्थितिः ॥

—Quoted by Shri Malvania in his *Introduction to*
Ganadharavāda, p. 114

(by itself). By whom or what came this variety? We, therefore, conclude that all this came about by nature (*Svabhāva*)."

Of these two verses, the second is quoted in the *Sarva-darśana-saṅgraha*¹², which briefly puts the case of *Svabhāvavādins* thus :

But an opponent will say, if you thus do not allow *adṛṣṭa*, the various phenomena of the world become destitute of any cause. But we cannot accept this objection as valid, since these phenomena can all be produced spontaneously from the inherent nature of things. Thus it has been said :

"The fire is hot, the water cold, refreshing cool the breeze of morn ;
By whom came this variety? From their own nature was it born."

In his commentary¹³ to *Uttarādhyayana Sūtra* (Agaḍadatta, v. 75) Devendra gives a verse in Prakrit hinting at *Svabhāvavāda* : "Who paints the peacock? Who provides the swans with their graceful gait? Who infuses the sweet fragrance in lotuses and modesty in those who are born in noble families?"

In his commentary to *Saddarśana-Samuccaya*¹⁴ (st. 50), as mentioned by Hiriyanna, Gunaratna quotes as the view of others :

"Others again say : All the variety of this world is explained by its own nature and there is no *karma* whatever serving as its basis."

In the *Mahābhārata*¹⁵ (Śānti-parvan) there are many references to

12 नन्वदृष्टानिष्टौ जगद्द्विचिन्त्यमाकस्मिकं स्वादिति चेत्—न तद् भद्रम् । स्वभावादेव तदुपपत्तेः । तदुक्तम्—

अग्निदृष्टो जलं शीतं समस्पर्शस्तथानिलः ।

केनेदं चिदितं तस्मात्स्वभावानुत्पद्यवस्थितिः ॥

—*Sarvadarśanasāṅgraha, Cārvākadarśanam*, p 13
(BORI, Poona, ed. 1951)

13 को वितेऽत्र मज्जरं गच्छ च को कुण्डं रायहंसाणं ।

को कुवल्याणं गर्भं विषयं च कुलप्यम्याणं ॥

—*Sukhabodhā-Laghuvṛtti to Uttarādhyayana Sūtra*
(Agaḍadatta, v. 75)

14 अन्ये पुनराहुः—मूलतः कर्मैव नास्ति, स्वभावसिद्धः सर्वाऽप्ययं जगत्प्रपञ्च इति ।

—*Gunaratna's Commentary to Saddarśanasamuccaya* (st. 50)

15 इन्तीति मन्यते कश्चिन्न इन्तीत्यपि चापरः ।

स्वभावतस्तु निवर्तौ भूतानां प्रभवाप्ययी ॥

पश्य प्रह्लाद भूतानामुत्पत्तिमनिमित्ततः ।

हासं कृद्धि विनाशं च न प्रहृष्ये न च व्यथे ॥

स्वभावादेव सदृश्या वर्तमानाः प्रकृतयः ।

स्वभावनिरताः सर्वाः परितुल्येन केनचित् ॥

the doctrine of *Svabhāva*; this passage declares how everything comes about by *Svabhāva*.

The next passage¹⁶ is from the same source describing the ultimate source of material universe. The *Mahābhārata* records evidence, as pointed out by Hiriyanna¹⁷ in support of two opposite views—the ultimate source was conceived as one and as many.

The *Bhagavadgītā*¹⁸ contains many passages which lend support to the doctrine of *Svabhāva*. It is pressed into service to explain the difference in the duties of different castes; and its irresistible force is brought to the forefront now and again to persuade Arjuna to fight.

In the commentary¹⁹ to the *Sūtrakatāṅga Śilāṅka* puts forward by

स्वभावभावितो भावान् सर्वानेव निश्चयात् ।
बुध्यमानस्य दर्पो वा मानो वा किं करिष्यति ॥
स्वभावात्तन्मते प्रज्ञां शान्तिमिति स्वभावनः ।
स्वभावादेव तत्सर्वं यत्किञ्चिदनुपपद्यति ॥

—*Mbh, Śāntiparvan* 25 16, 1'9 10-11; 222 27, 35

- 16 पृथिवी ज्योतिराकाशमापो वायुश्च पञ्चमः ।
एतथोनीनि भूतानि तत्र का परिदेवना ॥
नेचित्पुरुषकारं तु प्राहुः कर्मसु मानवाः ।
देवमित्यपरे विप्राः स्वभावं भूतचिन्तकाः ॥
विकारानेव यो वेद न वेद प्रकृतिं पराम् ।
तस्य स्तम्भो भवेद्वास्यानास्ति स्तम्भोऽनुपपद्यत ॥
प्रकृतौ च विकारे च न मे प्रीतिर्न च द्विषे ।
द्वेषारं च न पश्यामि यो मामद्य मयायने ॥

—*Mbh, Śāntiparvan* · 224 17; 232 19; 222. 26, 31

- 17 *Outlines of Indian Philosophy*, p 105

- 18 प्रकृतिस्त्वां निवोक्ष्यति ॥
स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ।
कर्तुं नेच्छसि धन्योहात् करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥
कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥
प्रकृतिं यान्ति भूतानि ॥
. स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥

—*Bhagavadgītā* XVIII. 59-60; III. 5; III. 33, V. 14

- 19 तत्कर्ममेतज्जगद्भविष्यं घटते । तद्यथा—कश्चिदीश्वरोऽपरो ददिदोऽन्वः सुम्भोऽपरो दुर्भगः सुखी दुःखी गुरुषो मन्दरुषो व्याधितो नीरोगीति, एवप्रकारा च विचित्रता किंनिश्चयेनेति !, अनेक्यने, स्वभावात्, तथा हि—
कुत्रचित्छुल्लशकटे प्रतिमार्कसं निष्पाद्यते, तच्च कुक्षुमागच्छन्मनादिविच्छेपनानुभोगमनुभवति धूपायामोदं च,

way of the view of others the *Svabhāvavāda* to explain the variety of the world; the doctrine of *Svabhāva* obviously dismisses the conception of *punya* and *pāpa* for explaining the variety of the universe.

In his commentary²⁰ on *Praśnavyākaraṇa Sūtra* Jñānavimala thus writes about this doctrine. "Some believe that the universe was produced by *Svabhāva* and that everything comes about by *Svabhāva* only."

In his commentary²¹ to *Praśnavyākaraṇa Sūtra* Abhayadeva attempts to distinguish between *Yadṛcchā* and *Svabhāva*. He explains all kinds of happiness and grief and every event taking place in the world as due to accident, mere chance *Svabhāva* he explains, after *Aśvaghoṣa*, as 'natural development'.

Siddhasena Divākara²², Haribhadra and later Jaina writers hold that

अन्यस्मिन्नु पाषाणखण्डे पादस्त्राकुनादि क्रियते, न च तयोः पाषाणखण्डयो शुभाशुभे स्तः, यदुदयात्
तादृग्विधावस्थविशेष इत्येव स्वभावाज्जगद्विचित्र्यं । तथा चोक्तम्—

कण्टकस्य च तीक्ष्णत्व, मयूरस्य विचित्रता ।

वर्णाश्च ताम्रचूडानां, स्वभावेन भवन्ति हि ॥

—Śilānka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga*, folio 21 (a)

20 केचित् स्वभावमावितं जगत् मन्यन्ते स्वभावनैव सर्वः संपद्यते ।

—Jñānavimala to *Praśnavyākaraṇa* 7, fol 29 (cited by Basham)

कः कण्टकानां प्रकरोति तैक्ष्ण्यं विचित्रमात्रं मृगपक्षिणां च ।

स्वभावतः सर्वमिदं प्रकृतं न कामानारोहस्ति कृतः प्रयत्नः ॥

—Gunaratna : *Tarkarahasyadīpikā to Saddarśana-Samuccaya*, p. 13 (cited by Basham)

Note : Referring to this verse Basham writes : "Gunaratna quotes a verse which he attributes to the supporters of this doctrine" It will be evident by comparing this verse with *Asvaghosa's* (which is already quoted above) that barring slightly variant readings, it is the same as that of *Aśvaghoṣa*.

21 अनभिसिद्धिपूर्विकार्थप्राप्तिर्यदृच्छा ।

अतर्कितोपस्थितमेव सर्वं चित्रं जनानां सुखदुःखमात्रम् ।

काकरस्य तात्वेन यथाम्बितो न बुद्धिपूर्वोऽयं दृष्टामिमानः ॥

सत्यं पिशाचाः स्म वने वसामो भेरी कराग्रैपि न स्पृशामः ।

यदृच्छया सिद्ध्यति श्रेयसाश्च भेरी पिशाचाः परिग्राहयन्ति ॥

स्वभावः पुनर्वस्तुतः स्वतः एव तथा परिणतिभावः ।

"कः कण्टकानाम्" इत्यादि ।

—Abhayadeva's Commentary to *Praśnavyākaraṇa Sūtra*

22 काले सहायं पितर्यै पुष्पकम्प्यं पुरिस्कारणेमेता ।

दिच्छन्तं तं चेव व समासत्रो बुति सम्पत् ॥

to look upon any one out of many causes—*Kāla*, *Svabhāva*, *Niyati*, *Karma*, *Puruṣakāra*—as the only cause is wrong and to regard them all as causes—some more important and some less important—is the right belief.

Before we take up passages refuting *Svabhāvavāda*, it is necessary to examine the interrelation between *Yadrccāvāda* and *Svabhāvavāda*, and *Ajivikism*.

YADRCCĀVĀDA AND SVABHĀVAVĀDA

Yadrccāvāda is also known as *Ahetu-Animitta-Akasmāt-vāda*. Gautama and Vātsyāyana [*Nyāyasūtra* (iv. 1 22) *Bhāṣya*] give '*Kaṇṭaka-taiksnya*' as an illustration of *Animittavāda*. This illustration has been highly popular with, and very often cited by *Svabhāvavādins* in support of their doctrine. We would not, therefore, be wrong if we drew the conclusion that Gautama and Vātsyāyana regarded these two doctrines as identical. *Śvetāśvatara*, Siddhasena Haribhadra and many later writers mention these two doctrines separately and distinguish between them. Hiriyanna²³ very well brings out the distinction between these two doctrines : "While the one maintains that the world is a chaos and ascribes whatever order is seen in it to mere chance, the other recognizes that 'things are as their nature makes them'. While the former denies causation altogether, the latter acknowledges its universality, but only traces all changes to the thing itself to which they belong."

SVABHĀVAVĀDA : A SMALL SUB-SECT OF AJIVIKISM ?

In the course of his exposition of the doctrine of *Niyati* Basham writes : ". . . Hence it appears that the *Svabhāvavādins* agreed with the *Niyativādins* on the futility of human efforts. They were classed in the group of *Akriyāvādins*, or those who did not believe in the utility or effectiveness of *puruṣakāra*. It would seem that the *Svabhāvavādin* differed from the *Niyativādin* in that, while the latter views the individual as determined by forces exterior to himself, for the former he was rigidly self-determined by his own somatic and psychic nature. These ideas have much in common and we suggest therefore that *Svabhāvavāda* was a small sub-sect of *Ajivikism*."²⁴ Granting that "these ideas have much in common" we cannot persuade ourselves to accept Basham's suggestion for from all the references to *Svabhāvavāda* culled in this paper we find

23 *Outlines of Indian Philosophy*, pp. 103-104.

24 *History and Doctrines of the Ajivikas*, p. 226

that it was more intimately connected with Materialism or *Cārvāka-darśana*. It is much more allied to *Cārvāka-darśana* in as much as both deny a transmigrating soul, whereas *Niyativāda* believes in an immortal soul. Further, in view of the fact that the *Ājīvikas* ultimately merged with the Jainas—which indicates that they had much in common—it would be more proper to regard *Svabhāva-vāda* as part and parcel of Materialism as has been done by tradition.

SVABHĀVA-VĀDA DIALECTIC

That the *Svabhāva-vāda* must once have been well-known is evident from the numerous references to it in Sanskrit and Prakrit literature. No detailed exposition of it is to be found in any single treatise. The only account of this doctrine we have is in the *prima facie* argument or view (*Pūrvapakṣa*) given in the works of its opponents for purposes of refutation. It is not improbable that the opponents ascribed to the *Svabhāva-vādin's* arguments which were easy of refutation. So we have to be cautious in judging the *Svabhāva-vādin's* powers of logical argument and dialectic skill.

In the course of his commentary to *Gaṇadhara-vāda*²⁵ Jinabhadragani more than once mentions *Svabhāva-vāda* and refutes it. He explains the variety of the world on the basis of the doctrine of *Karman*, which is

- 25 होज सहावो वस्तुं निकारणया व वस्तुधम्मो वा ।
 नह वस्तु गत्थि तन्नोऽणुवळ्ळीनो खणुणं व ॥
 अचंतमणुवळ्ळो वि अहतन्नो अत्थि नत्थि किं कम्मं ।
 हेऊ व तदत्थिते नो णणु कम्मस्स वि स एव ॥
 कम्मस्स वानि हाणं होज सहावो ति होउ को दोसे ।
 निचं व सो सहावो सरिसे एत्थं च को हेऊ ॥
 सो मुत्तोऽमुत्तो वा अह मुत्तो तो न सम्बहा सरिसे ।
 परिणामन्ने पवं पिब न देहहेऊ अह अमुत्तो ॥
 उवगरणमावाग्गे न व हवह सुहम्म से अमुत्तो वि ।
 कम्मस्स मुत्तिमत्ता सुहसंवितादिन्ने चेव ॥
 अहवाम्भरणउ खिय सभावन्ने तोवि सरिसया कत्तो ।
 किमकारणन्ने न अये विसरिसया किं व विच्छिटी ॥
 अहव सहावो धम्मो वस्तुस्स न सो वि सरिस्सन्ने निचं ।
 उप्पायट्ठिरसंगा विता नं वस्तुपक्खाया ॥
 कम्मस्स वि परिणामो सुहम्म धम्मो सयोगलववस्स ।
 हेऊ वितो जगन्ने होह सहावो ति को दोसे ॥

the cornerstone of Jaina philosophy. Śīlāṅka²⁶, writing as an advocate of *Niyativāda*, disposes of *Svabhāvavāda* as follows :

"Moreover the causing of joy and sorrow cannot be ascribed to inherent character (*svabhāva*). For is this different from a man or the same as he? If it is different it is not capable of causing the joy and sorrow which befall him, on account of that difference. Nor (if it is) the same (as he). For, if it were, it would be a mere man.

"If happiness is experienced as a result of human activity there should be no difference in the reward (of equal exertion), nor should there be lack of reward when equal effort is exerted, whether by servants, merchants or peasants, etc. Yet it is often seen that even when no means of livelihood such as service, etc., is followed, rich reward is obtained. So nothing is achieved by human effort."

In the *Nyāyamañjarī*²⁷ Jayanta dismisses this doctrine of *Svabhāva* and establishes that of *Adṛṣṭa* or *Karman*. Jayanta is well-known as a superb writer on *Nyāya*. This great logician, however, succumbs to the temptation of ascribing a manifestly weak argument to the *Svabhāvavādin*, who argues : "The opening of a babe's mouth is spontaneous—natural like the blooming of a lotus bud." The *Siddhāntin* refutes it saying that the blooming of a lotus bud is caused by the touch of the sun's rays and that it is not spontaneous or natural.

That the doctrine of *Svabhāva* once enjoyed immense popularity and exerted great influence on the thinkers of those times would be patent to any impartial student of the *Bhagavadgītā*. The *Gītā* takes recourse to the doctrine of *Svabhāva* in defending the difference in respective func-

- 26 तथा स्वभावस्यापि सुखदुःखादिकर्तृत्वानुपपत्तिः । यतोऽसौ स्वभावः पुरुषाद् भिन्नोऽभिन्नो वा । यदि भिन्नो न पुरुषाभिते सुखदुःखे कर्तुमर्हं तस्माद् भिन्नत्वादिति । नाप्यभिन्नः । अभेदे पुरुष एव स्यात् तस्य चाकर्तृत्वमुक्तमेव ।

—Śīlāṅka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga* : folio 31 (a)

यदि पुरुषकारकृतं सुखाद्यनुभूयेत ततः सेवकवर्गिकर्तृत्वादीनां समाने पुरुषकारे सति फलप्राप्तिसदृश्यं फलप्राप्तिश्च न भवेत् । कस्यचित्तु सेवाविषयापाराभावेऽपि विशिष्टफलवाप्तिर्भवति । अतो न पुरुषकारात् किञ्चिदासाधते ।

—Śīlāṅka's Commentary to *Sūtrakṛtāṅga* : folios 30 (b) and 31 (a)

- 27 ननु कमण्डुकविकासादिवत्स्वाभाविकमेव शिशोर्मुखविकासादिकार्यं स्यात्, स्वाभाविकं नाम किमुच्यते भिन्नैरेतुकमविकासादित्तु कस्यनियतौरेतुकं वा ।
न चायस्मान्तद्दृष्टान्तसमाश्रयेण स्वाभाविकमेतद्वाच्यस्य कुक्कुष्ठशनिमिच्छोपसर्पणमिति वक्तुमुचितमनन्तरमेव निरस्तत्वात् ।

—Jayanta's *Nyāyamañjarī* (Prameyaprakaraṇa, pp. 41-42, KSS ed. 1936)

tions of the four different castes and emphatically asserts the inherent and irresistible strength of *Svabhāva*.

The Jainas, no doubt, criticize this doctrine of *Svabhāva* in their works of philosophical nature but this criticism applies to it only when *Svabhāva* is presented as the only cause of the variety of the world. The Jainas find a place for this doctrine under their wide umbrella of *Syādvāda* or *Anekānta*. In this connection we draw the attention of the readers to Śīlāṅka's passage²⁸, quoted below, accepting *Svabhāvanāda*

ADDENDUM

In the *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita with the *Pañjikā* (commentary) of Kamalaśīla who flourished in the first half of the eighth century AD we find an exposition as well as refutation of *Svābhāvika-jagadvāda* (vv. 110-127). The three verses embodying the *Svabhāvavāda*, which are quoted by Maladhārī Hemacandra, very well compare with the corresponding verses in the *Tattvasaṅgraha* (vv. 110-112) and it is not unlikely that they are derived from a common source. Hemacandra reads 'Rājivakantakādīnām' in place of 'Rājivakesarādīnām'; 'Mayūracandrikādīr va' in place of 'Mayūracandrakādīr vā'—it is gratifying that the emendation in the text of Hemacandra that I have suggested above is supported by the text of the *Tattvasaṅgraha*; the third verse although identical in thought-content differs in its expression. The verse of Hemacandra is already cited above. Here I quote the verse from the *Tattvasaṅgraha*.

यथैव कण्टकादीनां तैश्चण्डिकादिक्महेतुकम् ।

कदाचित्कृत्या तदद्भुतादीनामहेतुता ॥

The refutation of *Svābhāvika-jagadvāda* by Śāntarakṣita may very briefly be summarised thus :

"The filaments of the lotus, etc., have the seed, mud and water as the causes. Why then should we search for other causes which are not to be found ? If all things come about by 'svabhāva' why should they appear at particular times and particular places only ? It is clear, therefore, that they have particular causes for their origin and development. The *Svābhāvika-jagadvāda* thus stands refuted by *Pratyakṣa-pramāṇa* itself."

28 तथास्ति स्वभावोऽपि कारणत्वेनाद्येषस्य कण्ठः, स्यो मायः स्वभाव इति कृत्वा तेन हि जीवाजीवमन्यस्वामन्यत्वा-
मूर्तत्वामूर्तत्वानां स्वस्वरूपानुविधानात् तथा धर्माधर्मकाशक्यदीनां च गतिस्थित्यवगाहपरत्वादित्स्वरूपादानादिति,
तथा चोक्तम्—कः कण्ठश्चानिमित्वादि ।

—Śīlāṅka's Commentary to *Sūtrakrāṅga*, folio 213 (b)

The Logical and the Historical Significance of the Jaina Philosophical Tradition

K. K. DIXIT

A PROPER evaluation of the Jaina philosophical tradition necessarily requires a proper evaluation of the Indian philosophical tradition as a whole. For even a reader who has a fairly correct idea of what the Jainas have to say by way of solving the fundamental philosophical problems might underrate or overrate the Jaina performance in case he happens to be ignorant of or misinformed about the background of this performance. We therefore begin our treatment of the Jaina philosophical tradition with a brief preliminary survey of the Indian philosophical scene of the times when this tradition arose and developed.

By philosophy we understand a reasoned and systematic working out of the fundamental nature of what constitutes reality, and as thus understood philosophy is a comparatively late product of India's otherwise hoary history. The material that has come down to us in the form of the Mantra, Brāhmaṇa or even the Aranyaka portion of the Vedas has the remotest affinity with a philosophical enquiry, but the Upaniṣads seem to make a break with the pre-philosophical past. However, even the Upaniṣadic texts are not of the form of systematic treatises on philosophical problems; for what they do is to narrate stories that inevitably culminate in a dialogue where certain characters discuss

—more or less elaborately—some stray problems whose philosophical import is doubtless obvious. The first attempt to systematize the scattered philosophical teachings of the Upaniṣads was made in the Brahmasūtras, but even they do not seem to have influenced in any material fashion the contemporary discussions on philosophy which went on without taking any serious notice of them till at least the time of Śaṅkara, the author of the earliest available commentary on them. In the post-Śaṅkara period there was no doubt a spate of mutually hostile commentaries on the Brahmasūtras, but the scholastic atmosphere that was the hall-mark of these commentaries—Śaṅkara's not excluded—was substantially out of tune with the tradition of free philosophical enquiry that had matured in the country by the time Śaṅkara appeared. It is the rise and development of this tradition that constitutes the real subject-matter of a historian of Indian philosophy; and the pre-Śaṅkara phase of this tradition requires to be specially studied with a view to correctly assessing the influence exerted on it by Śaṅkara and his fellow-commentators (all hostile to him as to each other) of the Brahmasūtras

The Indian tradition of a systematic treatment of philosophical problems can be broadly subdivided into two groups. One of these repudiates the reality of empirical phenomena and banks on some sort of mystic intuition as the sole means of comprehending that trans-empirical reality which is here declared to be 'real' reality (in contrast to 'illusory' reality that empirical phenomena allegedly are). The other group ascribes sole reality to empirical phenomena and seeks to comprehend their nature through rational means. For the sake of convenience the former group might be designated 'transcendentalist', the latter 'empiricist'. Now the earliest powerful spokesmen of the transcendentalist trend are the authors adhering to the Buddhist schools of Śūnyavāda and Vijñānavāda while the earliest powerful spokesmen of the empiricist trend are those adhering to the Brahmanical schools of Nyāya, Vaiśeṣika and Mīmāṃsā; (the Brahmanical school of Sāṅkhya, too, was empiricist and had a considerable past, but in the period of systematic treatises—a period which alone matters from the point of view of our present interest—it wielded meagre influence and was extremely vulnerable to criticism).¹ An empiricist trend within the Buddhist camp took some time to crystallize. For it

1 From the point of view of our present interest it is also an immaterial consideration whether the Sāṅkhya as well as the Nyāya and Vaiśeṣika schools had not a 'pre-Brahmanical' past.

is the followers and commentators of Diñnāga and Dharmakīrti in their capacity as Sautrāntika thinkers who constitute the really powerful school of Buddhist empiricism, a school whose pre-history may be traced in the philosophical investigations of the Vaibhāsika and Sautrāntika authors of the pre-Diñnāga period. That the followers of Diñnāga and Dharmakīrti—and the Masters themselves—have to be studied sometimes in their capacity as Sautrāntikas and sometimes in their capacity as Vijñānavādins is an anomaly but is the only course open to the student who wishes to appreciate the most valuable of the Buddhist contributions to the empiricist tradition of Indian philosophy.

It was in this background that the Jaina entered the arena of philosophical enquiry. His affiliation to the empiricist tradition was unequivocal but his mode of arguing his case had two conspicuous tendencies. In the first place, he thought fit to cross swords with the transcendentalist whose teaching it was that 'real' reality can in no way be described through words (and that because it can in no way be comprehended through rational means). Secondly, he made it a fashion to demonstrate how a particular philosophical thesis of his was a synthesis of two onesided theses whose respective defects it managed to avoid precisely because it was such a synthesis. The first of these tendencies was responsible for the emergence of the doctrine of 'seven forms of assertion', the second left its indelible imprint on the stand taken by the Jaina on those burning questions which the empiricist philosophers of the time were seeking to answer in their respective manners. We consider these tendencies one by one.

A favourite—and basic—argument of the transcendentalist was that each and every empirical phenomenon is illusory because it is in the very nature of things impossible to describe it either as existent or as non-existent or as both existent and non-existent or as neither existent nor non-existent. In essence the argument was that an empirical phenomenon is indescribable (and hence illusory) because there is no knowing what this phenomenon is or what it is not. And a simple answer to this argument would have been that an empirical phenomenon is describable because we can know both what this phenomenon is and what it is not. But as a matter of historical fact the argument in question was considered by the general run of Indian empiricists to be too fantastic to merit an answer. To the Jaina this attitude of his empiricist colleagues seemed to betray complacency and he on his part came out with an elaborate rejoinder against the

transcendentalist. Thus he maintained that an empirical phenomenon is describable in as many as seven ways, viz.

- (i) by pointing out what this phenomenon is,
- (ii) by pointing out what this phenomenon is not,
- (iii) by first pointing out what this phenomenon is and then what it is not,
- (iv) by confessing that it is impossible to simultaneously point out what this phenomenon is and what it is not,
- (v) by combining the attitudes (i) and (iv),
- (vi) by combining the attitudes (ii) and (iv),
- (vii) by combining the attitudes (iii) and (iv).

In this rejoinder of the Jaina against the transcendentalist three points are noteworthy.

(1) The Jaina suggests that to point out what an empirical phenomenon is is to describe it as existent while to point out what it is not is to describe it as non-existent. Thus the transcendentalist who asserts that an empirical phenomenon is describable neither as existent nor as non-existent is sought to be silenced by the Jaina by his counter-assertion that it is describable both as existent and as non-existent. An impartial reader should nevertheless take note of the rather technical character of the Jaina's description of an empirical phenomenon as non-existent (i.e. of his description of it not as something utterly non-existent but as something different from the phenomena that are other than itself).

(2) The Jaina suggests that to confess that it is impossible to simultaneously point out both what an empirical phenomenon is and what it is not is to confess that this phenomenon is indescribable. This might seem to be a concession in favour of the transcendentalist who is of the view that an empirical phenomenon is utterly indescribable. As a matter of fact, the Jaina simply demonstrates to the transcendentalist the only possible sense in which (according to the Jaina) an empirical phenomenon can be said to be indescribable; he is thus forestalling the latter's extravagant claims in this connection. In any case, an impartial reader should take due note of the rather technical character of the Jaina's admission that an empirical phenomenon is also somehow indescribable.²

² There is also another sense—not intended in present context—in which the Jaina admits an empirical phenomenon to be indescrib-

(3) The crux of the Jaina's position lies in asserting that an empirical phenomenon is describable both as what it is and as what it is not, an assertion which was fully endorsed by the entire camp of empiricists who stood opposed to the transcendentalist's rank nihilism and obscurantism.

The Jaina's intervention in the inner-family discussions of the Indian empiricists had its own peculiar features. These empiricists were one in maintaining that the empirical world of physical and psychological phenomena is a veritable reality and is guided in its operations by the law of causal determination; but the different schools offered different accounts of the physical and psychological phenomena and of the functioning of the law of causation. The most acute—and the most fruitful—controversies were those in which the Nyāya-Vaiśeṣika authors on the one hand and their Buddhist counterparts on the other were parties; (however, certain typical Sāṅkhya and Mīmāṃsā positions, too, made for a better clinching of the philosophical issues). The most important questions that gave rise to controversy were the following :

- (i) What is permanent and what is transient in the world of empirical phenomena ?
- (ii) What relation holds between a composite body and its component parts ?
- (iii) What is the nature of the substance-attribute relationship ?
- (iv) What is the nature of the universal—as contrasted to the particular—features exhibited by empirical phenomena ?

The Nyāya-Vaiśeṣika authors were chiefly concerned with the last three questions, the Buddhist authors with the first; but as the controversy developed the two schools defined their respective positions on each of the four questions as follows :

(i) On the question of permanence and transience the Buddhists maintained that the entire world of empirical phenomena is ever-changing, so that nothing lasts for more than one moment. As against this, the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that certain phenomena are no doubt momentary but that certain others last for a limited period of time while still others last for ever.

able. That sense is conveyed when it is argued that an empirical phenomenon is indescribable because it is possessed of an infinite number of attributes which it is impossible to describe in their entirety

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that a composite body is an independent entity over and above its component parts (the former residing in the latter by the relation technically called *Samavāya*). As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that there exists a composite body over and above its component parts.

(iii) On the question of the substance-attribute relationship the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that substances constitute one group of real entities while their attributes (further subdivided into qualities and actions and residing in substances by *Samavāya* relation) constitute another such group. As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that the empirical world consists of substances on the one hand and their attributes on the other.

(iv) On the question of the universal features exhibited by empirical phenomena the Nyāya-Vaiśeṣikas maintained that a universal feature is an independent (and external) entity that resides (by *Samavāya* relation) in the substances, qualities or actions of which it is the universal feature. As against this, the Buddhists maintained that it is merely conventional to say that certain empirical phenomena share a universal feature in common.

Now the Jaina found something unsatisfactory—and also something satisfactory—about both the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist positions on the four questions here posed. Hence in each case he sought to offer a new position which was in his eyes free from the defects vitiating the two rival positions that had held the field. The following is how he proceeded :

(i) On the question of permanence and transience he maintained that each and every empirical phenomenon is permanent so far as its substance-aspect is concerned while it is momentary so far as its mode-aspect is concerned.

(ii) On the question of the relation between a composite body and its component parts he maintained that to assume the form of a composite body is nothing but the assuming of a particular mode by the concerned component parts in their capacity as substances.

(iii) On the question of the substance-attribute relationship he maintained that a substance represents the substance-aspect of an

empirical phenomenon while its attributes represent the quality-aspect or the mode-aspect of the phenomenon.³

(iv) On the question of the universal features exhibited by the empirical phenomena he maintained that a universal feature exhibited by certain particular phenomena is but the mode called 'similarity in relation to the rest' which each of these phenomena comes to assume.

On closer perusal it turns out that differences among the Indian empiricists on the question of permanence and transience were more vital than those of the remaining three questions.

As a matter of fact, we can even say that on these last three questions the positions adopted by the Nyāya-Vaiśeṣika, the Buddhist and the Jaina schools were vitally the same and can easily be translated from one into another.

The reason for it is that all these three schools seek to explain away—as was done by their transcendentalist rivals—the phenomenon of the composition of a body out of certain component parts, the phenomenon of a particular feature belonging to a particular entity, and the phenomenon of a universal feature belonging to a group of entities; in each of these cases the Nyāya-Vaiśeṣika offered his explanation by speaking of these or those independent entities (of the form of substance, qualities, actions, universals) entering into the relationship technically called *Samavāya*, the Buddhist by speaking of these or those conventional usages being adopted, and the Jaina by speaking of these or those substances assuming different modes. There is no denying that each of these modes of speech has its own advantages and disadvantages, but to think—as will be done by the partisans of the three schools in question—that the idea sought to be conveyed by these different modes of speech is not the same seems fraught with confusion.

Then we come to the Nyāya-Vaiśeṣika, the Buddhist and the Jaina treatments of the question of permanence and transience. On

3 Certain Jaina scholars make no distinction between quality-aspect and mode-aspect; on their view it can be said that the attributes of a substance represent the mode-aspect of an empirical phenomenon. On the other hand, those Jaina scholars who distinguish between quality-aspect and mode-aspect tend to identify quality-aspect with substance-aspect, but since an express distinction between substance-aspect and quality-aspect is necessary to their position the above formulation may be taken to represent this very position

this question the difference between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist stands was considerable, that between the Buddhist and the Jaina stands virtually non-existent. The following considerations should elucidate the point.

The Nyāya-Vaiśeṣika ever remained unconvinced of the correctness of the thesis that it is impossible for an entity while occupying a particular place and time to exhibit precisely the same totality of features as it does while occupying another place and time. But it was this very thesis that the Jaina endorsed when he maintained that two empirical phenomena must differ in respect of their mode-aspect even if they happen to be identical in respect of their substance-aspect. The Buddhist virtually agreed with the Jaina criticism of the Nyāya-Vaiśeṣika stand, but since he made no distinction between the substance-aspect and the mode-aspect of an empirical phenomenon he expressed this agreement of his by simply maintaining that any two empirical phenomena must differ from each other. Thus the Jaina agrees with the Nyāya-Vaiśeṣika insofar as both find it possible to somehow distinguish between an entity and its features, while he agrees with the Buddhist insofar as both hold that the totality of features exhibited at one place and time can never be precisely the same as that exhibited at another. Deeper probe, however, reveals that the Jaina's present agreement with the Nyāya-Vaiśeṣika is well-nigh nominal while his present agreement with the Buddhist is extremely substantial. For to distinguish or not to distinguish between an entity and its features is almost a matter of adopting or not adopting a particular mode of speech; but to hold or not to hold that the totality of features exhibited at one place and time can never be precisely the same as that exhibited at another is a matter of adopting or not adopting a philosophical thesis of great importance. It is therefore a point of material significance that the Buddhist and the Jaina agree in maintaining that the world of empirical phenomena is ever-changing, a thesis in opposition to which the Nyāya-Vaiśeṣika maintains that the world of empirical phenomena is not ever-changing but that it just exhibits change here and there, now and then. On the other hand, it is a point of mere formal significance that the Nyāya-Vaiśeṣika and the Jaina agree in employing a terminology that distinguishes between an entity and its features, a procedure in opposition to which the Buddhist employs a terminology that does not make this distinction.

In passing, it should also be noted that the Jaina's closer agreement with the Buddhist than with the Nyāya-Vaiśeṣika on the most

crucial question of permanence and transience leads him to agree more closely with the Buddhist than with the Nyāya-Vaiśeṣika also on the remaining three central questions of philosophical enquiry. However, as has already been pointed out, on these three questions the difference between the Buddhist and the Nyāya-Vaiśeṣika is itself rather meagre



Vasudhārā-dhārāṇī : A Buddhist work in use among the Jainas of Gujarat

PADMANABH S. JAINI

THE *Vasudhārā-dhārāṇī*, also variously termed *Vasudhārā-stotra* and *Vasudhārā-dhārāṇī-kalpa* is a short *dhārāṇī* (magic formula) text written in Buddhist Sanskrit. The main part of the text consists of various *mantras* to be employed in the ritual, but it is set in the framework of a Buddhist *sūtra* which may be summarised as below :

"Thus have I heard. Once upon a time the Lord while sojourning in the great city of Kośāmbī in a grove called Kaṇṭaka was preaching the Doctrine in an assembly of 500 monks and a large number of *bodhisattvas*. At that time there lived in Kośāmbī a householder by the name of Sucandra. He was a man of tranquil mind, a man of great devotion. He had many sons and daughters and had to support a large number of relatives and servants. He approached the Lord and having saluted him sat in one corner. Seated there he addressed the Lord thus : "May I, Lord, be permitted to ask a question to the Lord who is a Tathāgata, an Arhat, a Samyak-sambuddha ?" Thus addressed the Lord said to Sucandra the householder : "You may ask, O householder, whatever you wish, I shall please you by answering your questions".

" "Yes, Lord", said Sucandra and asked : "How, O Lord, does a son or a daughter of a good family become rich again once he has

become poor, how is he restored to health having become sick?" Then the Lord said to Sucandra : "Why do you, O householder, ask a question relating to poverty?" To his question the householder replied : "I am poor, O Lord, I am impoverished, O Sugata. I have many sons and daughters, many relatives and servants, many people to feed. May the Lord preach me that Discourse (*dharma-paryāya*) by which the poor may become rich, the sick may become well, endowed with plenty of wealth and corn, gold and silver, pleasing to heart and eyes, may become masters of charity, of great charity. May they become wealthy with pearls and beryls, diamonds and conches, silver and gold, well established with prosperous families, houses, wives, sons and daughters."

"Thus asked, the Lord said to Sucandra : "There, O householder, in the long past, in the incalculable ages bygone, appeared in the world a Lord by the name of Vajradharasāgaranirghosa, a Tathāgata, an Arhat, a Samyak-sambuddha, endowed with wisdom and discipline, knower of the universe, supreme charioteer of men, a great teacher of gods and men, a Buddha. From that Tathāgata, O householder, have I heard this *dhāraṇī* called *Vasudhārā* (Shower of Wealth), have learnt and mastered it and have explained it to others. I shall also now teach that *dhāraṇī* to you by the glory of which a son of a good family is not obstructed by human beings or inhuman beings, by *yaksas* or by *piśācas*, etc. Whosoever, O householder, a son or a daughter of a good family, memorizes this *dhāraṇī*, writes it down in a book, or even listens to it, and one who worships it having first offered elaborate worship to the Tathāgatas, the Arhats and the Samyak-sambuddhas, to him or to her the *devatās* (the goddess *Vasudhārā* and others), inspired by their devotion to the dispensation (*śāsana*) of the Buddha and the Saṃgha, will approach in person and cause the rains of wealth and corn, of gold and coins."

"Then the Lord uttered the *dhāraṇī* and said : "These, O householder, are the charm-words of this *dhāraṇī*. It should be repeated for six months after worshipping all Tathāgatas. That place where this *mahāvidyā* (powerful charm) is read becomes sacred. Having worshipped the Tathāgatas, Ārya-Avalokiteśvara (a *bodhisattva*) and the *mantra-devatā* (i.e., *Vasudhārā*) in an auspicious place or in the chamber of treasure a magic circle should be drawn and the *dhāraṇī* should be repeated thrice. One who thus properly propitiates his house is filled with all kinds of wealth and gold and all his obstructions are removed. Therefore, O householder, learn this *Vasudhārā-dhāraṇī*,

master it and preach it to others. It will be conducive to your great merit, wealth and well-being."

"Then Sucandra the householder having heard this *dhāraṇī* from the Lord, having become pleased and happy, elated fell at the feet of the Lord and said : "I have now learnt this *dhāraṇī*, O Lord, and have grasped it well. I shall now explain it in detail to others also."

"Instantaneously, Sucandra the householder's treasury was filled with riches. Then Sucandra departed from the Lord having saluted him and having circumambulated him a hundred-thousand times."

"Then the Lord addressed venerable Ānanda : "Go you, Ānanda, go to the residence of Sucandra the householder and see his abode filled with all kinds of wealth."

"Then venerable Ānanda approached the house of Sucandra and returned to the Lord and asked : "What, O Lord, is the cause that Sucandra has suddenly become a man of great wealth ?" "Ānanda, Sucandra the householder is devoted, is of great devotion, his intentions are noble. He has learnt this *Vasudhārā-dhāraṇī*, has grasped it and will preach it to others also. Therefore, Ānanda, you too learn this *dhāraṇī*, grasp it, recite it and preach it to others. That will be for the good of many, for the happiness of many, for the well-being of gods and men. I do not see, O Ānanda, anyone in this whole world of gods and demons, of the Māra and Brahma, of the Śramanas and Brāhmanas who will overcome this powerful charm (*Mahāvīdyā*); such a contingency does not exist. Why is it so ? Because, O Ānanda, these *mantras* of the *Vasudhārā-dhāraṇī* are unbreakable, they will not even be heard by beings who have lost their roots of good. Why is that ? Because it is the word of all Tathāgatas, by all Tathāgatas is this *dhāraṇī* uttered, controlled, and sealed by their own seal, and preached for the well being of all poor people and for the removal of all fears, obstructions and calamities."

"Then the venerable Ānanda asked the Lord : What is the name of this Discourse, O Lord, and by what title shall I know it ? The Lord said : "Therefore, O Ānanda, you may call it by the title of *Sucandra-gṛhapati-paripṛcchā*¹ or the *Vasudhārā-dhāraṇī-kalpa*."

"The Lord said thus, and the venerable Ānanda and those monks

1 It would appear from this that this was another title of the *Vasudhārā-stotra*. As a matter of fact, however, this is also a title of a different work, MSS. of which are found in Nepal. See below.

and the bodhisattvas and the entire assembly welcomed the preaching of the Lord."

In 1961, while on a visit to Ahmedabad, I first came to know of the *Vasudhārā-dhāraṇi* from Munirāja Śrī Puṇyavijayaḥ. He knew the Buddhist origin of the work and surprised me by the additional information that the work was being used by the (Śvetāmbara) Jaina community in their *upāsrayas*² as a useful text. The Jainas are well known for their liberal attitude towards the use of books originating from their rival schools. Their libraries store them, their *ācāryas* write commentaries on them and even teach them to their disciples in the classical spirit of the *Anekāntavāda*. But we know of no other non-Jaina work than the *Vasudhārā-dhāraṇi* which was employed in their rituals.

Apparently the origins of this work were forgotten. A Buddhist work, like the image of a Buddha, can be very easily confused with a Jaina work. The words like *sarvañña*, *jina*, *arhat* and *vitārāga* are a common property of both these schools and could be employed to designate their respective teachers, viz., the Buddha and the Tirthaṅkaras. The opening words of greeting in our three MSS, viz., (A) *oṃ namaḥ śrī jina-śāsanāya*, (B) *oṃ namaḥ śrī jinaḥ*, and (C) *oṃ namaḥ śrī vitārāgāya* (the only sign of Jainism found in the whole text) were in all probability appended by the Jaina copyists. It is, however, not inconceivable that these, or one of these, might have been an integral part of the original MS. which formed the basis of our MSS. If this conjecture is right then it could be assumed that the Jainas were misled by this into believing it to be a genuine Jaina work. But sooner or later some learned Jaina as he read through the text and found the teacher referred to as the Buddha would have certainly detected the error. The probability thus remains that the work was introduced in the ritual, with the full knowledge of its alien origin, to assist the Jaina layman in propitiating the goddess of wealth on the New-year day. Once introduced to achieve this purely secular end the Jaina layman conveniently ignored its origin. The Jaina *yatis*³ who must have recited this *stotra* also seem to have apparently participated in the ritual with the same spirit, viz., that of assisting the *upāsaka* in his worldly

2 A place where the Jaina monks live.

3 A person who is considered lower than the monk but higher than the layman.

pursuits, either not suspecting the origin of the text or ignoring it as a matter of little or no consequence.

There are, however, indications in our MSS. that the *dhāraṇī* was recited not in public places (i e., the Jaina temples) but in private homes and by non-Jaina teachers or priests. It is stated in the colophon of two (B and C) of our three manuscripts that the *stotra* should be recited seated on a magic circle (*mandala*) in the innermost chamber of the house where the treasury is located. The colophon of one MS. (C) further adds that it should be read after offering to the priest (*guru*) milk, clothes and silver coins. It also states that if at the time of its recitation [the *yajamāna*] enters a room to the left of the recitation chamber, and while attentively listening to the *stotra* engages in intercourse, a son will be born to him. It is hard to believe that a Jaina monk could easily be persuaded to render a service of this nature even in a private household of a Jaina layman. It appears more plausible that the term *guru* refers not to a Jaina monk but to a Brahmin priest. It is customary even to this day to find such *pūjārīs* or Brahmin priests employed in the rich Jaina households for the purpose of offering worship of an elaborate nature to the Jaina deities surrounded by *devatās* of Jaina and non-Jaina pantheon. The part played by the *Vasudhārā-dhāraṇī* in the Jaina community thus appears to have been ultimately restricted to private homes of a few Jainas served mainly by Brahmin priests who might have utilized similar other non-Jaina tantric texts like the *Devī-māhātmya* or the *Candī-stotra* popular among the Hindus of Gujarat.

The peculiar circumstance of coming across this hitherto unpublished Buddhist work enjoying the hospitality of its rival community rendered it a very interesting find, and I decided to collect its manuscripts. Three small MSS. (each of six folios) were made available to me by the courtesy of Munirāja Śrī Puṇyavijayaṇi and Pandit Dalsukh Malvania, Director of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.

Upon my arrival in London I learnt that Professor J. Brough, Professor of Sanskrit in the University of London, had also obtained two MSS. of this work from Nepal : (1) *Vasudhārā-dhāraṇī* (No 41), (2) *Vasudhārā-vrata-kathā* (No. 46a) and one MS. of an allied work called *Sucandrāvadāna* (No. 87). Of these the first and the third are written in Buddhist Sanskrit and the second is in Newāri. One MS. of the *Vasudhārā-dhāraṇī* (No. 1355) agreeing with Professor Brough's No. 41 and one of the *Sucandrāvadāna* (No. 1400) agreeing with Brough's

No. 87 were found in the Cambridge University Library.⁴ Several MSS. connected with these texts are also listed in the *Catalogue of the Sanskrit MSS. in the Tokyo University Library*, Tokyo, 1965 (Nos. 355-362 and see also p. 345). There are six Tibetan works dealing with Vasudhārā in the *Tibetan Tripiṭaka*⁵. There are three Chinese versions dated respectively mid-seventh century, mid-eighth century and late tenth century.⁶ Several images and *maṇḍalas* of the goddess Vasudhārā originating in Nepal have also been found.⁷ In view of this vast literature connected with the cult of Vasudhārā, it was decided by us to prepare a critical edition of the *Vasudhārā-dhāraṇī* utilizing the various MSS. of its different versions. The work is in progress and may take a longer time than earlier envisaged. As the three MSS. found in Ahmedabad form a distinct group, I have found it desirable to publish them in advance in order to elicit more information about it from the Jaina community and also to emphasize the need of discovering remaining MSS. of this work in their rich *bhaṇḍāras*.

The three Ahmedabad MSS. used here in preparing the text of the *Vasudhārā-dhāraṇī* are referred to as A (No. 3222), B (No. 2848), and C (No. 5730).⁸ Despite the different wordings of the initial greetings to the Jina, viz., *jinaśāsanāya* (A), *jināya* (B), and *vītarāgāya* (C) (found only in these three MSS.) all three retain a common error in their first three folios where the sequence of the text has been

4 See C. Bendall's *Catalogue of the Buddhist Sanskrit MSS. in the University Library, Cambridge*, 1883. The following MSS. may be consulted : (1) *Vasudhārā-dhāraṇī* (No. 1355), (2) *Ārya-śrī Vasudhārā nāmaṣṭottara-śatakam* (No. 1356), (3) *Vasudhārā-devī-vrata* (No. 1357), (4) *Sucandrāvadāna* (No. 1400), (5) *Vasudhārā-dhāraṇī-kathā* (No. 1680 and 1690).

5 The following may be consulted : *Ārya-vasudhārā-nāma dhāraṇī* (341-1) *Vasudhārā-sādhana* (4059-80), *Vasudhārā-dhāraṇī-upasdeśa* (4061-81), *Ārya-vasudhārā-nāma Aṣṭottara-śataka* (4524/81), *Vasudhārāṇikālpā* (5127/81) and *Vasudhārāṇikālpā* (5128/87). (Tokyo-Kyoto ed. 1955-61).

6 *Taishō Tripiṭaka*, vol. 20, Nos. 1162, 1163, 1164. I owe these references to Professor J. Brough.

7 See *Art of Nepal* by Stella Kramrisch; *Journal of the Indian Society of Oriental Art* I, 1933, Calcutta, p. 129, Plates XXXIX, XL.

8 These numbers refer to the Index of the Library of L. D. Institute, Ahmedabad.

broken by the misplacement of certain paragraphs as indicated below in the text. This must be the result of following a faulty MS. tradition. It is apparent therefore that all three MSS. have either been copied from a single original MS. yet to be found, or one of them has served as the original for the remaining two.

Of the three again, B and C have many common readings which sometimes appear to be improvements made on the readings in A. B and C have also a long passage at the end of the text of the *stotra* explaining the various blessings obtained by its recitation, a feature totally absent from A. For these reasons we are inclined to believe that A is older than the other two. A is also the only dated MS. and we have chosen it for the basic text. Variant readings in B and C, even when they appear to be better than A, are given in the footnotes. Only a few scribal errors in A have been emended with the help of B and C and are noted in the footnotes as occurring in A. No attempt has otherwise been made to correct the MS. in keeping with the normal practice of editing works in Buddhist Sanskrit.

The colophon of A states that the work was written for the benefit of Sāh śrī Indrajī Sundara⁹, son of Pamanīya, in the year Samvat 1695, i. e., A. D. 1638. The work has thus been known to the Jainas of Gujarat for at least three centuries, and it should be possible to find many more MSS. of this work in Gujarat. Great importance attaches to the date of this MS., since the Nepalese MSS. of this work in Professor Brough's collection and in the University Library, Cambridge are based on a different set of MSS. far larger in size than our A, and contain large portions of additional material mainly in the form of *mantras* and details regarding the actual rites. Only one of these, viz., No. 1355 of the Cambridge University Library is dated as Nepālī Samvat 696 (A. D. 1576). If this be the true date of this MS., it is apparent that the MSS. A, B and C have preserved an earlier redaction, which would render them of great value for a history of the Vasudhārā cult in general and for a critical edition of the *Vasudhārā-dhāraṇī* in particular

9 The name of this patron is not found in any other *praśastis* published recently in the *Catalogue of Sanskrit and Prakrit MSS.* from the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad.

श्री वसुधाराधारणी ।*

ॐ नमः^१ । श्री विनायकनाथ^२ ।संसारद्वयवैयस्य प्रतिहन्तु दिनामहे^३ ।वसुधारे वसुधारे नमस्तुभ्यं कृपामहे^४ ॥ १ ॥

एवं मया श्रुतमेकस्मिन् समये भगवान् कौशाम्ब्यां महानगर्यां^५ कण्टकसंज्ञके महावनवरे वसितारामे महामिश्रसंघेन सार्धं पञ्चमात्रैर्मिश्रशतैस्संवरबहुलैश्च तपोवने^६ बोधिसत्त्वैर्महासत्त्वैः^७ सर्वशुद्धधर्मगुणसमनुगतैः^८ परिवृतः पुरस्कृतो धर्मो देशयति स्म ।

तेन पुनः^{१०} खलु समयेन कौशाम्ब्यां महानगर्यां सुचन्द्रो^{११} नाम गृहपतिः प्रतिवसति स्म । उपशान्तन्द्रिय उपशान्तमानसो^{१२} बहुपुत्रो बहुपुत्रो बहुपुत्रो^{१३} बहुभृत्यपरिजनसम्पन्नः^{१४} आदो भ्रातादः कल्याणाशयः [येन] भगवांस्तनोपसंक्रान्तः^{१५} । उपसंक्रम्य भगवतः^{१६} पादौ शिरसामिवन्द्य भगवन्तं^{१७} भवेत्कदाचन—सहस्रप्रदक्षणीकृत्यैकान्ते न्यवीदत्^{१८} । एकान्ते^{१९} निषण्णश्च^{२०} सुचन्द्रो गृहपतिर्कल्याणवरो भगवन्तमेतदबोचत् ।

पृच्छेयमहं^{२१} भगवन्तं तयागतं अर्हन्तं सम्यक्संनतं किञ्चित् प्रदेशं सचेत्^{२२} मे भगवानवकाशं कुर्यात् पृष्टप्रश्न्याकरणाय । एवमुक्ते भगवान् सुचन्द्रं गृहपतिमेतदबोचत् । पृच्छ^{२३} त्वं गृहपते वयद्वेवाकाशसि^{२४}, अहं ते यथाप्रश्न्याकरणाय चित्तमाराधयिष्ये । एवमुक्ते सुचन्द्रो गृहपतिः तापु भगवन्निति कृत्वा भगवतः प्रतिश्रुत्य भगवन्तमेतदबोचत् ।

* A refers to MS No. 3322 used here as our text.

B refers to MS. No. 2848.

C refers to MS. No. 5730.

1 C नमो ।

2 A -यः । B श्री विनाय । C श्री वीतरागाय ।

3 B दिनामये । C दिवामहे ।

4 BC कृपामये ।

5 BC महानगर्यां विहरति स्म ।

6 A -नै ।

7 A -स्यै ।

8 A -सुद्ध- । C -सुद्धर्म- ।

9 A धर्मः । BC धर्मः ।

10 B खलु पुनः । 11 A सुचन्द्रो ।

12 B -मना । C मान ।

13 B -मिश्रो । 14 B बहुभृत्यपरिजनः ।

15 B -तनोपसंक्रान्तः । 16 A भगवतः ।

17 ABC follow here a faulty MS. tradition and read: -भगवन्तं

गृहपतिर्दरिद्रताया प्रभं परिपृच्छति । अथ सुचन्द्रो गृहपतिर्भगवन्तमेतदबोचत् । दरिद्रोऽहं भगवन्.. upto.. कुडम्बाश्च भवेयुः । एवमुक्ते भगवान् सुचन्द्रगृहपतिमेतदबोचत् । अस्ति गृह [here there is a gap] मनेकशत-सहस्रकृत्यः प्रदक्षिणीकृत्यैकान्ते निवीदत्.. upto .. किमिति त्वं [here there is a gap] तेन्यसंस्लेषेषु कल्पेन्वतीतेषु प्रमाणेषु वदासीत्... We have rearranged the sequence of the text with the help of Brough's Nepalese MS. No. 41.

18 A निवीदत् । BC न्यवीदत् । 19 A एकान्ति । BC एकान्ते ।

20 A निषण्णश्च । BC निषिन्नश्च ।

21 A पृच्छेयमहं । B पृच्छेयं । C पृच्छेहं ।

22 B सचेत् । C सचेत् ।

23 A पृच्छ । B पृच्छ । C पृच्छ ।

24 A -काशसि । BC -काशसि ।

कथं भगवन्¹ कुलपुत्रो वा कुलपुहिता वा दरिद्रो भूत्वा अदरिद्रो भवति व्यापितश्च² भूत्वा अव्यापितो भवति । अथ सख्यं भगवान् बानभेव³ सुचन्द्र⁴ गृहपतिमेतदबोचत् । किमिति त्वं [गृहपते⁵ दरिद्रतायाः परिग्रहं पृच्छसि एवमुक्ते] गृहपतिर्भगवन्तं एतदबोचत् । दरिद्रोऽहं भगवन्⁶ दरिद्रोऽहं सुगत बहुपोष्यो⁷ बहुपुत्रो बहुदुहितृको⁸ बहुभृत्यपरिजनसंपन्नश्च⁹ । तद्दर्शयतु¹⁰ भगवांस्तादृशं धर्मेपर्यायं येन दरिद्राः सत्त्वाः¹¹ अदरिद्राः भवेयुः व्यापिताश्च सत्त्वाः¹² अव्यापिताः¹³ भवेयुः बहुजनधान्यकोशकोशगारसम्पन्नाश्च¹⁴ भवेयुः प्रिया¹⁵ मनोपाश्च¹⁶ मनोशाः¹⁷ संदर्शनीयाश्च भवेयुः दानपतयो महादानपतयश्च अधीणहिरण्यमुषणं धनधान्यरत्नकोशकोशगाराश्च¹⁸ भवेयुः । मणिमुक्तावैह्वयवज्रशङ्खशिलाप्रवालजातरूपरत्नसमुद्राश्च¹⁹ भवेयुः ।²⁰ सुप्रतिष्ठितसुसमृद्धगृहपुत्रदारः²¹ कुटुम्बाश्च भवेयुः ।

एवमुक्ते²² भगवान् सुचन्द्रगृहपतिमेतदबोचत् । अस्ति गृहपते²³ तेजसि असंख्येयेषु²⁴ कल्पेष्वतीतेषु प्रमाणेषु²⁵ यदासीत् तेन कालेन तेन समयेन भगवान् बज्रधरसागरनिषोषो नाम तथागतोऽहं न सभ्यक्स्त्रुदो लोक उत्पात(ि)²⁶ विद्याचरणसम्पन्नो²⁷ लोकविदनुत्तरः²⁸ पुरुषदम्भसारविः²⁹ शास्ता देवमनुष्याणां च³⁰ बुद्धो भगवान् । तस्य तथागतस्यान्तिक्रममया³¹ गृहपते अयं बहुधारा नाम धारिणी³² भ्रुता भ्रुत्वा चोपगृहीता³³ धारिता वाचिता पर्यवाप्ता प्रवर्तिता प्रकीर्तिता अनुमोदिता परेभ्यश्च विस्तरेण³⁴ संप्रकाशिता³⁵ अहमन्येताहि³⁶ गृहपते तां धारिणीं भाषिष्ये यथा अस्या धारिण्याः प्रभावेन कुलपुत्रं मानुषा³⁷ न विहेटयन्ति अमानुषाः ... यक्षाः ... राक्षसाः ... प्रेताः ... पिशाचा ... भूता ... कुम्भाण्डा³⁸ ...

1 AC भगवान् । B भगवन् ।

2 C व्यापितो भूत्वा ।

3 C -एव ।

4 C -न्द्रे ।

5 Restored from Brough's Nepalese MS. 41.

6 AC -वान् । B -वन् ।

7 AC -पोष्यो । B -पोष्यो ।

8 Not in BC.

9 C -परिजनश्च ।

10 B देशयतु । C दर्शयतु ।

11-12 AC सत्त्वाः । B सत्त्वाः ।

13 A अव्यापि । BC अव्यापिता ।

14 A कोश- । BC कोश- ।

15 A प्रिय । BC प्रिया ।

16 Not in B.

17 B मनोपाश्च । C मनोपा ।

18 B-गारसंपन्नाश्च ।

19 C मणिमुक्तावज्रवैह्वयशङ्ख- ।

20 C सुप्रतिष्ठित- ।

21 C सुसमृद्धि- ।

22 A एवमुक्ति । BC -के ।

23 ABC read अस्ति गृहपतेनैकशतसहस्रकृत्वः प्रदक्षणीकृत्य, as a result of following a faulty MS. tradition See above.

24 C असंख्येषु ।

25 A प्राणेषु । BC प्रमाणेषु । N अप्रमाणेषु which appears to be correct.

26 BC उत्पादति । N उत्पादति ।

27 AC -चारण- । B चरण- ।

28 C -दुत्तरः । 29 ABC -दम्भ- । Nepal (41)-दम्भ- ।

30 BC देवानां च मनुष्याणां च ।

31 C तथागतः शान्तिकार- ।

32 A धारिणी throughout in A.

33 B भूतोपगृहीता । C चोपगृहीता ।

34 A विस्तरेण । BC विस्तरेण ।

35 A संप्रकाशिताः । BC -ता ।

36 B -यतां ।

37 C कुलपुत्रमानुषा ।

38 B कुम्भा । C adds कुम्भीन्द्रा ।

कम्पा ... अपस्मारा ... दस्ता ... पूतना ... कटपूतना ... पातुषाना न विरेडयन्ति।¹ मृषाहारा² रुषिाहारा विद्याहारा वसाहारा मांसाहारा स्लेष्माहारा पूआहारा सिङ्गाणकाहारा खेलाहारा मेघाहारा मयाहारा जाताहारा जीविताहारा बल्याहारा माव्याहारा यावदुच्छिष्टाहारा³ न विरेडयन्ति। यस्य चैयं गृहपते⁴ भारिणी आद्रस्य कुलपुत्रस्य वा कुलदुहितुर्वा⁵ हृदयगता हस्तगता भुतिमात्रगता पर्यवासा प्रवर्तिता प्रकीर्तिता⁶ विविचिता भारिता वाचिता लिखिता अनुमोदिता परेभ्यश्च⁷ संप्रकाशिता च⁸ भविष्यति तस्य कुलपुत्रस्य कुलदुहितुर्वा दीर्घरात्रे⁹ अर्थाय सुलाय हिताय क्षेमाय सुमिक्षाय योगसंभाराय भविष्यति। यक्षेमां¹⁰ वसुधाराभारिणी¹¹ तगागतेभ्योऽहंद्रयः सम्यक्संयुद्धेभ्यो महती¹² उदारा¹³ पूर्वा कृत्वा नमस्कृत्वा अर्चयेत् अर्धरात्रेश्चतुर्वारान्¹⁴ तस्य देवता आचमनस्त्रः¹⁵ प्रमुदिताः प्रीताः सौमनस्यजातास्त्वयमेवागत्य¹⁶ धनधान्यहिरण्यसुवर्णरत्नवृष्टिं पातयिष्यन्ति ताः प्रीतास्तथागतत्वात्सने प्रीता बुद्धप्रक्षया¹⁷ प्रीता संघप्रक्षया प्रीता मम धर्मभागकस्याशयेन¹⁸ च। नमो रत्नत्रयाय। ॐ नमो भगवते वज्रधरतागरनिषोषाय तथागतस्वाहृते सम्यक्संयुद्धाय तद्यथा ॐ श्री¹⁹ सुरुपे सुवदने मदे सुमदे मद्रवति मंगले सुमंगले मंगलवति अगले अगलवति चन्द्रे चन्द्रवति भले भचले भचपले उद्घातिनि उद्मेदिनि उच्छेदिनि उद्योतिनि शस्यवति²⁰ धनवति धान्यवति उद्योतवति श्रीमति प्रभवति अमले विमले निर्मले रुमे सुरुपे सुरुपविमले²¹ अर्चनस्ते अतनस्ते वितनस्ते अनुनस्ते(?) भवनतहस्ते विश्वकेशि विश्वनिधि विश्वनंशि विश्वरूपिणि विश्वनखि विश्वशिरे विश्वदन्तौले विश्वहृन्नीये विश्वदनीये उचरे अनुचर अंकुरे²² नंकुरे²³ प्रमंकुरे²⁴ ररमे रिरिमे रुरमे लखमे खिखिमे लुखुमे धधमे धिधिमे धुधुमे ततरे ततरे तुरे²⁵ तुरे²⁶ तर तर तारय तारय मा सर्वसत्वाश्च वज्रे वज्रे वज्रगमे वज्रोपमे वज्रिणि²⁷ वज्रवति उक्के कुक्के नुक्के धुक्के कक्के हक्के टक्के टक्के वरक्के आवर्त्तिनि²⁸ निवर्त्तिनि²⁹ निवर्षणि³⁰ प्रवर्षणि³¹ वर्धनि³² प्रवर्धनि³³ निष्पादनि वज्रधरतागर-निषोषं तथागतं अनुस्मर अनुस्मर सर्वतथागतसत्यमनुस्मर संघसत्यमनुस्मर अनिहारि³⁴ अनिहारि³⁵ तप तप कुट कुट पूर पूर पूरय पूरय भगवति वसुधारे मम सपरिवारस्य सर्वेषां सत्त्वानां च मर भर भरणि

- | | |
|--|--|
| 1 A सु-। BC यू-। | 15 A धर्मभागकस्याशयेन। C धर्मभागकस्याशयेन। |
| 2-2 B all words end with visarga. C follows A. | B धर्मभागकस्याशयेन। |
| 3 A -वति। BC -वते। | 16 B श्री। |
| 4 AB प्रकीर्तिता। C प्रकीर्तता। | 17 A शिष्यवति। B शस्यवति। C सद्यवति। |
| 5 ABC परेश्व। | 18 C reads विश्वमति after this. |
| 6 Not in C. | 19 A -कुरे। BC -कुरे। |
| 7 C -रात्रि। | 20 Removed in B |
| 8 C यक्षेमां। | 21 A वज्राणि। |
| 9 A -णी। | 22 B आवर्त्तेनि। |
| 10 C महतां। | 23 B निवर्त्तेनि। |
| 11 C अर्धरात्रे चतु-। | 24 A निवर्षणि (?), BC निवर्षणि। |
| 12 A मनस्वर। BC आत्मनस्वरः। | 25 C वर्धनि। |
| 13 A सौमनस्य-। | 26 C प्रवर्षणि। |
| 14 A प्रबुद्ध-। BC बुद्ध-। | 27 B अनिहार। C अनिहारि। |

शान्तमति¹ वचमति महामति सुमंगलमति² सिंगलमति सुमद्रमति शुभमति चन्द्रमति भागच्छागच्छ तमयम-
नुस्मर स्वाहा³ । स्वभावमनुस्मर स्वाहा । धृति ... । सर्वतयागतानां विनयं ... हृदयं ... उपहृदयं ... वयं ...
विषयं ... सर्वतत्त्वविषयमनुस्मर⁴ स्वाहा ।

ॐ श्री वसुधै⁵ स्वाहा । ॐ श्री वसुधै⁶ स्वाहा । ॐ श्री वसुधै⁷ स्वाहा । ॐ वसुमति स्वाहा ।
ॐ वसुमतिभिये स्वाहा । ॐ वस्ये स्वाहा । ॐ वसुदे स्वाहा । ॐ वसुधरि स्वाहा । ॐ धरिणि⁸ धारिणि¹⁰
स्वाहा । ॐ समयसौम्ये समयंकरि महासमये स्वाहा । ॐ भिये स्वाहा । ॐ श्रीकरि स्वाहा । ॐ धनकरि
स्वाहा । ॐ धान्यकरि¹¹ स्वाहा ।

मूलमन्त्र । ॐ भिये श्रीकरि स्वाहा¹² । ॐ¹³ धनकरि¹⁴ धान्यकरि¹⁵ रत्नवर्षणि स्वाहा¹⁶ । साध्यमन्त्र¹⁷ ।
ॐ वसुधारे स्वाहा । हृदयम् । लक्ष्म्यै¹⁸ स्वाहा । ॐ¹⁹ उपहृदयम् । ॐ लक्ष्मी भूतलनिवासिने²⁰ स्वाहा ।
सं यथा²¹ ॐ²² यानपात्रावहे स्वाहा । मा दूरगामिनी²³ अनुत्पन्नानां द्रव्याणामुत्पादिनि उत्पन्नानां द्रव्याणां
वृद्धिकरि²⁴ पुटे²⁵ लिटे लिटे लि²⁶ इत इत भागच्छागच्छ²⁷ भगवति²⁸ मा विष्णुं मनोरथं मे परिपूरय ।
दशम्यो²⁹ दिग्यो³⁰ यथोदकधारा³¹ परिपूरयन्ति³² महीं यथा तमांसि³³ आस्फुरन्ति³⁴ रश्मिना³⁵ विध्यापयति³⁶
चिरंतनानि यथा शशी शीतांशुना निष्पादयत्यौषधीः³⁷ ।

इन्द्रो वैवस्वतश्चैव³⁸ वरुणो धनदो³⁹ यथा⁴⁰ ।

मनोनुगामिनी⁴¹ सिद्धिं⁴² चिन्तयन्ति सदा दृशाम⁴³ ॥

- | | |
|---|---|
| 1 BC शान्ति- । | 21 B वयोर्द । |
| 2 C adds विजयमति यशमति । | 22 C दूरगामिनि । |
| 3 BC add : भागवतमनुस्मर स्वाहा । भावणं
अनुस्मर स्वाहा । प्रभावमनुस्मर स्वाहा । | 23 B वृद्धिकरि । |
| 4 BC add सर्वतयागतविजयं अनुस्मर स्वाहा । | 24-24 C ॐ टिळि टिळि टिळि टिळि ।
B वृद्धिं १ टिळि १ । |
| 5 Removed in B. | 25 C भागच्छागच्छ । |
| 6 C श्री । | 26 C भवति । |
| 7 C adds before this . ॐ श्री वसुधै
स्वाहा । | 27 A दिशिभ्यो । C दिशभ्यो । |
| 8 C -श्रीये । | 28 B दिश्यो । |
| 9 BC -रणि । | 29 B -धाराः । |
| 10 B -रणि । | 30 B -यति । |
| 11 B धनकरि । | 31 C तमांसि । |
| 12 Not in BC. | 32 A -रे । C आस्फुरो । |
| 13 Not in BC. | 33 BC रश्मिना । |
| 14 C धनंकरि । | 34 B विध्यापयते । C विधापयते । |
| 15 C धान्यंकरि । | 35 A -श्री । |
| 16 Not in A. | 36 A वैवस्वत- । BC वैवस्वत- । |
| 17 B -मन्त्र । C मन्त्रा । | 37 C धनदः । |
| 18 BC ॐ लक्ष्मीये । | 38 C स्तथा । |
| 19 Not in BC. | 39 A -मिनि । |
| 20 B -निवासिभिये । C -निवासिभिये । | 40 A -सिद्धी । |
| | 41 C adds ॥ १ ॥ |

तथेमानि यथाकामं चिन्तितं¹ सततं मम ।

प्रबलं² तु³ प्रसिद्धयन्तु सर्वमन्त्रपदानि⁴ च⁵ ॥

तथया । सुट सुट सट सट चिटि⁶ चिटि⁷ छुट छुट मरु⁸ मरु⁹ मुंच मुंच मरुञ्ज¹⁰ मरुञ्ज¹¹ तर्पिणि¹² तर्पिणि¹³ तर्जनि तर्जनि देहि देहि दापय दापय उत्तिष्ठ उत्तिष्ठ हिरण्यसुवर्णं प्रदापय स्वाहा । अन्नपानाय स्वाहा । वसुनिपाताय¹⁴ स्वाहा । गौः¹⁵ स्वाहा सुरभे स्वाहा । वसु स्वाहा । वसुपतये स्वाहा¹⁶ । इन्द्राय स्वाहा । यमाय स्वाहा । वरुणाय स्वाहा । वैश्रवणाय स्वाहा¹⁷ । विष्ण्यो विविष्ण्यः स्वाहा । उत्पादयन्तु मे कांशाविरहं अनुमोदयन्तु इमं¹⁸ मे¹⁹ मन्त्रपदाः । ॐ हुं²⁰ ह्रीं एकेहि भगवति दद²¹ दापय²² स्वाहा । एतद्भगवत्या आर्यवसुभाराया हृदयं महापापकारिणोऽपि सिद्ध्यति²³ पुरुषप्रमाणान् स्वभोगान्²⁴ ददाति ईप्सितं²⁵ अनोरथं परिपूरयति कामदुहान्²⁶ शान् कामान् कामयति तांस्तानीप्सितान् परिपूरयति । मूलविद्या । नमो रत्नत्रयाय । नमो देवि धनदनुहिते वसुधारे धनधारां पातय कुरु २ धनेश्वरी धनदे रत्नदे हे²⁷ हेमधनरत्नलागरमहानिधाने निधान-कोटिशतसहस्रारिहृते²⁸ एकेहि भगवति प्रविश्य मत्पुत्रं मन्त्रवने महाधनधान्यधारां पातय कुरु २ ॐ हूं²⁹ ऋतु कैलासवासिनीये³⁰ स्वाहा । महाविद्या । ॐ वसुधारे महवृष्टिनिपातिनि वसु स्वाहा । मूलहृदयं । ॐ वसुधारे सर्वार्यसाधिनि³¹ साधय २ उद्धर २ रक्ष २ । सर्वार्यनिधियन्त्रं वष टट वष³² टण्ड³³ ङण्ड³⁴ स्वाहा । परमहृदयं । ॐ नमो भगवत्यै आर्यलेखिके यया जीवसंरक्षणि³⁵ फलहस्ते दिव्यरूपे धनदे वरदे शुद्धे विशुद्धे शिवकरी³⁶ शान्तिकरी भयनाशिनि³⁷ भययूषि सर्वदुहान् मञ्जय २ मोहय २ जम्भय २ स्तम्भय २ मम शान्तिं पुहि³⁸ वषयं रक्षा³⁹ च कुरु २ स्वाहा । लेखिका⁴⁰ धारिणीयं⁴¹ ।

इयं सा गृहपते इमानि वसुधाराधारिणीमन्त्रपदानि⁴² सर्वतपागतानां अर्हतां सम्यक्संशुद्धानां पूजा कृत्वा यन्मासाच्चावर्तयेत्⁴³ ततः सिद्धा भवति यस्मिन् स्थाने इयं महाविद्या बाध्यते सा दिक् पूज्यमाना

- | | |
|-----------------------------------|---------------------------|
| 1 B चिन्तन्तु । C चिन्तते । | 19 Not in BC |
| 2-2 C प्रबलं चिन्तन्तु । | 20 BC -क्षेदी- |
| 3-3 A -पदान् इह । B पदानि च । | 21 BC हुं । |
| 4-4 C चिटि चिटि । | 22 A -वासिनी । |
| 5-5 B छर छर । C छर छर । | 23 BC -साधने । |
| 6-6 B मुरञ्ज । C मुरञ्ज । | 24 C वष । |
| 7-7 BC तर्पिणि । | 25 BC टट । |
| 8 A वसुनि पाताय । C वसुनिपताय । | 26 BC वण्ड । |
| 9 C गौ । | 27 C -क्षिणि । |
| 10 C adds : वसुधिपतये स्वाहा । | 28 B शंकरि । C शिवंकरि । |
| 11 C adds : कुबेराय स्वाहा । | 29 A -नासिनि । B -नाशनि । |
| 12-12 BC इमे । | C -नाशिनि । |
| 13 B -ह्रीं । | 30 C तुहि । |
| 14-14 AC ददाय । B दद दापय । | 31 B रक्षं । |
| 15 AC सिद्ध्यन्ति । B सिद्ध्यति । | 32 B लेखिक- । |
| 16 BC श्व भोगान् । | 33 B धारणी । |
| 17 A इप्सितं । | 34 C -मन्त्रधारणीपदानि । |
| 18 BC सर्वकामदुहान् । | 35 B यन्मासान् आ- |

भवति पौष्टिककार्यं स्वपदे परपदे वा भगवत्तथागतस्यायत्तलोकिदेशस्य च मन्त्रदेवतायाश्चाग्रतः सर्वसुद्ध-
बोधिसत्त्वैर्मयो नमस्कृत्वा शुभे स्थाने कोशे कोष्ठागारे वा चन्दनेन चतुरस्रमण्डलं कृत्वा श्रीन् बारान् आवर्तयन्¹
ततो गृहपते कुलपुत्रस्य वा² कुलदुहितुर्वा महापुरुषमात्रया³ वसुधाराया गृहं परिपूरयति सर्वधनधान्यहिरण्य-
सुवर्णरत्नैः⁴ सर्वोपकरणैश्च सर्वोपद्रवांश्च नाशयति । तेन हि त्वं गृहपते⁵ उद्गृहीध्वेमां⁶ वसुधारा नाम
धारिणी⁷ चारय वाचय देशय उद्ग्राहय पर्यवान्नुहि⁸ प्रवर्तय अनुमोदय परेभ्यश्च विस्तरेण संप्रकाशय
तद् भविष्यति दीर्घरात्रं अर्थाय हिताय सुमिच्छाय क्षेमाय योगसम्भाराय चेति ।

साधु भगवन्निति सुचन्द्रो गृहपतिः⁹ भगवतोऽन्तिकविमां वसुधारा¹⁰ नाम धारिणीं¹¹ भुत्वा दृष्टः¹² तुष्ट
उदयः¹³ आचमनाः प्रमुदितः¹⁴ प्रीतिधौमनस्यजातो¹⁵ भगवत्¹⁶ श्वरणयोर्निपत्य¹⁷ कृतकरपुटो भूत्वा भगवन्त-
मेतदबोचत् । उद्गृहीता मे¹⁸ भगवन् इयं वसुधारा¹⁹ नाम धारिणी²⁰ प्रकीर्तिता²¹ धारिता वाचिता पर्यवासा
अनुमोदिता मनसानुपरिचिता²² च परेभ्यश्च विस्तरेण इदानीं संप्रकाशयिष्यामीति²³ ।

अथ तत्क्षणमात्रेण सुचन्द्रो नाम गृहपतिः²⁴ परिपूर्णकोशकोष्ठागारो बभूव । अथ ललु सुचन्द्रो
गृहपतिः²⁵ भगवन्तं अनेकशतवहस्रकृत्यः²⁶ प्रदक्षिणीकृत्य भगवतः पादौ शिरसामिवन्ध भगवन्तं अनेकशः
पुनः पुनरबलोच्य²⁷ भगवतोऽन्तिकत् प्रकान्तः²⁸ ।

अथ²⁹ ललु भगवानायुष्मन्तं आनन्दं आमन्त्रयते स्म । गच्छ त्वं आनन्द सुचन्द्रस्य गृहपतेरगारं
गत्वा च³⁰ परिपूर्णं पश्य सर्वधनधान्यहिरण्यरत्नसुवर्णैः सर्वोपकरणैर्महाकोशकोष्ठागाराणि च³¹ परिपूर्णानि ।

अथ खल्वायुष्मान् आनन्दो भगवतः प्रतिभ्रूय येन कोशाम्बी महानगरी येन सुचन्द्रस्य गृहपतेरगारं³²
तेनोपसंक्रान्तः ।³³ उपसंक्रम्याम्यन्तरं प्रविश्याद्राक्षीत् तत् परिपूर्णं³⁴ सर्वधनधान्यहिरण्यसुवर्णैः³⁵ सर्वोपकरणैश्च

- 1 BC आवर्तयेत् ।
- 2 Not in C.
- 3 B -मात्रं वा ।
- 4 BC -हिरण्यरत्नसुवर्णैः ।
- 5 A -पति । B -पते । Not in C.
- 6 B -हीस्वेमा । C प्रणीस्वेमा ।
- 7 BC धारिणी ।
- 8 A पश्य- । BC पर्व- ।
- 9 A -पति । BC -पतिः ।
- 10 BC -धारा ।
- 11 BC -धारिणी ।
- 12 BC दृष्ट ।
- 13 A उद्गृह । BC उदय ।
- 14 B -ताः । C -तो ।
- 15 B -यागो ।
- 16 C -वनो श्व- ।
- 17 C -श्वरणयो निपत्य ।

- 18 Not in B.
- 19 C -धारा ।
- 20 C धारिणी ।
- 21 AB प्रकीर्तिता । C प्रकीकृता ।
- 22 BC मनसा सुपरिचिता ।
- 23 C संप्रकाशयिष्यामीति ।
- 24-24 Not in A but occurs in BC.
- 25 A -कृत । C -कृता ।
- 26 A -अबलोके । BC -लोच्य ।
- 27 B -न्त ।
- 28 C अत्र ।
- 29 Not in C.
- 30 Not in C
- 31 C -रागारं ।
- 32 C -क्रान्त ।
- 33 C परिपूर्णसर्व- ।
- 34 C -सुवर्णैः ।

महाकोशकोष्टागाराणि च परिपूर्णाणि । इष्टा च विस्मृतो दृष्टः¹ सन्तुष्टः उदग्र आत्तमना² प्रसुदितः प्रीतिसौमन-
स्यजातो येन भगवांस्तेन उपसंक्रान्तः । उपसंक्रम्य भगवतः पारौ धिरवामिबन्ध³ भगवन्तमेतदवोचत् । को
भगवन् हेतुः कः प्रत्ययोऽस्य येन सुचन्द्रो यद्वपतिर्महाचनो⁴ महाभोगो⁵ महाकोशकोष्टागारः⁶ सर्वघनधान्य-
समुद्रः⁷ संवृष्टः⁸ । भगवानाह । आद्वानन्दं सुचन्द्रयद्वपतिः⁹ परमभाद्रः कस्याणाशयः । उद्वृष्टीता च¹⁰ तेनेयं¹¹
वसुधारा नाम धारिणी¹² धारिता वाचिता वैक्षिता ग्राहिता पर्यवासा प्रकीर्तिता¹³ अनुमोदिता इदानीं परेभ्यश्च¹⁴
संप्रकाशयिष्यति ।

तेन चानन्दं त्वमप्युद्वृष्टीभ्येमां¹⁵ वसुधारा¹⁶ नाम धारिणी¹⁷ धारय वापय देशय ग्राहय पर्यवामुहि
प्रवर्त्तय प्रकीर्तय¹⁸ अनुमोदय परेभ्यश्च विस्तरेण संप्रकाशय । वत्येयं कुलपुत्रस्य वा¹⁹ कुलदुहितुर्वा²⁰ हस्तगता
यद्वृता पुस्तकगता भविष्यति न तस्य रोगदुर्भिक्षमरकतांशरादयो²¹ भविष्यन्ति²² क्रमेण²³ विमवास्तस्य²⁴
प्रवर्धिष्यन्ते²⁵ तद् भविष्यति बहुजनहिताय बहुजनसुखाय लोकानुकम्पायै महतो जनकायस्यार्थाय²⁶ सुखाय
देवानां च मनुष्याणां च ।

नाहं आनन्दं तं धर्मं²⁷ समनुपश्यामि सदेवके लोके समारके²⁸ सन्नरके²⁹ सन्नमनब्राह्मणिकायां³⁰ प्रजाप-
सदेवमानुषासुरायां³¹ च इमां वसुधारा³² नाम धारिणीं³³ महाविद्या भव्यस्या करिष्यति अस्मिन्निष्पद्यति वा
नैतत्स्थानं³⁴ विद्यते । तत् कस्य हेतोः । अभेद्या³⁵ ह्येते आनन्दं वसुधाराधारणीमन्त्रा³⁶ न वैते³⁷
क्षीणकुशलमूलानां स्वत्वानां³⁸ भुतिपथमप्यागमिष्यन्ति कः³⁹ पुनर्वादे⁴⁰ पुस्तकगतामपि कृत्वा यदे

- 1 B दृष्ट ।
- 2 B —मनाः ।
- 3 C सिरसा— ।
- 4 A —पति मङ्गल— ।
- 5 A —कोशं को— । BC —कोशको— ।
- 6 A —कोष्टागारं । BC —गारः ।
- 7 BC सर्वभक्ष्यहिरण्यसुवर्णसमुद्रः ।
- 8 B संवृष्टः ।
- 9 A —पति । C —द्रो गृहपतिः ।
- 10 C व ।
- 11 B तेन धर्मं ।
- 12 C धारणी ।
- 13 AB प्रकीर्तिता । C प्रकीर्तिता ।
- 14 A परेभ्यः । परेभ्यश्च ।
- 15 C त्वमप्यनुद्वृष्टीभ्येमां ।
- 16 C —रां ।
- 17 C धारणी ।
- 18 A प्रकीर्तय । BC प्रकीर्तय ।
- 19 Not in C.
- 20 BC वा हस्तगता ।

- 21 BC —मरक— । A —मकर— ।
- 22 A भविष्यति । BC —पद्यति ।
- 23 C क्रमेण ।
- 24 C adds धनं ।
- 25 C —प्यते ।
- 26 A —कायस्यार्थाय । B —कायस्यर्थै ।
- 27 A धर्मं । BC धर्मं ।
- 28 A समारके । BC समारके ।
- 29 C सन्नरके ।
- 30 C सन्नमनिके सन्नमन— ।
- 31 C —मानुषासुराणां ।
- 32 B —धारां ।
- 33 C धारिणी ।
- 34 A —स्थानं । BC —स्थानं ।
- 35 B भविष्या ।
- 36 C —धारिणी मन्त्रपदाः ।
- 37 C वैते ।
- 38 AC कुस्त्वानां । B स्वत्वानां ।
- 39 A भुतिपथमप्यागमिष्यन्ति । BC —मप्या— ।
- 40 C adds ये ।

धारिणी¹ । तत् कस्य हेतोः । सर्वतयागतानां श्रेतद् वाक्यं² सर्वतयागतैरेषा³ धारिणी ममिता
अधिष्ठिता⁴ स्वमुद्रिका⁵ मुद्रिता प्रमाविता प्रकाशिता प्रकीर्तिता⁶ अनुमोदिता प्रशस्ता⁷ संवर्तिता⁸
विश्रुतोत्तानीकृता⁹ आरोचिता¹⁰ स्वाख्याता बुनिर्दिष्टा च सर्वस्त्वानां हरिद्राणां नानाव्याधिपरिपीडितानां¹¹
सर्वबुद्धमयोपद्रवाणां¹² चार्थायेति ।

आनन्द आह । उद्यहीता मे भगवन्निर्ग बसुधारा नाम धारिणी¹³ धारिता वाचिता प्राहिता¹⁴
देहिता प्रवर्तिता प्रकीर्तिता¹⁵ अनुमोदिता मनसा सुपरिचिता¹⁶ ।

अथ स्वत्वायुष्मान् आनन्द उत्थायासनादेर्कासमुत्तरासंगं कृत्वा दक्षिणबानुमण्डलं पृथिव्यां प्रतिष्ठाप्य
येन भगवांस्तेनाञ्जलिं प्रणम्य तस्या वेळायां कृतकरपुटो भूत्वा इदमुदानयति स्म ।

अचिंतियो भगवान् बुद्धो बुद्धधर्मो¹⁷ऽप्यचितय¹⁸ ।

अचितयो¹⁹ हि²⁰ऽत्र सत्तानां²⁰ विपाकश्चाप्यचितय²¹ ॥

शास्त्राय²² नेहि सर्वेश्वरारमरणपारग²³ ।

धर्मराज फलप्राप्ता²⁴ बुद्धवीर²⁵ नमोस्तु ते ॥

- | | |
|------------------------------------|--|
| 1 C —पति । | 14 B after देहिता । |
| 2 C वाक्ये । | 15 A प्रकीर्तिता । BC प्रकीर्तिता । |
| 3 C —गतं एषा । | 16 A सुपरिचिता । BC सुपरिचिता । |
| 4 A अधिष्ठिता । BC अधिष्ठिता । | 17 B —धर्मो । |
| 5 BC स्वमुद्रिका । | 18 C अचितय । |
| 6 A प्रकीर्तिता । BC प्रकीर्तिता । | 19 C अचितये । |
| 7 A प्रशस्ता । BC प्रशस्ता । | 20-20 BC प्रमत्तानां (instead of ३५
सत्तानां) । |
| 8 C सम्प्रवर्तिता । | 21 B —अचितय । |
| 9 C विश्रुतो— । | 22 C स्म(?)स्ताव । |
| 10 C आरोचिता । | 23 BC —पारगः । |
| 11 C —व्याधिमारिपरि— । | 24 B फलप्राप्त । C फलं प्राप्त । |
| 12 C —सर्वबुद्धोपद्रवाणां । | 25 B —वीरं । C वीर । |
| 13 C धारिणी । | |

The Nepalese Ms. seems to preserve a better reading .

अचितयो भगवान् बुद्धो बुद्धधर्मोऽप्यचितयो ।

अचितयोऽभिप्रसन्नानां विपाकश्चाप्यचितय ॥

शास्त्राऽऽजनिव सर्वेश्वरधर्मराजपरम्परा ।

पारगमिफलप्राप्तो बुद्धवीर नमोस्तु ते ॥

The Divyāvadāna has preserved parts of these two verses :

एवं अचिन्तितया बुद्धा बुद्धधर्मोऽप्यचितयो ॥ १० ॥

अचितयः प्रसन्नानामभिप्रसन्नित्तयधर्मप्रवर्तिनाम् ।

सम्यक्संबुद्धानां नारं गुणपारमिगन्तुम् ॥ ११ ॥

(P. L. Vaidya's edition XXXI, p. 306)

अथ खत्वायुष्मान् आनंदो दृष्टः दृष्टः¹ आत्तमना² प्रमुदितः प्रीतिव्रीमनस्यजातो भगवन्तमेतदबोचत् । को नाम भगवन्³ धर्मपर्यायः⁴ कश्चेना⁵ धारयामि । भगवानाह । तेन हि स्वमानंदं सुचन्द्रगृहपतिपरिपृच्छेत्पि⁶ धारय सर्वधनधान्यमित्यपि⁷ धारय सर्वतथागतप्रशस्तो⁸ वसुधाराधारिणीकल्पं⁹ इत्यपि धारय ।

इदमबोचद् भगवन्नात्तमना¹⁰ आयुष्मान् आनंदस्ते च मिश्रवस्ते च बोधिसत्त्वा सा सर्वावती¹¹ पर्षद्¹² सदेवमानुषासुरगन्धर्वाश्च¹³ लोको भगवतो माषितमम्यनंदमिति ।

इत्यार्यवसुधाराधारिणी¹⁴ समाप्ता¹⁵ ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥¹⁶ (१) संवत् १६९५ वर्षे अश्विन वदि ७ भृगुवासरे ॥ छ ॥ छ ॥ छ ॥ साहस्री पमनीयासुत साहस्री ५, इन्द्रजी सुदर पटनायै परोपकारार्थम् ॥ ॥ शुभं भवतु लेखकपाठकयोः ॥ छ ॥ श्रीः ॥

- | | |
|---|--|
| 1 C तुष्टोदय । | 7 N gives a better reading : |
| 2 BC आत्तमनाः । | सर्वधनधान्यद्विरप्यसुवर्णस्त्वनिधाननित्यपि । |
| 3 C भगवान् । | 8 C सर्वतथागतं प्रशस्तोस्त । |
| 4 A -पर्याय । | 9 C -धारिणी- |
| 5 B कश्चेना । C कस्येना । (Perhaps we should read कस्येनेन) | 10 C -त्तमाना । |
| 6 C सुचन्द्रो गृहपतिं परिपृच्छेत्पि । | 11 A सर्ववती । BC सर्वावती । |
| (N सुचन्द्रस्य गृहपतेः परिपृच्छेत्पि ।) | 12 BC परिषद् । |
| | 13 C मानुषासुरं गन्धर्वाश्च । |
| | 14 B -सुधारास्तोत्रं । 15 B सम्पूर्ण । |

16 After this B has the following :

इयं वसुधारा धनदुपत्री यत्र गृहे धनादिकं तिष्ठति यच्च मुख्यं गृहं तत्र चतुर्दिक्षु गोमयक्षिप्तानि मण्डलानि कृत्वा तन्मध्ये पञ्चमण्डलं तस्मिन्नुपविष्ट उत्तरामिमुखो भूत्वा पवित्रगात्रो वसुधारा नाम धारिणी महानववर्षिणां वाचयति तद् वाक्कगृहपतिः शुभसिः सावधानतया पञ्चद्विरेकाग्रमनास्तत्र प्रतिपादितस्वरस्यपस्य(?) द्वितयः स्वरस्वरस्य(?) गोचराकति(?) अविच्छिन्नप्रमिन्नभोगयोगं च विपश्ये ।

इति वसुधारा नाम धारिणी महाशास्त्रं महासप्रभाव सर्वरोगदोषहर धनधान्यकोशकोट्यगारकुटुम्बपुत्रपौत्रादिदाग-परितृप्तजनं करोति पठ्यमानं शृण्वमानं ध्यायमानं धार्यमाणं पुस्तकगतं सर्वविजयकरं भवति ।

इति वसुधाराकल्प सम्पूर्णोति अद्भ्य ॥

C has the following after इत्यार्यवसुधाराधारिणी समाप्ता ।

गुरोः क्षीरोवक्त्रकं तथा रूपदकलं हस्ते दत्त्वा च वा[ण्या] ।

आर्यवसुधारिणी संपूर्णः ।

इयं वसुधारा धनदुपत्री यत्र गृहे धनादिकं तिष्ठति यच्च मुख्यगृहं तत्र गृहे चतुर्दिक्षु गोमय क्षिप्तानि मण्डलानि क्रियन्ते तन्मध्ये पञ्चमं मण्डलं तत्रोपविष्ट उत्तरामिमुखो भूत्वा पवित्रगात्रो वसुधारा वाचयति वामपार्श्वगृहं उपविश्य सावधानः शृणोति भोगं(?) च करोति सुतोत्पत्तिः ।

श्री वसुधारास्तोत्रं समाप्तं ।

स्वे(शो ?)आपठनार्थम् ॥

‘A Saint like That’ and ‘A Saviour’ In Prakrit, Pali, Sanskrit and Tibetan Literature

GUSTAV ROTH

Prakrit *tāḥ* may represent Sanskrit *tyāgīn* “one, who abandons [worldly-mindedness]”, *tāpīn* “one, who exercises asceticism”, *tāyīn* “one, who protects”, *trāyīn* “one, who protects” according to PSM¹. The *Abhidhānarājendra*² limits itself to two various possibilities : *tāḥ* = *tāpi(yi)n* or *trāyīn*. We are concerned with *tāḥ* usually interpreted as *tāyīn*³ and *trāyīn* respectively.

In Buddhist-Sanskrit texts *tāyīn* is frequently mentioned. A metre of twelve syllables in a *pāda* occurring in the *Mahāparinirvānasūtra*⁴ II, Vorg. 12 9, p. 190-91 runs for instance as follows in his last two lines :

- 1 Pt. H. Tri. Śeth, *Pāṇi-Sadda-Mahaṇṇavo* (PSM), Kalkatta *samvat* 1985 = 1928, p. 532
- 2 *Abhidhānarājendraḥ Kosaḥ Śrīmad-Vijayarājendrasūrisvara-vira-citaḥ*, Ratlām Śrī Vira *samvat* 2440 = Khistābdaḥ 1913, Vol. IV, p. 2220.
- 3 This term does not occur in classical Sanskrit. There is, however, the verb *tāy* (*tāyate*, *tāyita*) : 1. To spread, extend, proceed in continuous line, 2. To protect, preserve, and *tāyanam* : 1. Proceeding well, succeeding, 2. Increase, growth (v. Apte).
- 4 Ernst Waldschmidt, *Das Mahāparinirvānasūtra* (MPS), Text in Sanskrit and Tibetisch verglichen mit dem Pali nebst einer Über-

śrutveha vākyam asitasya tāyinaḥ
svarge ramante sugatasya śrāvakāḥ ||

A Pali parallel passage in *Āṅguttara-Nikāya* V, XXXIV = Vol. 3, p 40 (PTS-edition) reads in the last two pādas :

katvāna vākyam asitassa tādino
ramanti sagge sugatassa sāvaka ||

This is one example of many passages, where Buddh.-Skt. *tāyin* appears in the same context, in which corresponding Pali *tādin* is embedded⁵. It has been noticed since long⁶ that Pali *tādi(n)* "such, such like, of such (good) qualities" is closely connected with Vedic Sanskrit *tādrś* and *tādrñ*, as it is taught by Pāṇini VII.1. 83 in his *Aṣṭādhyāyī*⁷. The correspondence *tāyi(n)* = *tādi(n)* = *tādr(n)* makes it clear enough that *tāyi(n)* and *tādr(n)* are also closely related to each other. On account of this we may try to translate the Skt.-quotati in of the above mentioned MPS passage as follows: "After having heard the word of a saint like that (*tāyinaḥ*) who is not attached (*a-sitasya*) the disciples of the Sugata take their delight in heaven."

sita in *a-sitasya* is certainly P.p.p. of the Skt root *sā*, s: 'to bind'.

setzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins, Teil II, Akademie-Verlag Berlin 1951

5 Cf Heinrich Lüders, *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons*, herausgegeben von Ernst Waldschmidt, Akademie-Verlag Berlin 1954, § 108: Buddh.-Skr. *tāyi* (= P. *tādi*, Sk. *tādrś*) "ein So-Gearteter". Lüders understands *tāyi* - *tādi* in association with the well known term *tathāgata*. He suggests that *tāyin* = Skt. *tādrś*, in which intermediate *d* has been dropped, has come from an Eastern Middle-Indic vernacular and was taken over unchanged, as it is a technical term (p. 94). See P. V. Bapat, *Tāyin, Tāyi, Tādi* in the *D. R. Bhandarkar Volume*, ed. R. Ch. Law, Calcutta 1940, pp. 249-258. Bapat (255) has shown that the interpretation of *tāyi* as a "protector" is of later origin, which is proved by the early Chinese translations of the Tripitaka. Bapat: "They simply show that the word was understood, in general, as an equivalent of "one who knows no sorrow", "one who has no superior", "a truthful man", "a holy man" in general, or an epithet of the Buddha or Bodhisattva."

6 R. C. Childers, *A Dictionary of the Pali Language*, London 1875: "*tādi* (adj.) like that, such [*tādrś*]. The question is, if this term originally meant such as the Buddha or more in general such as a religious man ought to be, thus holy." Cf. Edgerton's BHSD under *tāyin*, Pali Text Society Dictionary under *tādin*.

7 Otto Bohtlingk, *Pāṇini's Grammar*, Leipzig 1887, p 384

This is fully confirmed by the Tibetan translation in the *Mūlasarvāstivāda Vinaya*⁸ quoted in Waldschmidt's MPS II, 12.9 :

ma-bciñs skyob-pa de'i gsuñ thos-nas |

" Having heard the word of the Protector, who is not bound "

This Tibetan translation evokes another problem : it does not confirm *tāyin* as *tādrś*. Tibetan *skyob-pa* means " to protect, defend, preserve, save " according to Jäschke⁹. This translation of *tāyin* agrees with that of the *Mahāvīyutpatti*-lexicon¹⁰ which gives *trāyī* (*tāyī*) = Tib. *skyob-pa*¹¹ as the fifteenth epithet of *Tathāgata* amongst the 101 *Tathāgatasya paryāya-nāmāni* at its beginning. Going through different Buddh.-Skt. texts we will find that *tāyin* is regularly translated into *skyob-pa* wherever a Tibetan translation is available. As an example the Skt.-version of the *Udānavarga* I, 2 may serve, which reads in the first two pādas :

*evam uktam bhagavatā sarvābhijñeṇa tāyinā*¹² |

The corresponding Tibetan¹³ reads : *thams-cad-mkhyen-pa skyob-pa po |* (only what refers to the second pāda is quoted here).

8 The *Mahāparinivānasūtra* is included here in the *Vinayaksudraka-vastu*. In the Tibetan Tripitaka Peking Edition, Tokyo-Kyoto 1958, Vol. 44, the *Mahāparinivānasūtra* begins p. 210, Ne 218 b. 5 (end of the line) and ends p. 236, Ne 285 a. 5. It is followed by the report on the Council of Rājagṛha.

9 H. A. Jäschke, *A Tibetan-English Dictionary*, London 1881, Reprinted : London 1949.

10 The *Mahāvīyutpatti* (Mvy) ed. Sakaki, Tokyo 1926 is a dictionary on Buddhist terms in Sanskrit, Tibetan and Chinese, which was composed at about 800 A. D.

tāyī (*trāyī*) is not mentioned in the *Dharma-Saṃgraha*, A Collection of Buddh. Techn. Terms, Oxford 1885.

11 The Chinese characters also mean "protect, protect well, save", as Mr. Imanishi from Tokyo kindly tells me.

12 It is my pleasure to refer to the recent publication of Franz Bernhard : *Udānavarga*, Sanskrittexte aus den Turfanfunden X, Band I, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1965. Compare here the last pāda of Uv XIX. 2 : *tāyī sa sarvaṃ prajāhāti duḥkham ||* and p. 256, Var. lect. 3 a), n. 14.

13 Hermann Beckh, *Udānavarga*, Eine Sammlung Buddhistischer Sprüche in Tibetischer Sprache, Berlin 1911, p. 1.

Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (BHSD) New Haven, 1953 under *tāyin* has already noticed the discrepancy between *tāy* (m) = Skt *tādrś* and its Tib. translation *skyob-pa*. He judges : "Tib doubtless has a secondary popular etymology".

The consequence of the Tibetan way of translating *tāyin* can be observed in so many ways that in cases of doubts, if one should read *tāyi* or *tāpi* in a Sanskrit MS, one will certainly prefer *tāyi*¹⁴ when the corresponding Tibetan passage reads *skyob-pa*. And even in a case where *tāyi* occurs without having *skyob-pa* in the parallel Tibetan passage we may conclude that the Tibetan translator had no *tāyi* before him in his Sanskrit MS.

The question arises how *tāyin*, which obviously had its home in the Middle-Indic Prakrit sphere, could survive in its original form even in Sanskrit texts, though its meaning was determined as Protector and not by anything which could remind us of "Such a one". The argument that *tāyin* was taken over unchanged into Sanskrit, as it had become a technical term¹⁵ does not fully explain, why this term had not been sanskritized into *trāyin* throughout its occurrences, after the meaning "Protector" had been assigned to *tāyin*, as the Tibetan translations of this term show. The main presupposition for a correct transformation of a Prakritic word into Sanskrit was that its elements were of such a kind that they could be clearly ascertained. The tendency thereby is to return to a Sanskrit form which is supposed to be the original one. The task of transforming *tāyin* correctly into the corresponding Sanskrit form was not as easy as in the case of *sammā-sambuddha* for instance. In the case of *tāyin* a correct analysis of the term was necessary in order to reach *tādrś* with which this word originally was connected. The Tibetan translation of *tāyin* shows clearly that the original meaning had changed. It was, therefore, nearly impossible to transform *tāyin* into *tādrś*¹⁶ for those who were arranging Middle-Indic text on the ground of the changed meaning of a comparatively rare word, the original meaning of which had become obsolete.

How the meaning "protector" became attached to *tāyin* is clearly to see. We should try to realise, how a translator had to behave, who was going to translate such a term. He will certainly have consulted

14 So Cecil Bendall was not sure if *āhāra-prajñātāpino* is correct or *o-tāyino* in his edition of Śāntideva's *Śikṣāsamuccaya* (p. 31.3 and n. 1), as *ya* and *pa* cannot be discerned in his Proto-Bengali-cum-Maithili MS.

15 Lüders-Waldschmidt, *Urkanon*, § 108, p. 94.

16 Occasionally there appears *tādrnaḥ* instead of *tāyinaḥ*, cf. Bernhard. *Udānavarga*, p. 256 quoted under Var. lect. 3d): (Chakr.) *devāpi tasya sprhayanti tādrnaḥ*. Cf. n. 12 of my article.

first all the Śabdakośa at his disposal and Sanskrit paṇḍits as well, the encyclopaedic knowledge of whom was proverbial in those days. They will have drawn his attention to the Sanskrit root *tay* (*tayate*) "to go towards, to protect"¹⁷ and *tāy* (*tāyate*, Pass. *tan*) "to spread, proceed in a continuous stream of line" and (= *trai*) "to protect". To this group the aorist forms *atāy* and *atāyīṣṭa* also belong mentioned in the *Kaśikā* (7th cent. A.D.) to Pāṇini III.1.61, further *tāyana* "proceeding well, successful progress" in Pāṇini (5th cent. B.C.) I.3.38: *vyttisarga-tāyanesu kramaḥ* || We see that there is a Sanskrit root *tay* and *tāy*, which would easily present itself to a man, who was concerned with *tāyin*. Once *tāyin* was connected with Sanskrit root *tāy* no necessity was felt to Sanskritize a term, which was regarded as Sanskrit from the origin of its root. This seems to be the reason, the main reason that the originally Prakritic term *tāyin* survived unchanged in Buddhist and in Jain Sanskrit texts as well, as we will see later. This viewpoint is fully confirmed by the great Jain lexicographer Śrī Hemacandrācārya (12th cent. A.D.) who teaches in *Abhidhānacintāmaṇi* IV. 24: *Tāyikās Tarjikābhidhāḥ*, commenting on that: *tāyante Tāyikāḥ | tarjayanti Tarjikāḥ* ||¹⁸ "The Tāyika [are those who] protect (or spread), the Tarjika [are those who] threaten."

Hemacandrācārya's *Haimadhātupārāyanam* clearly attributes the meaning of "protecting" to *tay*: *tayī ṇayi rakṣane ca | ca-kārād gatau | tayate teye tayitā | nin cāvaśyaketi ṇini tāyī* || (I.797) || and: *tāyrd samtāna-pālanayoḥ | samtānaḥ prabandhaḥ | tāyate tatāye tāyitā | . . .¹⁹ nin cāvaśyaketi ṇini tāyī* || (I.806) ||²⁰

These examples show that the meaning "protector" was attributed to *tāyin* on the ground that lexicographers connected it with the roots *tay* and *tāy* which were regarded as Sanskrit roots. This also explains the fact that Tibetan translators translate *skyob-pa* = "protector" wherever they meet *tāyin*. There is a fixed tradition about *tāyin* =

17 Cf. Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary, repr. Oxford 1951.

18 The *Abhidhānacintāmaṇi* of Kalikala Sarvagna Śrī Hemachandracarya by Hargovindas and Behechardas, Bhavnagar, Veer era 2441, p. 383. The corresponding note in PW is incomplete.

19 The following text refers to Pāṇini III. 1.61 and to its *Kāśikā*. This passage is omitted by me.

20 *The Dhātupāṭha of Hemacandra*, ed. by Joh. Kirste, Wien Bombay 1901, p. 97 and p. 98.

"protector" embracing both the Jain lexicographer and Buddh.-Sanskrit-Tibetan lexicography²¹.

We may, therefore, conclude that the original correspondence *tāyi*(n) = *tādi*(n) = *tādī*(n) had become obsolete at a later time and was replaced by the equation *tāyi* = *trāyī* in both the Jaina and the Bauddha communities.

Let us now make an attempt to determine the position of *tāyin* in Jaina Literature. We already noticed that *trāyī* (*tāyi*) is mentioned as the fifteenth epithet of the *Tathāgata* in the Buddh. *Mahāvvyutpattī*-lexicon. In Hemacandrācārya's *Abhidhānacintāmaṇi* on the other side we do not find *tāyi* given as an epithet of a *Jina*. Epithets of a *Jina* like *Arhan*, *Pāragatas*, *Trikālavī*, etc. are mentioned HC. I. verse 24, 25 (o. c. p. 9), but no *tāyi* is found among them. This situation is in full accordance with what we find in the list of epithets to Bhagavān Mahāvīra in the *Ardhamāgadhī Svetāmbara-Jaina Canon*, where in the long list of Mahāvīra's epithets no *tāyin* can be traced. Regarding this list I may refer to the beginning of the fourth anga, called *Samavāe*²², of the fifth, called *Viyāhapannatti*²³, and of the sixth called *Nāyādhammakahā*²⁴, where no *tāyin* is traceable among the epithets of Mahāvīra. In the *Uvaṅga* also, whenever a complete list of Mahāvīra's epithets is given²⁵, *tāyin* is not mentioned among them. Hemacandrācārya's silence about *tāyin* as an epithet to Bhagavān Mahāvīra may indicate that he followed here the traditional line which did not have *tāyin* as a specific epithet of the *Jina*²⁶.

What the occurrence of *tāi* in the Svet. Jaina Canon is concerned one can only observe that this term exists more for itself in its own

21 Cf. *Mahāvvyutpatti* 15.

22 For references vide *Suttāgame padhmo amso*, *Pupphabhikkhunā sampādio*, Gurgāo-Chāvanī (*Pūrvapaṃjāb*) 1953, p. 316.

23 *Suttāgame* p. 384, *Viyāhapannatti* here under the name of Bhagavai.

24 *Suttāgame* I p. 942, line 2, cf. P. Steinthal, *Specimen der Nāyādhammakahā*, Dissertation, Leipzig 1881, p. 9, § 8.

25 E. Leumann, *Das Aupapātika-Sūtra*, Dissertation, Leipzig 1882, § 16, p. 28 and § 20, p. 33. The same text in *Suttāgame* Vol. II p. 3.22, p. 5.29 under the title of *Ovavāyiasuttam*. Cf. *Suttāgame* II p. 41.26 under *Rāyapaseṇaiyam*.

26 However, the list of epithets given in *Abhidhānacintāmaṇi* I. 24, 25 does not agree with that of the above mentioned canonical references.

specific weight, not included in a catalogue of terms and epithets. Let me quote some examples from the Uttarajjhayanāsutta²⁷ which is the first in the Mūlasutta section of the Śvet. Jaina Canon. Utt. VIII. 9 reads as follows :

pāne ya nāivādejḥ/se samīya²⁸ tti vuccaī tāi |
tao se pāvayam kammam/niḥjāi udagam va thalāo ||²⁹

Translation. "He, who does not destroy living beings, a saint like that (tāi) is called circumspect (samīya)³⁰, thereupon the evil karma is going away from him as water from the tableland."

The meaning given for tāi here would well suit the context. The semantic interrelationship between the two tāi and tādrā is evident in our verse. The occurrence of tāi in the context of this verse is of special importance as this sacred term occurs in a stanza, which is composed in the rare metre of the older rhythmic movement of the āryā. This older form of the āryā is characteristic of the older layers

27 Editions at hand : Uttarādhyāyanasūtram, Saṃskṛtacchāyā-padārthānvaya-mūlārthopetam, ātmajñānaprakāśikā-Hindī-bhāṣā-tikāṣaḥitam ca. anuvāḍaka Jainamuni Śrī Śrī Śrī 1008 upādhyāya Śrī Ātmārāmji Mahārāj, prakāśaka Jaina Śāstra mālā kāryālaya, Lāhaur, Mahāvīrābda 2465 = Isavi sam 1939, Vol. I, Vol. II published Lāhaur 1941, Vol. III Lāhaur 1942, (abbr. : Ātmārāmji). When I paid a visit to His Holiness at Ludhiana/Panjab in July 1954 he graciously presented this monumental work to me.

Jarl Charpentier, *The Uttarādhyāyanasūtra* edited, Upsala 1922.

Suttāgame Vol. II p. 977 beginning of *Uttarajjhayanāsuttam*

28 This is how Ātmārāmji reads. Charpentier (94) and *Suttāgame* II 987 read samu tti. This term designates a holy man who is concerned with the five samū : *ariyā-bhāṣesaṇādāne uccāre samū iya* | Utt. XXIV. 2, cf. W. Schubring, *Die Lehre der Jainas*, Berlin und Leipzig 1935, § 173.

29 The way how Ātmārāmji had this stanza printed shows that he recognized where the caesura falls. I am scanning :

--| ^-~|--|-/^-|--| ^-~|--| -
^-| ^-~|--|-/^-|--| ^-~|--| ^-| -||

This is exactly the older form of the āryā metre which was discovered by H. Jacobi, ZDMG 38, p. 555 ff., it was again discussed by L. Alsdorf in his article on *Itthiparinā*, Indo-Iranian Journal Vol. II, 1958, Nr. 4, p. 252-53.

30 By translating "circumspect" I follow Jacobi's suggestion. Vide H. Jacobi, *Gama Sūtras* translated from Prakrit, Part II : The Uttarādhyāyana Sūtra, The Sātrakritāṅga Sūtra, Oxford 1895 in *The Sacred Books of the East*, Vol. XLV, p. 33.

kā rakṣā karne vālā = "He, who protects himself." By this translation Ātmārāmji and Jacobi closely follow Śrī Śāntisūri-ji's (ca. 1100 A. D.) Commentary: *tāi trāyate rakṣaty ātmānaṁ durgater iti trāyī*.

Of course one may argue that he who realises the bitter consequences of worldly pleasures is on his guard. However, what the meaning of "protecting himself" or "protecting his soul" is concerned a fixed terminology exists in the Jaina Siddhānta. *Āya-rakkhie* in Utt. XV. 2 and *āya-gutte*³⁴ represents what may be rendered by "protecting his soul (from bad karman)" in English. The existence of such a particular terminology makes it unlikely that *tāi* means "protecting himself".

Charpentier (307) does not share the Commentator's view: "I prefer to regard *tāi* as identical with p. *tādin* = *tādrī* "like that, such", a word that developed the meaning "like him" i. e. the Buddha and then "sanctified, holy".

With regard to this viewpoint we may refer to Bapat's remark (251): (3) "In Pali texts, however, we invariably get the word *tādi* and there also it is used both in the sense of the "Buddha" or a "holy disciple like the Arhat". If one goes through the rich collection of materials presented in Bapat's article³⁵ one sees that also in the Buddhistic sphere there was originally no such specific link with a Buddha or a Bodhisattva.

An idea similar to that one expressed in Utt. VIII.4 has been put into words with regard to a *tāyī* in the Buddh.-Skt. text Udānavarga XXIX.35 (Bernhard, p. 382) :

*gatādhvano viśokasya vipramuktasya tēyinaḥ
sarvagrānthaprahīnasya paridāgho na vidyate*

Translation: "There is no burning distress to such a holy man, who has gone his way, who is free from sorrow, who has become liberated, who has abandoned all fetters."

Pāda c reminds us especially of the beginning of Utt. VIII.9.

profound knowledge in his books with the assistance of his suśiṣya Śrī Jñānamuni, though his Holiness had lost physical eyesight. Besides the Utt. he edited *Daśaśruta-skandha-sūtram*, Lahaur 1936, and *Anuyogadvārasūtram*, Agra 1931.

34 See L. Alsdorf, *Uttarajjhāyā Studies*, Indo-Iranian Journal, Vol. VI, 1962-63, p. 117.

35 Bapat's article is referred to in n. 5 of this article.

Both the verses are permeated with the same spirit : the abandonment of all bondage.

This verse can also be traced in the Arahantavagga of the Pali Dhammapada VII.1 (90) (PTS edition, London, 1914, p. 13). The Pali version agrees word by word with the exception that there is not the corresponding *tādino* which we would expect, but *sabbadhi*.

However, there are three more verses in the same Arahantavagga of the Dhammapada, in which *tādi* and *tādino* occur: Dh. VII.5 (94), 6 (95), 7 (96). Let me quote Dh. VII.6 (95) as the most instructive example :

*pathavī-samo na virujjhati
inda-khilūpamo tādi subbato |
rahado va apeta-kaddamo
saṃsārā na bhavanti tādino ||*

S. Radhakrishnan, *The Dhammapada*, (With Introductory Essays, Pali Text, English Translation and Notes) Oxford University Press 1958 translates p. 91:

"Such a man who is tolerant like the earth, like a threshold; who does his duty, who is like a lake free from mud: to a man like that there is no circle of births and deaths."

Radhakrishnan's comment hits upon the point with regard to the meaning of *tādi* when he says: "The similes suggest the imperturbability of the saint."

Tādi correctly denoted as a saint is clearly differentiated from *tādisa* by a fine nuance in its meaning here. *Tādi* is a saint who is like that, of such qualities expounded in this verse. We arrive here at the same meaning already observed with reference to the Ardhamāgadhī (AMJ) *tāi* quoted in the two stanzas of Utt. VIII 9 and Utt. VIII 4. Pali *tādi* and corresponding Prakrit *tāi* stand on a higher level than Pali Prakrit *tādisa* and *tārisa*, which simply means 'like that' or 'such a one'. The sacred term *tādi* has been chosen intentionally here and not the colourless word *tādisa*. The attentive reader who will compare other references of *tādi* in the Pali Canon will easily reach the same conclusion. In the Buddh.-Sanskrit circle the corresponding term *tāyin* was maintained for the same reason, as *tāyin* could differentiate itself conveniently from the profane *tādrś*. Another reason that *tāyin* was not changed, though the meaning of *trāyin* was assigned to it, is due to the changed outlook of later interpreters, who saw the Sanskrit root *tāy* 'to protect' in it, as we have already noted in page 50. We

will, therefore, not hesitate to translate *tādi*, *tāyi* and *tāi*: 'a saint like that' or 'such a saint'.

The quoted Dh. verse (VII.6) has its counterpart in the Sanskrit Udānavarga XVII.12 (Bernhard, p. 237), which also contains a parallel wording printed by me in spaced words:

*prthivi-sadrśo na lipya te
tāyī kilavad aprakampayaḥ |
hrada iva hi vinīta-kardāmo
niṣkalusā hi bhavanti panditāḥ ||*

Translation : "A Saint like that is not stained like the earth, he is like a [fixed] bolt not trembling, he is namely like a lake the mud of which has been removed, the respected wise men namely are free from impure things."

Further references about *tāyī* the reader will find in Uv. IV 7, XIX.2 already referred to, XXXII.1

Now let us turn to other passages in the Jaina Canon.

Another reference to *tāi* can be found in Utt. XI. 31 :

*samudda-gambhīra-samā dur-āsaya
acakkiyā keṇai duppahaṁsiyā |
suyassa punnā viulassa tāino
khaṇittu kammaṁ gaim uttamaṁ gayā ||³⁶*

Translation : "[The *bahuśruta*], who are like the deep ocean, are difficult to be approached; they are fearless, they can hardly be hurt by anyone; full of rich knowledge are such holy men; after they have destroyed the *karman* they have reached the highest way (of final emancipation)."

This beautifully composed verse sums up the *bahu-ssuya-egārasam ayyayanam* together with the concluding verse 32 of this chapter. The meaning of *tāino* rendered by 'such holy men' seems to fit better in the context, than the translation 'and take care of themselves'³⁷.

Ātmārāmji³⁸ comments upon *tāino* : *ṣaṭ-kāya kā raksaka - pālaka*,

36 Cf. Ātmārāmji's text Utt. Vol. I, p. 465, and Charpentier p. 108. Metre is Vamśasthavalī, the measured movement of which is correctly maintained throughout the four *pāda*. Cf. V. Sh. Apte, Sanskrit Prosody, *Metres with 12 Syllables in a quarter*, (13) in both issues Poona 1890 and Poona 1959, Vol. III, Appendix A.

37 Vide Jacobi o. c., p. 49.

38 Utt. Vol. I, p. 465. The *chaḥ-jīva-niyā* (*niyāyā*, *nikāya*) are referred to in the *Dasaveyāliyasutta* IV (Suttāgame p. 947) : *puḍhavi-kāyā*,

and translates the corresponding passage : *vistṛta śruta jñāna se paripūrṇa aur 'ṣaṭ-kāya ka rakṣaka hotā huā bahu-śruta karmō kā kṣaya karke uttama-gati - mokṣa ko prāpta ho jātā hai* |

He understands *tāi* here still in a wider sense of 'a guardian over the six *kāya*'³⁸. I do not know which textual evidence has led him to this interpretation, which is repeated in his comment upon Utt. XXI.22 and Utt. XXIII.10.

There are the two other occurrences : *tāi* in Utt. XXI.22 and *tāṇam* in Utt. XXIII.10. As these two verses do not bring anything fundamentally new, they are not dealt with here.

There are a few other interesting references to *tāi* in the *Addajj'* *ajjhayane*, the sixth chapter in the second book of the *Sūyagadā* (Sūy.)³⁹, which is the second *Aṅga* in the Jaina Śvetāmbara Canon, following *Ayāre*.

We read in Sūy. II.6,20 as follows :

*navam na kujjā vihune purānam
ciccāmanam tāi ya sāha evam |
eyāvayā bambhavaṃ tti vuttā
tass' oday'-atthi samaye tti bemi ||*⁴⁰

Ārdraka answers Gosāla :

" (Mahāvīra) will not accomplish⁴¹ a new (*kaṛman*), he is shaking off the old one; having abandoned the wrong view, a saint like him (*tāi*) promulgates the following : of such a kind is the way of holy life (leading to *mokṣa*), as it was said; he, who is desirous of the benefit⁴² of it, is a *śramaṇa*, so I say. "

āu-kāyā, teu-kāyā, vāu-kāyā, vanassai-kāyā, tassa-kāyā. About the six *kāya* the reader should consult Śrī Nathmalji Svāmī's book *Jiva-Ajīva*, sampāḍak : Jethmal Bhansālī, prakāśak. Śrī Jaina Svetāmbara Terapanthī sabhā, Śrī Ūmgaragarh, pp. 14-23. This book, written in Hindi, is to be regarded as one of the best introductions into the sacred Jaina terminology. Śrī Nathmalji is a disciple of His Holiness Ācārya Tulsi.

39 In the *Ārdrīya*-chapter the discussions of prince Ārdraka with Gosāla and others are related. I am quoting from *Suttāgame I*, p. 172.

40 The metre is Upendravajrā in *pāda a*, and Indravajrā in *pāda b*, *c*, *d*.

41 The optatives of *kujjā* and *vihune* are chosen for the sake of expressing himself respectfully.

42 As in the following verses *metri causa odae* is written instead of *udae*, I am treating *pāda d* accordingly.

Jacobi (413) translates *pāda* b : 'and thus the saviour said to others'. Here Jacobi follows the traditional way of later Sanskrit Commentators, who understand *tāi* = *trāyī*. The interpretation 'a saint like him' suits the context better, inasmuch as the way of conduct of Mahāvira is ascertained in the preceding *pāda* a and not his performance as a saviour. Both the interpretations of *tāi* as 'a saviour' or as 'a saint like' may be challenged by somebody, who would prefer to connect *tāi* with *tyāgi*. He may point out that *tyāgi* would go well together with *cicā* = *tyaktvā* and with *viḥuṇe* in *pāda* a. We have to admit that such an argument has to be considered. When we follow this way of reasoning, we should also take *tāyī* for *tyāgi* in the Buddh.-Skt. text Udānavarga XIX.2, last *pāda* : *tāyī sa sarvaṃ prajāhāti duḥkhaṃ* || (Bernhard p 256). That we cannot take *tāyī* in this sense is proved by Tib. Ud. XIX.2, where Tib. *skyob* = Skt. *trāyī* is inserted (V. H. Beckh p 63), and no equivalent for *tyāgi*! Our verse is the first of a complex of verses put into the mouth of Ādraka. The fourth verse (24) can be regarded as the continued exposition of this first one. As *tāi* next to *nāi* is also mentioned in verse 24 in a sense which is near to Skt. *tādr* (ś), we will prefer to understand *tāi* in this sense in verse 20 too and will not succumb to the temptation, to see *tyāgin* in it. Sūy. II.6,24 reads :

n' eganti-n'accantiya odae so
vayanti te do vi guṇ'odayammi |
se odae sāi-m-ananta-patte
tam odayam sāhai tāi nāi⁴³ ||

Ādraka continues : "This benefit (gained by the wicked people, described in the intermediate verses 21-23) [may be] big, but [it will not be] beyond limitations; [thus] they move in a twofold way with regard to their benefit; the benefit, that has a beginning, but no end, this very benefit a saint like him (Mahāvira), the noble *Jnātr* (Mahāvira) promulgates (or : promotes, Skt. *Ṛsadh*) "

In this verse *tāi* and *nāi* stand side by side. *Nāi* is to be understood here in the sense of *nāya-putta* = Mahāvira as in the case of the Jaina Śvetāmbara Dasaveyāliya-sutta VI. 21 :

43. In this verse *pāda* a is *Indravajrā*, *pāda* b *Upendravajrā*, *pāda* c is also *Indravajrā*, when we read *se odae* and not *se udae* in the beginning, as Suttāgame does; *pāda* d *Upendravajrā* is restored, Suttāgame p. 172,11 reads metrically wrong : *tam udayam sāhayai tāi nāi* ||

na so pariggaho vutto, nāyaputtaṇa tāiṇā |
mucchā pariggaho vutto iha vuttaṃ mahesiṇāṃ ||
(Suttāgame II, p. 961).

In this śloka *tāi* is linked with *nāya-putta* (=Mahāvira-Svāmi). It is, however, doubtful if *tāi* is to be taken here as a particular epithet of Mahāvira. It is more likely that *tāi* here also is an attribute denoting Bhagavān Mahāvira as a "Saint like that".

Now let us turn to the concluding postulate of this chapter in Sūy. II. 6, 55 (Suttāgame I, p. 174) :

Buddhassa ānāḥ imaṃ samāhim
assiṃ su-ñhiccā ti-vihena tāi |
tariṃ samuddaṃ va mahā-bhav'-ogham
āyānāvaṃ dhammaṃ udāharejja⁴⁴ ||

Translation : "[He, who has entered] into this contemplation according to the instruction of the Enlightened one, standing firm in it, is a saint like that in a threefold way, and who is of the disposition to cross the ocean-like immense flood of existence, he may expound the Dharma."

We have to see this verse in connection with the verses 49 and 50 of this chapter, where those are condemned, who, being ignorant, teach the Dharma (verse 49), and those are praised, who teach the complete Dharma, being attached to *saṃāhi* through the full kevala knowledge (*kevalaṇaṃ punnena nānena saṃāhijuttā*) and who save themselves and others, as such, who are saved (*je u tāranti appāna paraṃ ca tiṇṇā*) (verse 50).

Special attention is to pay to the fact that *tāi* is connected with *ti-vihena* in verse 55 quoted above. This is a term, which is closely linked with the fulfilment of the five Great Vows (*maha-vvaya*). So we read, for instance, in *Ayāre* II. 15. 1025 (Suttāgame p. 94) : *paccakkhāmi sāvvaṃ pānāvāyaṃ .jāvaj-jivāe ti-vihaṃ ti-vihenaṃ manasā vayasā kāyasā*⁴⁵ | "I will give up any kind of destroying living beings.. as long as life lasts in a threefold way : by thought, word or deed."

This will remind the reader of our first reference to *tāi* in Utt. VIII. 9, where such a cautious saint (*tāi*), who does not destroy living beings, is called circumspect (*samiya*).

44 The metre is *Indravajrā* in *pāda* a, b, d. The measured movement of *pāda* c is unsettled.

45 Cf. the parallel phrases in the Pali Canon : *kāyena vācāya udā cetasā* and *kāyena vācāya manasā*, vide PTSD.

These two verses agree here in the same way of looking at *tāi*, inasmuch as they closely link it with the sacred Great Vows.

Reviewing the six references about *tāi* collected from the Jaina Śvetāmbara Siddhānta⁴⁶ we may try to define *tāi* as follows: "Such a (cautious) saint, who is under the strict observance of the five Great Vows, who has abandoned all fetters and who is standing firm in the absolutely absorbed thought (*samāhi*) through the medium of *kevala nāna*."

In all these cases *tāi* stands by itself not being used in a line as an epithet of Bhagavān Mahāvira or of other Jina. In Sūy II. 6 20 and 24 *tāi* also stands by itself and yet the close relation of *tāi* and Bhagavān Mahāvira is demonstrably evident here

In the Jaina Sanskrit texts, however, *tāyin* is connected with Mahāvira as an epithet. Theodor Zachariae, Beiträge zur Indischen Lexicographie, Berlin 1883, p. 76 quotes : *Arhate Yogināthāya Mahāvīrāya Tāyine*, and : *namaḥ Śrīmad-Anantāya Vītarāgāya Tāyine*, from Mahendra's Commentary on Hemacandra's *Anekārthasaṃgraha*.

In Śrī Jināśenāsūri's *Harivamśapurāṇam*⁴⁷, composed in Sanskrit at about the 8th century A.D. we read the following Śloka :

*Astamasyendra-justasya
Kartre Tirthasya Tāyine |
Candraprabha-Jinendrāya
Namaś Candrābha-kirtaye ||*

Translation . "Veneration to Him, who is the eighth [Tirtha kara], who is favoured by Indra, who is the actor, who is the ford, who is the guardian⁴⁸, to Candraprabha, the Lord of the Jina, to him, whose glory is like the splendour of the moon."

Here we will not hesitate to see the meaning of "guardian or saviour" in *tāyin*, as this meaning is well attested by the contemporary Mahāvvyutpatti-lexicon, by the Sanskrit Commentators and by Hemacandrācārya's *Abhidhānacintāmaṇi* (12th cent. A. D.).

46 There are many more references about *tāi* in the AMg Canon. I may refer here only to the Śloka in *Dāsavēyāhyasutta* VII 67. *Vibhūsā-vattiyam c'eyam buddhā mannanti tārisam | sāvajja-bahulam c'eyam n'eyam tāhim seviyam ||*

47 Prakāśikā: Manikyachandra-Jainagranthamālā-samitiḥ, Publisher : Nāthurām Premī, Hīrābāg, Bambaī, p. 2.

48 Var. lect. *pālākāya*, o. c., p. 2, noted under the line.

We have seen that the old correspondence *tāyin* = Pali *tādi* (n) = Sanskrit *tādṛ* (ś) has also left its traces in the Ardhamāgadhi passages, which we consulted with regard to *tāi*. Already here we were allowed to witness a tendency to change the meaning of *tāi* understanding it in the sense of *trāyī* "Saviour". It is interesting to observe that the semantic development of *tāi*-*tāyī* (n)⁴⁹ moved in the same direction in both the Jaina and the Bauddha circles towards *trāyī*, due to conditions which have been explained in this paper. The meaning of "Guardian or Saviour" was finally accepted by both the communities, because it also suited the general tendency towards divinization of the sacred terminology at a later period.

With regard to the semantic development of *tāi*-*tāyī* towards *trāyī*, the principle laid down by Paul Thieme has to be kept in mind : "For one thing, a new meaning is not substituted in the way a new sound is, by a single act, so that the substitute appears in all contexts equally : "a new meaning" is really only our abstract formula for the fact that a word is used in certain contexts in which it was not used before and does not appear in others in which it did. New and old usage patterns may exist side by side for a long time.⁵⁰".

To sum up our subject the following may be observed : In both the Communities of the Jaina and the Bauddha the sacred term *tāi* on one side, *tādī* and *tāyī* on the other exist to which the meaning 'a saint like that' can be assigned. In this sense *tāi* can already be traced in the earlier layers of the Ardhamāgadhi Jaina Śvetāmbara Siddhānta. In later times at about the 7th or 8th century A. D. the meaning of this term changed into 'Saviour, Protector' as an epithet of the Tathāgata as well as of Mahāvīra and other Tīrthāṅkara. This became an established convention among both the Jaina and the Bauddha. The change of the meaning of *tāi* into this particular

49 The reason for the fact, that the Jaina Commentators never set *tāi* = *tādṛk* will be, that it was simply impossible for a later interpreter to see *tādṛk* in *tāi*, after intervowel *d* had been dropped. Prakrit *tāi* can only represent *tāpī* or *tyāgī* or *trāyī* or *tāyī*, but not *tādṛk*. Skt *tādṛś* is represented by Prakrit *tārisa* or rarer by *tāḍisa* only, vide Sheth's FSM. R. Pischel, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, Strassburg 1900, § 99 quotes *tāinam* = *trāyīnām* too.

50 Paul Thieme, *The Comparative Method for Reconstruction in Linguistics*, in 'Language in Culture and Society' by Dell Hymes, Harper & Row, Publishers, New York, Evanston and London, p. 591 (right column).

direction was favoured by the fact that a Sanskrit root *tāy* in the sense of *trai* 'to protect' offered itself.

This is a semantic process which developed according to its innate law crossing the barriers of different communities and sections disclosing the common innermost coherence of them and the tendency of human thought towards a Saviour.



Nature of Time

NAGIN J. SHAH

“**A**S I see it, we are unlikely to reach any definite conclusions on these questions (Determinism vs. Freewill and the problem of causation) until we have a better understanding of the true nature of time”¹—these are the words of Sir James Jean, a great scientist. How can it be possible for a person like me to determine the nature of time? So, my task here is to study what the great masters have said about the nature of time. While doing so I shall make a special attempt to explain the Jaina view at length.

Western Views :

In the West, Aristotle maintains that time is closely connected with continuous movement. Time is the measure of this continuous movement. In other words, time is a breaking up of continuous movement (*numerus motus*). Movement presents two features: (i) Movement is an uninterrupted progress of the subject from potentiality to actuality. Thus movement bears the characteristic of unity. (ii) Movement, on the other hand, is also *virtually multiple*. One can divide it into an indefinite number of parts. “Movement, then, subjected to a simple mental division becomes a number or a multitude.” Thus time is looked upon as made up of two elements, the one *formal* namely number (*numerus*), and the other *material* namely movement (*motus*).

¹ *The Mysteribus Universee*, p. 20.

In other words, we may say that according to Aristotle time is motion that admits of numeration.²

In fact, concrete (not-abstracted, rather not subjected to mental division) time and movement are identical. Continuous movement does not at once appear under the formal aspect of temporal order. It has first to submit itself to a process of mental division. This mental division gives rise to the notion of succession. Nevertheless, this division is not a real one, but belongs to the mental order and makes no change in the objective reality of continuous movement.³ I would like to suggest the comparison of this view with the one held by Bergson.

Descartes identified external reality with extension. Extension is not identical with any of the quantitative determinations like shape, size and figure. He, however, did not regard the quantitative differences of physical things as unreal. They are the modes of matter; they are due to the action of motion on matter. He thus came to admit the reality of motion. But for him who has identified external reality with extension it was logically impossible to derive it from external reality. So, he maintains that God originally imparted motion to matter. Motion implies change and time. So, he has to admit the reality of time. Since time, like motion, is out of place in his conceptual world view he had no option but to regard time also as a miracle, pointing to the agency of God. Time, according to him, is an infinite atomistic series of moments.⁴ Why was he led to this atomic view of time? "In his anxiety to show that God was the continuous support of the world of flux, Descartes was driven to the atomic view of Time. He felt that if the future of the world depended solely on its antecedent state, there would be nothing for God to do, once the world had been created. Every moment Time seemed to annihilate the world; therefore, continuous creative intervention of God alone could guarantee the conformity of the future to the past."⁵

According to Spinoza there is only one eternal universal substance 'God or Nature'. This substance possesses, among other infinite

2 *History of Western Philosophy* (Bertrand Russel), p. 229.

3 For details one may refer to *A Manual of Modern Scholastic Philosophy* (Cardinal Mercier), Vol. I, pp. 145-150.

4 *History of Philosophy : Eastern and Western* (Radhakrishnan), Vol. II, p. 206.

5 *Philosophy for Pleasure* (Hector Hawton), p. 44.

attributes, extension. Attributes appear in specific ways or modes. Motion, according to him, is the mode of extension; since there can be no motion without extension. Logically we cannot deduce this mode from the substance or extension. Hence it is unreal. He seems to have been influenced by the method of geometry. This is the reason why he maintains that things eternally follow from the substance; that causal relation is not temporal relation; that it is the relation between the 'constant and eternal things'.⁷ This rules out all change and evolution and consequently makes time impossible, unwanted and unreal. Thus according to him temporal aspect of things is due to the modification of finite subjectivity. To reach truth means to escape this limitation and see things *sub specie aeternitatis*. In this sense time is unreal, it is the appearance which reflective knowledge eliminates. This trend could be traced back in Parmenides and Plato.⁸

Descartes and Spinoza accepted only one ultimate substance and hence they had to maintain that extension (space) is one of the attributes of the substance. Leibniz ruled out the possibility of this extension (space) by positing many atomic substances (monads) in place of one substance.⁹ Space and time, according to him, are confused ideas abstracted from our experience of things known independently of space and time.¹⁰

According to Newton, sensuous time and space are unreal. There are absolute space and time which are not determined by their relation to anything external. Space is characterised by reversibility; time is characterised by irreversibility. In other words, through an act of will we might change our motion through space, yet on the other hand the flowing of time transcends our act of will. Moreover, Newton's this concept of absolute time makes possible the case of absolute simultaneity.¹¹

For Kant space and time are neither confused perceptions nor absolutes. They are the necessary forms of perception. They are not realities or things existing for themselves, nor are they qualities or

6 *A History of Philosophy* (Thilly), pp. 324-326.

7 *A History of Modern Philosophy* (Hoffding), p. 305

8 *Present Philosophical Tendencies* (Perry), p. 250.

9 *History of Philosophy: Eastern and Western* (Radhakrishnan), pp. 215-216.

10 *Ibid.*, p. 242.

11 *The Evolution of Scientific Thought* (d'Abro), p. 72

relations belonging to things as such; they are forms or functions of the senses. We cannot think things without time, though we can think time without things; hence time is the necessary precondition of our perception of things, or of phenomenal world. Thus these forms are not derived from experience, they are *a priori*.¹² Kant demonstrates that space and time are vitiated by 'antinomies'. This means that on the supposition of the reality of space and time, it is possible to prove, with equal cogency, several contradictory pairs of theses and counter-theses; such as that space has boundaries and has not, time has beginning and has not, etc.¹³ Bradley traces back all these paradoxes to the fundamental paradox in 'term' and 'relation'. All relations are unreal as they involve infinite regress.¹⁴ According to him space and time are mere appearances and product of nescience, so to say.¹⁵ A. E. Taylor, a follower of Bradley, distinguishes between perceptual space and time on the one hand and conceptual space and time on the other. Perceptual space and time we have in perception; and they have reference to *here* and *now*. Conceptual space and time are constructed from the perceptual data. Neither of them is real. Perceptual space and time are unreal because 'they involve reference to the *here* and *now* of a finite experience'; conceptual space and time are unreal because 'they contain no principle of internal distinction, and are thus not individual'.¹⁶

Time (*durée*) assumes fundamental importance in Bergson. Space and time are, according to him, diametrically opposite in nature. Space is static, while time (*durée*) is the principle of creative evolution. Real time, according to him, is duration and not the juxtaposition of discrete instants. Real time (*durée réelle*) is 'heterogeneous' and 'continuous'. The real temporal process is a multiplicity of 'interpenetration'. Real time flows in an indivisible continuity. This real time we find in our experiences. It is Intellect that makes cuts in it, spatializes it and falsely represents it as a straight line with discrete moments as its points. Thus real time we cannot think, 'we must live it because life transcends intellect'.¹⁷

12 *A History of Philosophy* (Thilly), p. 421.

13 *Kant's first Critique* (Cassirer), p. 267.

14 *Appearance and Reality* (Oxford, 1959), p. 18

15 *Ibid.*, p. 36.

16 *Elements of Metaphysics* (Taylor), pp. 243-255.

17 *Hundred Years of Philosophy* (Passmore), pp. 106-107

As against Bergson, Alexander maintains that space and time are so intimately interrelated that one cannot be understood without reference to the other. When viewed thus, the contradictions allegedly found in them would no longer remain. Space-Time, says Alexander, is the 'stuff' of which things are fashioned. This is interpreted in the sense that Space-Time is identical with Pure Motion. This again amounts to saying that a thing is a complex of motions.¹⁸

A. N. Whitehead is a philosopher of change *par excellence*. He agrees with Bergson on the point that our experience is of duration and that instants are the abstractions made by science (i. e. intellect). But he differs from Bergson in not declaring that only duration is real and an 'instant' is a 'fiction' or 'convention' because he feels that in doing so one cuts all connections between experience and science—which he is not prepared to do.¹⁹

Now let us see, in a general way, what Einstein has said about time. Waldon Carr writes : 'The principle of relativity declares that there is no absolute magnitude, that there exists nothing whatever which can claim to be great or small in its own nature. also there is no absolute duration, nothing whatever which in its own nature is short or long. I co-ordinate my universe from my own standpoint of rest in a system of reference in relation to which all else is moving. . . Space and Time are not containers nor are they contents but variants.'²⁰ 'The chief novelty of Einstein's theory is the conception of the relativity of simultaneity. . . If we grasp the relativity of simultaneity, there is little difficulty in seeing that the measurable physical duration (or elapsed time) of any event depends upon the velocity of the centre from which it is measured....The theory of relativity not only takes for granted the irrevocability of the past, that the status of events as past is unalterable but in making the velocity of light a maximum it makes vision or other communication with the past impossible. But it is at first surprising to learn that of two events in distant parts of space, one may precede the other in one physical system and follow it in the measurable determinations of another system that is moving relatively to the first. This seemingly paradoxical situation, that event A may as truly be said to precede B

~~~~~  
18 *Ibid.*, p. 274.

19 *Ibid.*, p. 341.

20 *The Principle of Relativity*, p. 190.

as to follow it, depending on the different referents, is limited by the finite velocity of light as a maximum'.<sup>21</sup>

### Indian Views (except the Jaina) :

In the Sāṃkhya-Yoga system one finds varied views expressed on the nature of time. Some maintain that time is altogether non-existent<sup>22</sup>; some declare that it is an evolute (*pariṇāmaḥ prthagbhāvaḥ*) of Primordial Matter (*Prakṛti*)<sup>23</sup>; some are of the opinion that Primordial Matter (*Pradhāna*) itself is to be called time<sup>24</sup>; some expressly state that time is nothing but action.<sup>25</sup> Some put forward the view that time is of two kinds—eternal (*nitya*) and fractional (*khaṇḍa*); that eternal time is no more than *guṇas* of *Prakṛti*; the fractional time, on the other hand, is produced from Ether (*ākāśa*) through various limiting adjuncts.<sup>26</sup> Still some others hold that time is nothing over and above the objects spoken of as past, present and future.<sup>27</sup> The view found in the *Yogasūtra* of Patañjali is peculiar and explained clearly in the commentaries thereon. According to this view there is no time except moment. What is called time, rather duration, has no factual existence; it is only mental construction. Moment is real, duration is unreal. This has a striking similarity with the Buddhist view that moment is real, the continuum (*santāna*) is unreal. Let us study this view in the words of Sir B. N. Seal "Infinite time is a non-entity objectively considered, being only a construction of the understanding (*buddhinirmāna*) based on the relation of antecedence and sequence, in which the members of the phenomenal series are intuited to stand to one another. These phenomenal changes as intuited by us in the empirical consciousness fall into a series, which

21 *Reason and Nature* (Cohen), pp. 234–236.

22 *Sāṃkhyatattvakaumudī* on *kārikā* 33.

23 *Mrgendravṛttidīpikā*, 10.14.

24 प्रधानवदे पञ्चविंशतितत्त्वेष्वपि बहिर्भूतस्य कालस्य स्वस्याभावात् प्रधानमेव कालशब्देन व्यवहियताम् ।

*Parāśarasamhitābhāṣya*, I. 20.

25 न कालो नाम कश्चिद् पदार्थोऽस्ति । किं तर्हि ? क्रियायु कालसंज्ञा ।

*Yuktidīpikā* (Calcutta Sk. Series), p. 158.

26 नित्यौ वा दिकालौ तावाकाशप्रकृतियुतौ प्रकृत्येतेषु विद्यमानौ । ..... न तु खण्डदिकालौ तौ तत्तदुपाधिस्मरणाय आकाशादुत्पद्यत इत्यर्थः ।

*Sāṃkhyapravacanabhāṣya* (Chowkhamba), p. 82.

27 कालश्च भूतं भवत् अविवक्ष्यति व्यवहियमाणस्यैव विरेकेण न स्वतन्त्रोऽस्ति ।

*Vṛttānta, Mānasollāsa* on *Stotra-verse*, 41.

the understanding conceives as order in Time. The Time-series, then, is a *schema* of the understanding for representing the course of Evolution. The *schema* of the understanding supervenes on the phenomenal world as order in Time, and hence in the empirical consciousness the Time-series appears to have an objective reality, and to form a continuum. As there is an ultimate and irreducible unit of extensive quantity (*parimāna*) in the *Guṇas* or infinitesimal Reals of *Prakṛti*, which are without constituent parts, so the moment may be conceived as the ultimate and irreducible unit of this Time-continuum as represented in the empirical consciousness. A moment, therefore, cannot be thought of as containing any parts standing in the relation of antecedence and sequence. If change is represented by the Time-series, a moment as the unit of time may be supposed to represent the unit of change. Now all physical change may be reduced to the motion of atoms in space, and we may, therefore, define the moment as representing the ultimate unit of such change—viz., the (instantaneous) transit of an atom (or rather a *Tanmātrā*) from one point in space to the next succeeding point. Even an atom has constituent parts (the *Tanmātrās*), and hence an atom must take more than one moment to change its position. The motion of that which is absolutely simple and without parts from one point in space to the next must be instantaneous, and conceived as the absolute unit of change (and therefore of time, *ksaṇa*). If this is held to be an irreducible absolute unit, it will follow that what we represent as the Time-continuum is really discrete. Time is of one dimension. Two moments cannot co-exist; neither does any series of moments exist in reality. Order in Time is nothing but the relation of antecedence and sequence, between the moment that is and the moment that just went before. But only one moment, the present, exists. The future and the past have no meaning apart from potential and sub-latent phenomena. One kind of transformation to which a thing is subject is that it changes from the potential to the actual, and from the actual to the sub-latent. This may be called the change of mark (*lakṣanaparīṇāma*) as opposed to change of quality (*dharmaparīṇāma*) and the change due to duration or lapse of time (*avasthā-parīṇāma*). The present is the mark of actuality, the future the mark of potentiality, and the past of sub-latency, in a phenomenon. Only one single moment is actual, and the whole universe evolves in that one single moment. The rest is but potential or sublatent.

Vijñānabhikṣu points out that this does not amount to a denial



of Time. It means that Time has no real (or objective) existence apart from the 'moment'. But the latter is real being identical with the unit of change in phenomena (*gunaparināmasya ksanatvavacanāt*). But even this is real only for our empirical (relative) consciousness (*vyutthitadarśana*), which intuits the relation of antecedence and sequence into the evolving Reals (*Gunas*), in the stage of "empirical intuition" (*savicārā nirvikalpaprajñā*). The "intellectual intuition" (*nirvicārā nirvikalpaprajñā*), on the other hand, apprehends the Reals as they are, without the imported empirical relations of Space, Time, and Causality."<sup>28</sup>

It is interesting to contrast this view with the one upheld by Bergson. According to this Sāṃkhya view, the moment is real while the duration is mental construction. Bergson's view is quite opposite. There moment is unreal and duration is real. Moreover, duration of the Sāṃkhya seems to be a series of discrete moments; there is no real 'interpenetration' between a moment that is and a moment that just went before; that is, one does not 'melt' into the other, so to say. On the other hand in Bergson's *durée* moments are continuous forming one indivisible flow; its moments 'melt' into one another and form an organic whole. I feel that this Sāṃkhya view of time is not in tune with their theory of change (*parināma-vāda*). They maintain that the states or moments of a particular thing are not discrete but continuous. According to this system, reality is neither a series of discrete momentary states (i. e. mere momentary modes) nor eternally static substance but persistence of an eternal substance through its various changing modes. So if they have declared unrelated solitary moment unreal and a continuous flow of moments one melting into the other real, their view on the nature of time would have fitted well with their theory of change. This view of theirs seems to have been influenced by the Buddhist view that merely object-moments are real and the continuum (*santāna*) of these discrete object-moments is mental construction.<sup>29</sup>

*Nyāya-Vaiśeṣika View* : According to this system, Time is a substance. It is one, eternal and all-pervading. It causes movement and change. All perceptible things are perceived as moving, changing,

28 *The Positive Sciences of Ancient Hindus* (Seal), pp. 19-21.

This exposition is based on *Vyāsabhāṣya* and *Vijñānabhikṣu's Vārtika* on III. 52.

29 सन्तानः समुदायश्च पञ्क्तिरनेनादिबन्धुषु । — *Bodhicaryāvatāra* (Ed. Vaidya), p. 158.

coming into being and passing away. They are produced and destroyed. There must be some Force or Power which thus brings them into existence and moves them all. The things themselves cannot do it. There must, therefore, be something which makes this movement, origination and destruction of things possible. It is this something, this Power or Force, which is Time. As it moves and changes things it gives rise to in the percipient the notions, with regard to those things, of past, present and future, of old and new. This Time substance, though itself static, is the source of all changes and motions. It is devoid of specific physical qualities like colour etc. Hence it is not emanable to perceptual cognition. Nor could it be an object of mental perception because mind cannot function independently of external sense-organ in the case of external things. Its existence is inferred from the facts of consecution and simultaneity between phenomena. Had there been no Time we would have no knowledge of consecution or simultaneity and there would be nothing to account for our time-notions associated with all change.<sup>30</sup> Time being one unique substance, name given to it is a proper name and not a general term.<sup>31</sup> When Time is divided in many different times, it is a metaphor<sup>32</sup> In other words, distinctions in time like a minute, an hour, a day and so on are apparent and due to certain conditions. Similar is the case with the division of Time into past, present and future. In accordance with the changes of things Time reveals itself as past, present and future. Time that is all-pervading partless substance appears as many in association with the changes related to it. These different times are mere representations produced by one single object only. They, being mere representations, are unable to give rise to a general concept<sup>33</sup> From all this it becomes clear that this system considers Time as all-embracing receptacle containing the entire universe. It is interesting to note Raghunātha Śiromani's view. According to him the essential nature of time is Divinity and nothing distinct from Divinity (Īśvara).<sup>34</sup>

**Mīmāṃsā View :** The Bhāṭṭas mainly follow the Vaiśeṣikas in this connection. The Bhāṭṭas too consider Time as a substance, all-

30 *Vaiśeṣika Sūtras* II. ii. 6-9 with *Upaskāra* and *Vivṛti* thereon

31 अकारककालविशेषैकत्वात्परत्वात्तन्मात्रे परिभाषितस्ततः संज्ञा भवन्ति ।

—*Prasastapādabhāṣya* (Vizianagaram Ed.), p. 58.

32 जलस्य.. काष्ठस्यैकत्वेऽपि सिद्धिं नानात्वोपपन्नः । —*Kandalī* (Vizianagaram Ed.), p. 66.

33 अकारकस्य कालस्य विशिष्टैकत्वात्परत्वात्तिर्नास्ति तस्य व्यक्तिभेदापिज्ञानत्वात् । —*Ibid.* p. 59.

34 *Journal of The Indian Society of Oriental Art*, Vol. XI (1943), p. 79.

pervasive, eternal and devoid of physical qualities like colour etc.<sup>35</sup> But as against the Vaiśeṣikas they believe that Time is perceptible by all the six sense-organs.<sup>36</sup> One would ask as to how that which is devoid of physical qualities could be perceived by all the six senses. *Sāstradīpikā* solves the difficulty in the following manner. Time is not perceived independently by the senses; but along with the perception of various objects Time is also perceived as their qualification by all the senses.<sup>37</sup> On the authority of Rāmānujācārya we can say that the Prābhākaras accept the Vaiśeṣika view of Time *in toto*.<sup>38</sup>

**Advaita Vedānta View :** According to this system Time is nothing but nescience (*avidyā*).<sup>39</sup>

**Buddhist View :** At a very early stage of Buddhism—when even the Piṭakas were not compiled—a view that there is one unitary immutable Time along with the conditioned empirical time was prevalent, writes Ac. Narendradeva, among the Buddhists. He bases his inference on the fact that those early Buddhists accepted matter (*rūpa*) only as impermanent and all other subtle elements like *citta* and *vijñāna* as immutable. He further states that the conception of time as the cause of the production of impermanent things finds support in the early Buddhist literature.<sup>40</sup>

*Mahāvibhāṣā* refers to a view that regards time as immutable and *saṃskṛta dharmas* as impermanent. Moreover, according to this view time is a receptacle with three divisions—future, present and past—organically continuous; *saṃskṛta dharmas* move in this receptacle; they having come out of the future enter the present and having come out of the present enter the past. Later on the one immutable time seems to have been removed and there remained merely the three ‘transitions’ (*ardhāṃśā*). The *Vaibhāṣikas* think that all the three transitions—future,

35 कालस्वयं विमुक्तेऽप्यीयाधिके भेदव्यवहारोऽस्ति । —*Mānameyodaya* (Adyar Ed.), p. 191.  
कालस्य च रूपादिहीनस्य मीमांसकादिभिः ... अन्यथाप्राप्तम् । —*Advaitasiddhi* (Nirnaya. Ed.), p. 319.

36 स च कालः षडिन्द्रियग्राह्यः । —*Mānameyodaya*, p. 190.

37 काले न स्वातन्त्र्येणैन्द्रियैर्गृह्यते; अपि च विषयेषु स्येषु शुद्धमाणेषु तद्विशेषणतया सर्वैरीन्द्रियैर्गृह्यते ।

—*Sāstradīpikā*, I. 1.5.

38 तत्र चाभ्युपगमसिद्धान्तन्यायेन कणादतन्त्रासिद्ध एव प्रमेयकर्मोऽस्तीक्यते..... —*Tantrarahasya* (G. O. S., Baroda), p. 17.

39 कालस्त्वविद्यैव... । —*Siddhāntabindu* (G. O. S., Poona), p. 96.

40 *Buddha-Dharma-Darśana* (Ac. Narendradeva), pp. 574-75

past and present—exist. The distinction among them is based on the causal efficiency (*kāritra*) of an element. Causal efficiency (*kāritra*) is of two kinds—one that determines the general character of the remote fruit (*phalaksepa*) and the other that actually produces the fruit (*phaladāna*). All the *dharma*s, when they are in a state of *phalaksepa* are termed present. The states prior and posterior to this state are devoid of *phalaksepa-śakti*. Prior non-existence of this power is termed future; and posterior non-existence of this power is termed past. The future and the past exist in the same sense as the present exists. All the three times, rather 'transitions', have the same nature always; merely their efficiency (*kāritra*) differs. While discussing the doctrine of the existence of three times (*adhvā*) it is said, in the *Abhidharmakośa*, that the future (effect) becomes present through *deśāntarakarsana*. In the *Vaiśhāsika* list of seventyfive *dharma*s Time finds no mention. But we may surmise that through the back door both the types of time—one unitary immutable and the other conditioned empirical—enter the *Vaiśhāsika* philosophy. One unitary immutable time is accepted under the name of *Amṛta dhātu* (= *Nirvāna dhātu*). The empirical time is accepted in the guise of *saṃskṛta lakṣaṇas* which together, like *Vaiśeṣika* time, constitute the general cause of change.<sup>41</sup>

The *Sautrāntikas* deny the objective reality of the *saṃskṛta lakṣaṇas* viz. production etc. The notions of production etc., they say, refer not to a moment but to a series (of moments) which is a mental construction.<sup>42</sup> Again, they believe in the present time only, while the other two divisions of time, namely, past and future, are regarded as non-existent. Neither the past nor the future exists.<sup>43</sup> Even what is called present is nothing over and above an element (*dharma*). Hence here the moment becomes a synonym of an element.<sup>44</sup> This is the reason why the author of *Brahmaṇyāsambhāraṇa* writes as follows: In the opinion of the Buddhists Time does not exist. A jar etc. which is perishable by nature in the very act of emerging becomes the basis for the assumption of moment (*kṣaṇa*). They assert that moment is nothing over and above the objects such as a jar. There is no independent time such as a *kṣaṇa*.<sup>45</sup>

41 *Ibid.*, pp. 575–582.

42 *Abhidharmakośabhāṣya*, ii. 46 ab.

43 *The Central Conception of Buddhism* (Stcherbatsky), pp. 71–80.

44 *Ibid.*, p. 36.

45 श्रीकृष्णानां मते क्षणपदेन यदादिरेव पदार्थाः व्यवहियन्ते, न तु तदतिरिक्तः कश्चित् क्षणो नाम कालोऽस्ति.. क्षणिकः पदार्थ इति व्यवहारस्तु अयमकल्पनमात्रः । II. 2.20

Nāgasena maintains that time is a product of ignorance. For the enlightened there is no time. In the *Abhidhammatthasaṅgaho* we find stated that time is a subjective element, the concept (*kālapaññatti*) by which we in our internal intuition distinguish our first and foremost states; that it is the *sine qua non* of the succession of mental states.<sup>46</sup>

The Mādhyamikas maintain that even from the empirical point of view Time is unsubstantial. It is admittedly not an object of perception. They—past, present and future—appear to be existences due to our tendency to objectify concepts. It is impossible to conceive time either as a permanent immutable entity causing things or as an existent. The reasons given against the first view are as follows. It cannot be a cause. As the cause of the state of production (of a particular thing) is eternal, that state the thing will have eternally. Again, the thing whose cause is presumed immutable (Time) should really be uncaused or caused at random. It is so because a cause to produce an effect must transform itself into the effect and cease to exist. The arguments adduced against the second view are as follows. The divisions of Time into the Past, Present and Future are vital to its conception. The Present and the Future are what they are in relation to the Past; they should therefore exist in the past, for they are dependent on it. If so, they too would be included in the past, or the latter would be indistinguishable from the present and the future. If, to avoid this, it were held that the present and the future do not exist in the past, relative to what are they the present and the future? A non-relative present or future is not possible; and without distinctions, time too is unavailable. The same arguments may be urged, *mutatis mutandis*, with regard to the existence of the past or the present in the present and the future, etc. Time might be thought to exist in relation to things that change. But as changing things (*bhāva*) are untenable, the reality of Time too is not established.<sup>47</sup>

Kamalaśīla shows the futility of time in the following manner. When the speaker addresses a person with the words 'this is prior', 'this is posterior' with reference to objects or events taking place successively a particular impression (*ābhoga*) is formed in the mind of the latter. This impression gives rise to the knowledge that things thus referred to are prior or posterior. Thus temporal order being otherwise explainable time is not accepted by the Buddhists. Again, as

---

46 *The Indian Historical Quarterly*, Vol. IX (1933), p. 153.

47 *The Central Philosophy of Buddhism* (Murti), pp. 198-200.

Time is partless according to those who accept it as real, the concept of priority or posteriority is not applicable to it. If this priority or posteriority, as they say, primarily belongs to actions and objects, and only secondarily to time, then too, says Kamalaśīla, time is unnecessary.<sup>48</sup>

**Grammarians' View :** According to Patañjali, Time is the substratum of the world; it is an eternal (*nitya*), indivisible (*akhaṇḍa*), ruling (*vibhu*) principle (*padārtha*). We cannot trace its origin. Nor can we divide it into parts. The principle by which trees, grass, creepers and other formal (*mūrtimat*) substances (*dravya*) are seen sometimes to grow, sometimes to decline is called Time. In short, change is due to Time.<sup>49</sup> How partless Time possibly came to be divided? Patañjali replies that although it knows no real differentiation yet through the difference of attributes, its differentiation is supposed (*kalpanā*) as is also the case with all-pervading Ether (*ākāśa*). Fractionless unitary time, when all the forms of action (*kriyā*) are associated with it, seems to take different shapes. Associated to a particular form of action Time becomes day, associated to another form of action it becomes night and so on. Associated to different motions of the sun, Time takes different shapes of day, night, etc.<sup>50</sup>

Bhartrhari considers Eternal Verbum or Logos as the Absolute. He maintains that this Absolute has the fundamental Power, Time. The notion of temporal order could not be accounted for without this Power. According to him, thus Time is not an independent and super-sensible substance. It is a Power of the Absolute. But it is to be noted that the Power and the Powerful are essentially identical.<sup>51</sup> This Power has two aspects—*pratibandha* (also called *jarā*) and *abhyanuḥjñā* (also called *krama*). The first is the preventive aspect and the second is the permissive aspect. But for the first there would result chaos, all actions or effects being simultaneous. Thus a seed, a sprout, a stem and a stalk—all would emerge and exist simultaneously. The second makes possible the projection of the sequenceless Absolute into phenomenal sequence of priority and posteriority.<sup>52</sup> These two aspects, namely, *pratibandha* and *abhyanuḥjñā* correspond more or less

48 *Tattvasaṅgrahapañjikā* on *kārikās* 629-630.

49 येन दृष्टीनामुपचयश्चापचयश्च कल्पन्ते त कारुणाह ।—महामाष्य (Ed. Kielhorn), Vol. I, p. 409.

50 *Ibid.*, Vol. I, p. 409.

51 *Vākyapadiya* (Banaras Sanskrit Series), I. 2.

52 काकाल्यादि भाषानामागतानमनुप्रविष्टव्यं प्रतिबन्धाभ्यनुज्ञाभ्यां निमज्जनेनोन्मज्जने कुर्वन् भ्रमं पौर्वापर्यकस्य प्रकल्पयति ।—Helārāja's comm. (Banaras Sk. Series), p. 357.

to the two aspects, namely *vikṣepa* and *dvarāṇa* ascribed to *Avidyā* by the later writers on Advaita. Time (*kālaśakti*) is looked upon as the efficient cause (*nimitta-kāraṇa*) or the causal agent (*prayojaka-karṭṛ*) of the phenomenal world in its manifold phases of creation, preservation and dissolution.<sup>53</sup> As Time, with the help of its two aspects, makes possible the temporal sequence in phenomenal world, we superimpose on the Time itself the temporal sequence. Succession or simultaneity are the attributes of actions or objects and not of Time but we superimpose them on Time because it is Time that presents actions or objects in succession or simultaneity.<sup>54</sup> Again, though Time is unitary we wrongly describe it as manifold after having identified it with the actions and movement which it controls.<sup>55</sup> Similarly, our description of Time as long or brief is not true. Though it is constant and changeless, it appears to be of greater or shorter duration according as the series of actions brought about by it is long drawn out or cut short.<sup>56</sup> Moreover, Time, in reality, is not threefold—past, present and future. When an action ceases, Time is described as past, when it is about to happen, it is said to be future; and when it continues to flow on as a current, it is called present. Thus the distinctions into past, future and present naturally pertain to actions, while they are superimposed on Time.<sup>57</sup> The two aspects *pratibandha* and *abhyānujñā* are eternal.<sup>58</sup> Hence they co-exist. Co-existence of these two mutually opposite aspects would give rise to the contingency of conflict between the two. The grammarians solve the difficulty by stating that there is a chronological co-existence yet there is a logical sequence between the two and cite a case of three *guṇas* of Sāṃkhya *Praṇīti* in their support.<sup>59</sup>

53 उपरौ च स्थितौ अपि विनाशे अपि तद्वन् । निमित्तं कालमेवादुर्विभक्तेनात्मना स्थितम् ॥

—*Vākya-pāṇīya*, III. 9.3.

54 तथा च कार्यनिवेशिनः क्रमः काले समारोप्यते न स्वसौ तत्र आविर्भूतः ।—*Helārāja's comm.*, p. 352.

एवं योगस्यमपि.. कार्यगतं काले समारोप्यते । —*Ibid.*, p. 353.

55 .. एकत्वेऽपि विभाविते नानात्वमुपाधिभेदनिहितम्... । —*Ibid.*, p. 344.

56 दूरगतिरकल्प्यवस्थानमप्यधिकरणं यथा । किञ्चिदप्यवस्थानं कालाधिकरणं तथा ॥

—*Vākya-pāṇīya*, III. 9.47.

57 क्रियानुपपत्तेरुक्तः, सम्प्रतिपत्तिरिति क्रियायां भविष्यत्, क्षणप्रवाहरूपेण वर्तमानरूपायां तस्यां मुख्य एवावत् ।

—*Helārāja's comm.*, p. 350.

58 प्रतिबन्धाभ्यनुज्ञाभ्यां वृत्तयो तस्य ज्ञास्यती । —*Vākya-pāṇīya*, III. 9.30

59 *Vākya-pāṇīya*, III. 9.52 and *Helārāja's comm.*, p. 361.

**Astronomers' View:** The view that Time is nothing but action is ascribed to astronomers by some modern scholars. But it seems that it is not their view. If at all it is their view, it is not the view of all the astronomers but only of the few. The *Sūryasiddhānta* states that Time is of two kinds—the one is rod-like indivisible and inflexible (*akhaṇḍadandāyamāna*) and without an end (*akṣayya*), and the other is the one the nature of which is to measure (*kalanātmaka*). The partless rod-like Time is the cause of production, endurance and destruction of the changing world. The measurable Time can be demonstrated (*nidrśya*) and is an object of perception.<sup>60</sup> This measurable Time is, again, of two kinds—tangible (*mūrta*) and intangible (*amūrta*). The vital breath is taken as the unit of tangible Time. The time necessary in a healthy body for inspiration and expiration is called vital breath (*prāṇa*). One vital breath takes about four seconds (of the Western division of time). The 'time-atom', the 'truṭi', is the unit of intangible time. It is the 33,750th part of a second.<sup>61</sup>

#### Jaina View :

In the *Āvaśyaka Cūrṇi*, three different views on the nature of time are referred to. Some say that time is a quality<sup>62</sup>; some maintain that it is nothing but modes of the substance<sup>63</sup>; still some others opine that it is an independent substance (*dṛavya*) in addition to the five, namely, *Jīva* (Soul Substance), *Pudgala* (Matter Substance), *Ākāśa* (Ether Substance), *Dharma* and *Adharma* (Substances serving as the media of motion and inertia respectively)<sup>64</sup>. Out of these three views, the first is, to the best of my knowledge, neither referred to nor explained elsewhere in the whole of the Jaina literature. The last two views are considerably old and find mention in the *Bhagavatisūtra*<sup>65</sup>. The

60 लोकायामन्तकृत् कालः कालेऽन्वः कल्पात्मकः । स द्विषा स्फुल्लसङ्गतान्मूर्तश्चामूर्त उच्यते ॥—*Sūrya-siddhānta* (Kashi Sk. Series), Śl. 10 and the comment thereon

61 प्राणादिः कश्चित् मूर्तस्तुल्यमोऽमूर्तलोकः ।—*Ibid.*, Śl. 11.

According to the commentator, Pt. Kapileśvara Chaudhary

$$\text{truṭi} = \frac{1}{3240000} \text{ second.}$$

62 ...काले पुणः... —*Āvaśyaka cūrṇi* (Ratlam Ed.), 340

63 ...पुण काले दम्बस्त चेव पञ्चान्ने... —*Ibid.*, p. 340.

64 अथवा 'कालेमेवेति' एत दम्बकाले । —*Ibid.*, p. 341.

65 किमिदं भन्ते । काले ति पञ्चम्य ? गोदया । जीवा चेव क्वीवा चेव ति ।

कत्र गं भन्ते । दम्बा पञ्चता । गोदया । छ दम्बा पञ्चता । तं जहा—पञ्चम्यत्थिकाप, अथम्यत्थिकाप, आगात्थिकाप, पुणत्थिकाप, जीवत्थिकाप, अद्यात्थिके व ।



*Svetāmbara* philosophers refer to both these views, though they favour either of them. *Digambara* thinkers state and explain their accepted view only according to which time is an independent substance.

Now let us study the arguments put forward by the *Svetāmbara* and the *Digambara* thinkers to establish time as an independent substance. (1) The existence of real time is established by the incessant minute imperceptible changes (*varīanā*) that go on in the five substances; without it these changes would not take place as it is their auxiliary cause<sup>66</sup>. To give a concrete example, we might say that the stone under a potter's wheel assists in the movement of the wheel. The stone here does not impart motion to the wheel, but without this stone such a kind of motion would not have been possible. Similarly, time assists or works as an auxiliary cause in the changes produced in substances, though it does not work as a cause proper in their production<sup>67</sup> (2) Jainas should accept Time as an independent substance Though spiritual and material substances are regarded capable by nature to move and to rest, yet they have posited two independent substances *Dharma* and *Adharma* serving as the media or auxiliary cause of motion and inertia respectively. Similarly, though the five substances are by nature capable of transforming themselves into their proper modes some auxiliary or general cause like Time should be posited to help them in their transformations. Were they to reject Time as an independent substance, they have no right to posit *Dharma* and *Adharma*. The case of Time is on par with that of *Dharma* and *Adharma*<sup>68</sup>. (3) Though all the causal conditions are there, the mango-tree, etc. do not bear fruits all at once; this suggests that there is Time substance, with varied capacities, which the effects expect for their fruition<sup>69</sup>. (4) Time substance is a controlling prin-

66 धर्मादीनां द्रव्याणां स्वपर्यायनिर्गुणं प्रति स्वात्मनैव वर्तमानानां बाधोक्तमहादिना उद्धृत्यभावात् तत्त्वकर्तृनोपलक्षितः काल इति कृत्वा वर्तना कालस्योपकारः । —*Sarvārthasiddhi* (Ed. Pt. Phulacandra), p. 291.

67 स्वकीयोपादानरूपेण स्वयमेव परिणममानानां पदार्थानां कुम्भकारकस्तथावस्तनश्चिह्नवत्. पदार्थपरिणमेयं सप्रकारित्वं सा वर्तना भव्यते ।... वर्तनालक्षणः; कालगुणद्रव्यस्यो निश्चयकालः ।

—*Dravyasaṃgrahavyūtti on gāthā* 21.

68 तथा च कर्तृनापर्यायस्य साधारणपेक्षा न कथ्यते तदा तु स्थितवत्तादनपेक्षासाधारणकारणत्वेन धर्माधर्मोत्तिकायां सिद्धी वादी तत्राप्यनायासं जायते । —*Dravyānuvṛtyatarkāṇa* (Nirṇayasagar Ed.), p. 175.

69 चूतपात्राः शेषशेषानां सत्त्वेऽपि फलवक्षिताः ।

कालद्रव्यपेक्षन्ते नानाशक्तिसम्बन्धितम् ॥ —*Lokaprakāśa*, XXVIII. 48.

ciple. Without it temporal order could not be accounted for. Were it not an independent substance, all serial effects would take place simultaneously and thus there would ensue chaos instead of order.<sup>70</sup> (5) Without Time substance, how can we have particular divisions of Time? Division implies something of which they are the division.<sup>71</sup> (6) Simple uncompound word 'time' presupposes an independent entity, namely, Time.<sup>72</sup> (7) Activities like cooking etc. are conventionally referred to as 'cooking time' etc. But in this traditional usage of 'cooking time' and so on, the name of time is superimposed on activity. The term 'time' really signifies the existence of real time which is the basis of this conventional time.<sup>73</sup> (8) Those who maintain that time is nothing but movement of the sun and other luminaries are not right. Mere movements of the sun and stars could not account for the changes in substances. Even in regard to movement we say 'it is past', 'it is present', 'it is future'. Movements require the assistance of Time. Without it they are impossible. Minute changes constituting movements could not be explained if Time were not posited as an independent real substance.<sup>74</sup> (9) It is untenable to maintain that Space (*ākāśa*) can very well perform the function assigned to time. In other words, to reject time as an independent substance we cannot legitimately maintain that Space serves as an auxiliary cause of the minute changes (*varṇā*) in the five substances. Space merely contains or gives room to the substance. It cannot be a causal condition of the minute changes in other substances. For instance, a pot can at the most support or contain the rice but it

70 अस्ति हि नियामकद्रव्ये क्लृप्तय-कश्चित्-पक्षस्तत्त्वपरिणतयः सहकारतरोर्गुणपदाविभेदेभ्यः, क्रमभाविनी चैषा निःसम्बन्धादिपरिणतिरपश्यन्ते, ततः शक्यमनुमानुम्—यदनुरोधादेताः कार्यस्य तत्परतारतम्येनास्मृतिश्रवणमात्रेण सिद्धस्य कोऽपि काळः । —*Siddhasenagani-Tika* on *Tattvārthasūtra* IV. 15

71 काळद्रव्ये वासति तद्विशेषाः समवायवः ।

कथं नु स्युर्विशेषा हि सामान्यानुकराः खलु ॥ —*Lokaprakāśa*, XXVIII. 21

72 यच्चुद्धपदवाच्यं तत् सत् इत्यनुमितेरपि ।

पठं द्रव्यं दधत् सिद्धिं काळस्यं को निवारयेत् ॥ —*Ib.*, XXVIII. 20.

73 समवायीनां क्रियाविशेषाणां समयादिभिर्निर्वर्त्यमानानां च पाकादीनां 'समयः पाकः' इत्येवमादि स्वसंज्ञाकृदिसङ्गवेऽपि 'समयः काळः' 'ओदनपाकः काळः' इति अव्ययारोप्यमाणः काळव्यपदेशस्तद्व्यपदेशनिमित्तस्य काळस्यास्तित्वं गमयति । —*Sarvārthasiddhi*, p. 292.

74 रथादेतत्—आदित्यगतिनिमित्ता ह्यभावात् यतैवेति; तच्च; किं कारणम्? तद्वतापि तत्सङ्गात् । सचितुरपि ब्रह्मवाग् भूतादिब्रह्मवहारविषयभूताः क्रियेत्येवं रुद्धायां वर्तनादर्शनात् तदेतुनाऽप्येन कालेन भविष्यत् ।

cannot cook the rice; for that we need fire.<sup>75</sup> (10) Some might even argue that 'Existence' (*Sattā*) itself can perform the function of time; and hence there is no need of positing an independent substance called Time. But this view is not sound. Minute imperceptible changes themselves constitute the nature of 'Existence'. So, how could it be viewed as an auxiliary cause of minute changes.<sup>76</sup> (11) A theory is propounded by some that time is nothing but activity (*kriyā*). Akalanka explains it as follows. Movement of an atom from one space point to the next space point is called an 'instant'. There is nothing like a minute Time over and above this movement to measure the span of this instant. The collection of these instantaneous activities is called *āvalikā*, the collection of these *āvalikās* is called *ucchvāsa* and so on. There is no entity called Time. In our every day usage we say 'he sits as long as the cows are milked'. Here the usage of 'time' is based on the activities. When one activity is circumscribed or limited by another activity, to the latter is applied the term 'time'. Thus time is nothing but activity.<sup>77</sup> Akalanka refutes this view in the following manner. He admits that the usages like 'he did it within a wink of an eye', 'he did it within a breath' are no doubt based on activities. But he points out that our application of the term 'time' to activities of 'winking', 'breathing' etc. could not be without any ground whatsoever. Take an example of our application of the term 'daṇḍi' ('staff-bearer') to Devadatta. This application of the 'daṇḍi' to Devadatta could not be baseless. Its basis is the relation obtaining between *daṇḍa* (staff) and Devadatta. Similarly, we should maintain that there is something like Time which, being in relation with activity, makes possible our application of the term 'time' to activity.<sup>78</sup> Moreover,

75 यथा भाजनं तण्डुलानामधिकरण न तु तदेव पचति, तेजसो हि स व्यापारः, तथाकाशमप्यादित्स्वत्वादित्ववर्तमाना-  
मधिकरण न तु तदेव निर्वर्तयति। काशस्य हि स व्यापारः। —*Ibid.*, p. 477.

76 काञ्चनगृहीतवर्तना हि सतेति ततोऽप्यन्येन काञ्चेन भवितव्यम्। —*Ibid.*, p. 477.

77 स्वान्तर्गतम्—क्रियामात्रमेव काळः।.. सर्वोऽयं काळमयवहारः क्रियाकृतः। क्रिया हि क्रियान्तरपरिच्छिन्ना अन्य-  
क्रियापरिच्छेदे वर्तमाना काण्डस्या भवति। योऽपि समयो नाम अवधिर्बुध्यते स परमाणुपरिवर्तनक्रियासमय एव  
काळप्रमाणमाधिकरण्यात्। न समयपरिमाणपरिच्छेदकोऽन्यः ततः बुद्धमतरः कश्चित्ति काळः। तत्समयक्रियावरूप  
आवच्छिन्ना, तत्समय उच्छ्वास इत्यादि समयक्रियाकल्पपरिच्छिन्ना आवच्छिन्ना उच्छ्वासापरिच्छेदे वर्तमाना काण्डस्या।  
एवमुत्तराणि बोध्यम्। ज्ञेयोऽपि तथैव गेहोद्देश्यनयाकाशपरिच्छेदोऽन्यपरिच्छेदे वर्तमानः काण्डस्य इति क्रियैव काळ  
इति.....। —*Ibid.*, p. 482.

78 सत्यं क्रियाकृत एवमयं व्यवहारः सर्वं—उच्छ्वासात्मात्रेण कृतं मुहूर्तेन कृतमिति, किन्तु समय उच्छ्वासे निश्वासे  
मुहूर्त इति स्वतंत्राभिव्यक्तिरनया काळ इत्यभिधानमकस्मात् भवति। यथा देवसत्संख्या निकटे पिण्डे दण्ड्यभिधानम-  
कस्मात् भवति इति दण्डसम्बन्धसिद्धिः तथा काण्डसिद्धिरपि। —*Ibid.*, pp. 482-483

if we were to consider time as identical with activity, the contingency of the absence or non-existence of the present would ensue. How? In connection with activity there are only two alternative states, namely, activity either done or undone. There is no third state in its connection, namely, activity neither done nor undone. Thus activity is devoid of its present and hence it cannot provide the basis for the usage of present. And past and future being relative to present, in the absence of present they too would be non-existent.<sup>79</sup> It might be suggested that the collection of activities from the beginning of the effect to its completion is called present. But this stand is very weak. The activities being momentary, how could there be any possibility of their collection?<sup>80</sup> Again, if it were argued that time is not accepted independent of activities on the ground that it is not cognised as distinct from activities, Akalanka retorts that similar logic should be applied by the opponent to activities. When done so, even activities would suffer the same fate as that of time; they would be nothing over and above agents or substances as they are not cognised as distinct from them.<sup>81</sup> The last argument adduced by Akalanka against this theory is that an activity cannot limit or measure another activity. Only persistent or perdurable thing can measure another such thing. But activity being momentary how can it measure another such activity? A thing which itself is momentary can never measure another momentary thing.<sup>82</sup>

We have already stated that all the Digambara thinkers and a section of Śvetāmbara thinkers upheld the view that time is an independent substance. But we should see whether there is any difference of opinion between the Digambara thinkers on the one hand and the concerned Śvetāmbara thinkers on the other. Scholars

79 तस्य वर्तमानकालमात्रः प्रसक्तः । कथम् ? ऊच्यते यत् हवि यः प्रक्षिप्तस्तन्तुः सोऽतिक्रान्तः, यः प्रक्षेप्यते सोऽनागतः, न च तयोरेतरे कश्चिदन्या अनतिक्रान्ताऽनागमिनी क्रियाऽस्ति वा वर्तमानत्वेन परिगृह्यते । वर्तमानापेक्षी च पुनरतीतानागतानिध्येते तदवधि तयोरेवमावः स्यात् । —*Ibid.*, p. 483.

80 आरम्भादिरपकालान्तः क्रियाकालयोः वर्तमान इति ।... तदव्युक्तम्; कुतः ?.... क्षणिकानां क्रियाव्यवधानं सम्भूतामावाच । —*Ibid.*, p. 483.

81 यदि व्यतिरेकेणानुपलब्धेः काले नास्ति स्मृच्यते; ननु क्रियायाः क्रियासमूहस्य नामावः । कारणानां हि प्रवृत्तिविशेषः क्रिया, न तस्यः प्रवृत्तिर्मितिरिक्ता उपलब्धते । —*Ibid.*, p. 483.

82 किञ्च, क्रिया क्रियान्तरस्य परिच्छेदिका कालव्यपदेशमगमिष्यनुपपन्नमनवस्थानात् । स्थितौ हि जेके प्रस्थादिः परिमाणविशेषः प्रीक्षादेरवस्थितस्य परिच्छेदको वृष्टः । न च तथा क्रियाऽवस्थिता अस्ति क्षणमात्रावकम्बनाभ्युत्थमात् । न हि स्वयमनवस्थितः कश्चिदनवस्थितस्य परिच्छेदको वृष्टः । —*Ibid.*, p. 483.

generally find differences between the two views.<sup>83</sup> Let us see what is the real position.

According to the Digambara thinkers, time is atomic in nature. These time-atoms are innumerable. Each time-atom occupies one unit of universe space.<sup>84</sup> They do not combine and form molecules as do the atoms of matter. Nor do they constitute one single whole as the Medium of motion (*Dharma*), Medium of inertia (*Adharma*) and Space (*Ākāśa*). Though these time-atoms have no spatial extension (*tiryakpracaya*), they do have temporal extension or monodimensional order (*ūrdhvapracaya*). Only those substances that have spatial extension are termed *astikāya*. Hence, time is not counted among *astikāyas*.<sup>85</sup> Time-atoms are motionless<sup>86</sup> and hence each of them for ever occupy the same unit of universe space (*lokākāśa*). They are eternal as they are atomic and do not form aggregates<sup>87</sup> Origination, persistence and decay in their case is explained through the origination, persistence and decay of other things.<sup>88</sup> Sometimes it is said that they are eternal in the sense that they never give up their own nature and that origination and decay in their case is due to the rhythmic rise and fall of their *agurulaghu guṇa* (their special individual quality).<sup>89</sup> Āc. Kundakunda maintains that the time-atom undergoes origination, permanence and destruction at one and the same moment.<sup>90</sup> Time-atoms are devoid of physical qualities like colour, flavour etc. and in this sense only they are termed *amūrta*.<sup>91</sup> They are subtle and imperceptible.<sup>92</sup> They go on assuming different modes all the while. The smallest mode of time-atom is termed '*saṁaya*'. Each atom has

83 *Darśana aur Cintana* (Pt. Sukhlalji), p. 332.

84 लोकावपदेति श्लोके ने द्विवा तु श्लोका । रचनायं रासीमिव ते कालणू कसंख्यवाणि ॥ —*Dravyasamgraha gāthā*, 22.

85 *Sarvārthasiddhi*, p. 312.

86 ...कालणयो निष्क्रियाः... । —*Ibid.*, p. 313

87 कालणूर्ता...कारवामावः । अत एव विनाशहेतुत्वाभावाश्रित्याः । —*Rājavārtika*, p. 482.

88 परप्रत्ययोत्पदविनाशसद्भावनिवृत्त्याः । —*Ibid.*, p. 482

89 श्रौतं तावत् कालस्य स्वप्रत्ययं स्वभावावस्थानात् । व्ययोदयो परप्रत्ययौ, अणुबहुगुणवृद्धिहान्यपेक्षया स्वप्रत्ययौ च । —*Sarvārthasiddhi*, p. 312.

90 यगन्ति सन्ति समये संभविद्विनाश सण्णिदा अद्वा । समस्त सन्ध्याकं एत हि कालणुसम्भावो ॥

—*Pravacanasāra*, II. 51.

91 सत्त्विकमार्गाकाशच्छिन्नवत् परिच्छिन्नमूर्तिर्येऽपि रूपारिचोपाभावात् अवर्तः । —*Rājavārtika*, p. 482.

92 *Ibid.*, p. 501.

infinite such modes.<sup>93</sup> Though other substances require time as an auxiliary cause in the emergence of their modes, time itself does not require any other substance as an auxiliary cause in the production of its modes.

The Time substance according to the concerned Śvetāmbara thinkers is generally described as follows. Their Time substance is confined to the space inhabited by human beings (*manuṣyakṣetra*). Though it is confined to this much space it works as an auxiliary cause of minute changes throughout the universe-space. Time performs its work with the help of the motion of heavenly luminaries. This motion is available in the human region only.<sup>94</sup> A verse found in the *Lokaprakāśa*<sup>95</sup> gives scope to interpret this view as follows. Their Time substance pervades the whole universe-space. Hence it works as an auxiliary cause in the changes of the substances throughout the universe-space. But it is not manifested in various divisions or measures like *samaya*, *āvalikā*, *muhūrta*, day, etc. everywhere in the whole of universe-space. It is manifested only in the human region. It is because it requires for its manifestation the motion of heavenly luminaries which is not available outside the human region. When interpreted thus this view becomes identical, in so far as these points are concerned, with the Digambara view. Even Digambara thinkers maintain that manifestations or divisions of Time substance that are due to the motion of the sun are confined to human region only, because the motion of the sun is not available outside that region.<sup>96</sup> On the other hand, the ground of these manifestations or modes (namely Time substance) as also its modes not dependent on the motion of the sun are there in the whole of the universe (*loka*). Generally scholars maintain that their Time substance is not atomic. But I am unable to find any positive support from the works of the concerned Śvetāmbara thinkers. On the contrary, Ac. Hemacandra, an eminent Śvetāmbara master, seems to embrace the Digambara

93 *Darśana aur Cintana*, pp. 332-333.

94 *Ibid.*, p. 332.

95 किन्तु योऽर्कादिभारामिष्यद्वयो नृक्षेत्रमध्यगः। काळे न स्वात् कर्षं कार्यानुमेयः परमाणुवत्॥ XXVIII.19. Study the *Tattvārthabhāṣya* on *sūtra* 'तत्त्वैः काळविभागः।' (IV.5). Here it is: तस्य (काळस्य) विमलमेव ज्योतिष्मन्ता गतिविशेषकतः...।

96 एवं सवितुरनुसमवगतिप्रव्यापेक्षया भावज्ज्योत्स्नास्त-माण-स्तोक्-रुच-नात्किमायुर्भूतोहोरात्र-यक्ष-मास्तर्कायना-दिसविद्वगतिपरिवर्तनव्यापकतनया न्यवहारकाळे मनुष्यक्षेत्रे सम्भवतीत्युच्यते, तत्र ज्योतिषां गतिपरिणामात्, न रश्मिः, निरुत्पत्तिव्यापारत्वात् ज्योतिषात् । —*Rājavārtika*, p. 482.

view.<sup>97</sup> And if Āc. Hemacandra's view is considered to be the view of those concerned Śvetāmbara thinkers, there is no difference whatsoever between the two; as a matter of fact there are no two views; there is but one view only.

It becomes clear from the above discussion that according to this view Time is of two kinds—Absolute (*mukhya*) and Relative or Conventional (*vyāvahārika*). Usage or division of past, present and future is metaphorically or secondarily applicable to the Absolute Time while it is primarily applicable to the Relative Time.<sup>98</sup> Again, they say that that which is the auxiliary cause of the minute imperceptible incessant changes (*varṇā*) in the substances is the Absolute Time while that which is the auxiliary cause of the gross perceptible changes (*parināma*), the movement (*kriyā*) and the temporal order (*paratāpāratva*) is the Relative Time.<sup>99</sup> They regard the manifestations or divisions or modes of Time made possible by solar motion as Relative Time. Even an activity might be considered by them as Relative Time when it itself being measured measures another activity.<sup>100</sup> From all this we can deduce that these Jaina thinkers regarded Time substance shorn of all its modes as Absolute Time and the modes of this substance as Relative Time. And we have already pointed out that even its modes are of two kinds—some dependent on solar motion and others independent of it. In this background their statement that the division of past, present and future is secondarily applicable to Absolute Time while it is primarily applicable to Relative Time becomes quite understandable. But when they say that Absolute Time is an auxiliary cause of minute imperceptible changes in the five substances and Relative Time is the causal condition of gross perceptible changes, movement and temporal sequence, there seems some difficulty and confusion. Do they mean to say that Absolute Time, without the help of its minute modes not dependent on solar motion, serves as an auxiliary cause of minute changes in other substances? If they really

97 लोकाभाशमदेशस्थाः भिन्नाः कालावस्तु ये । सावानां परिवर्ताय मुख्यः कालः स उच्यते ॥—*Vṛtti on Yogaśāstra*, I. 16.

98 तत्र परमार्थकाले भूतादिन्यवहारो गौणः, व्यवहारकाले मुख्यः । —*Rājavārtika*, p. 482.

99 स्वान्मतम्—वर्तमानप्रवृत्तिमेवागु कालास्तित्वस्यापनं तद्विकल्पत्वात् परिणामादीनामिति । तत्र किं कारणम् ? कालदेविष्यप्रवृत्तिर्नार्थवादः प्रपञ्चस्य । द्विविधः कालः—परमार्थकालः व्यवहाररूपमेति । तत्र परमार्थकालः.. वर्तनाया उपकारकः ।—*Ibid.*, p. 482.

100 कालवर्तनाया लब्धकालव्यवदेशः कुतश्चित् परिच्छिन्नः अपरिच्छिन्नस्य परिच्छेद्यस्तुः । —*Ibid.*, p. 432

mean so, the Jaina view of Absolute Time becomes identical with the Vaiśeṣika view with this much difference that Absolute Time, according to the Vaiśeṣikas, is not atomic while it is atomic according to these Jaina thinkers. If it be said that it does take their help, those modes should not be classed as Relative Time because for Absolute Time the criterion laid down is to work as an auxiliary cause of minute changes in the five substances. And as a result Time substance with such modes and not the Time substance shorn of all its modes should be regarded as Absolute Time. But this would make possible the division of past, present and future primarily applicable to Absolute Time—which is not acceptable to these thinkers. Now our task is to understand their statement that Relative Time is the auxiliary cause of gross modifications, movements and temporal sequence. I feel that the Relative Time under discussion could be nothing but the minute unanalysable ultimate mode of Time substance. This mode is termed *samaya*. It is identical with an instant<sup>101</sup> (also termed *samaya*) which is defined as the time taken by an atom to traverse a unit of space by a slow movement.<sup>102</sup> And it is this instant which makes possible the gross modification, movement and temporal sequence in the following manner. Gross modification or change implies duration which is impossible without instants. Movement means existence of a body at different contiguous space points at different instants. This means that without instants even movement would become impossible. *Dharma* is regarded as an auxiliary cause of movement but not in the

101 *Darśana aur Cintana*, p. 333.

102 अमरदेश एव समयो... एकैकमाकाशप्रदेशमभिधाय तस्थुषः प्रदेशमात्रस्य परमाणोस्तदभिन्वापानेकमाकाशप्रदेशं मन्दगत्या व्यतिपतत एव वृत्तिः।—*Amrtacandra's comm. on Pravacanasāra*, II. 46. See also *Vṛtti on Dravyasaṃgraha* (Arrah Ed.), *gathās* 21-22. Compare : तत्र परमवृद्धमन्त्रस्य सर्वत्रयव्यतिपत्तिगतस्य परमाणोः स्वाकाशान्तरेन्यतिक्रमकालः समय इत्युच्यते। *Bhasya on Tattpārthasūtra*, IV 15.

The Jains maintain that as soon as the soul is liberated, it travels the whole universe and reaches the Abode of the Liberated *within a samaya*. Again they believe that the sound-atoms travel the whole universe *within a samaya*. Now, if they were to define a *samaya* (moment) in terms of movement of an atom from one space point to the next one, they cannot help qualifying this movement by the term 'slow' (*jaghanya* or *manda*). The Buddhists talk of the speedy motion (*āsugati*) of an atom in this connection. The Yoga system refers simply to motion of an atom without any qualification slow or speedy (*calitaḥ paramāṇuḥ*).



same sense in which Relative Time is. Priority or posteriority of things would not be possible without an order or sequence in instants themselves. In this manner minute unanalysable modes of Time substance could be understood as an auxiliary cause of gross modification, movement and temporal sequence. The number of such minute modes every time-atom possesses is infinite (*ananta*).

We have studied the view that Time is an independent substance. According to the other view Time is nothing but the modes of the five substances. In other words, time is identical with change and nothing over and above change. The minute changes, gross changes, movement, old state, new state, etc. are merely the modes of the five substances. And the Jainas, being the upholders of the theory of non-absolutism (*Syādvāda*), believe that there obtains a relation of identity-cum-difference between a substance and its modes. In other words, according to them, modes are in a way identical with the substance. Hence the name 'substance' (*dravya*) is secondarily applied to them also. The statement, occurring in the *Bhagavatīsūtra*, that *Jiva* and *Ajiva* substances themselves are called Time means that the modes of these five substances are called Time; Time is nothing over and above these modes<sup>103</sup> The alleged effects of Time, namely, usages like *samaya*, *āvalikā*, etc. and the states of being old and new etc. are nothing but particular movements or modes of the substances. For instance, the ultimate indivisible mode of any of the five substances constitutes the nature of *samaya*. A series of such innumerable modes is called *āvalikā*. A number of *āvalikās* makes a *muhūrta*. And thirty *muhūrtas* form a night and a day. Out of the two modes of a substance one necessarily precedes the other; the preceding one is termed 'old' and the succeeding one is termed 'new'. Thus what is called *samaya* (instant) is an indivisible ultimate mode of any of the five substances. And what are called *āvalikā*, *muhūrta*, day, night etc. are merely the names of intellectually constructed long and short series of the ultimate modes. Modification is an activity (of a substance) that goes on in-

103 अथाहुः केऽपि जीवादिवर्षाया कर्तनादयः ।

कार्त्तं शस्यन्ते तज्ज्ञोः पृथग् द्रव्यं तु नास्त्यसौ ॥

एवं च द्रव्यपक्षाया धर्माभी वर्तनादयः ।

सम्पन्नाः कालशब्देन व्यपदेश्या भवन्ति ये ॥

पर्यायाश्च कथञ्चित् स्पृष्टव्यामिन्नास्तत्तच्च ते ।

द्रव्यनाम्नापि कथ्यन्ते ज्ञानु प्रोक्तं यदात्मै ॥

cessantly without the help of any other substance (time). Thus substances transform themselves by themselves into their respective modes. An independent Time substance is not required to assist other substances in their transformation or change.<sup>104</sup>

In fact, I see no logic in positing Time as an independent substance. We can account for all the concerned usages with the help of the modes of the five substances. The argument that the case of Time is on par with *Dharma* and *Adharma* is not sound. *Dharma* and *Adharma* are, of course, posited to account for motion and inertia respectively. But motion and inertia of a substance are not eternal. Sometimes we find a substance in motion and sometimes we find it at rest. This suggests that there must be some condition of motion and inertia over and above the substance itself. And hence the Jainas posited *Dharma* and *Adharma* as conditions or media of motion and inertia. Those who posit Time as an independent substance do so to account for mainly the minute changes. But according to the Jainas such changes are eternal—without beginning and end. Hence it is illogical to posit a causal condition to account for it. What is eternal—beginningless and endless—has no cause whatsoever. Again, the argument that without Time the order of the world could not be explained; that in its absence, the seed, the sprout and the fruit would emerge simultaneously—is also very weak. The order of the universe is firmly based on the principle of causality. Time is superfluous. The description of Time as atomic seems metaphorical. Each and every material atom could be called time-atom. And this very well explains the scriptural statements regarding the absence of its spatial extension (*apraneśi*).<sup>105</sup> The conception of time-atom is vitiated by many contingencies. If Time is accepted as an independent substance why is it not conceived as one continuous whole like *Dharma*, *Adharma* and *Ākāśa*? Again, Time is posited to account for the minute changes in other substances, but what would account for the changes in Time substance itself? If it be said that the modification of time-atom is natural and hence requires no other causal condition, the same logic should be applied to explain the modification of other substances. If some other auxiliary cause is posited to explain changes in time-atom, it would involve infinite regress. Hence, this view of an independent atomic Time substance seems to be very weak and unsound.

104 *Darśana aur Cintana*, pp. 331-332.

105 This point of criticism is found in the works of concerned Svetāmbara thinkers. See *Dravyānuvyaṅgaṭīkā*, X. 18-19.

## The Religious' Prāyaścittas according to the Old Jaina Ritual<sup>1</sup>

COLETTE CAILLAT

**A**LL the religious communities of India have exhorted their people to "redeem" their offences, to "wash" their faults away so as to become "clean" and "purified".

Whether Brahmanic, Buddhist or Jaina, the teachers who have elaborated the various atonements have been exposed to the same historical factors, have lived, broadly speaking, in the same social context. It is no wonder, then, that most of the principles on which

- 
- 1 This paper is a summary of the conclusions which were reached in my book *Les expiations dans le rituel ancien des religieux Jaina*, Paris 1965, 239 pp. (Publications de l'Institut de Civilisation indienne, série in-8, fascicule 25). I cannot, in the present essay, show what I have tried to emphasize there, that the Jaina community was constantly humane, that the atonements have been conceived, first and foremost, to help the penitent in every respect.

The works which will be the most frequently referred to are :  
Vav; Nis = *Vavahāra- und Nisīha-sutta*. Herausgegeben von Walther Schubring. Leipzig, 1918 (AKM XV 1). The suttas are numbered in the present paper as in *Drei Chedasūtras des Jaina-Kanons — Āyāradasāo, Vavahāra, Nisīha* — Bearbeitet von Walther Schubring. Mit einem Beitrag von Colette Caillat. Hamburg, 1966.

*Vyavahārasūtra*, edited with the Bh(āsa) and Malayagiri's Ṭ(ikā),

the theory of *prāyaścitta* is based are very similar in all Indian circles, —and, furthermore, that they are extremely close to many of the funda-

Bhāvnagar, 1926, [1927], 1928. Note the following correspondence between the *sutta* and the commentaries :

|              |         |      |              |         |                                     |
|--------------|---------|------|--------------|---------|-------------------------------------|
| Vav udd. 1 : | 1-14 :  | Bh 1 | <i>gāthā</i> | 1-288   | † <i>vibhāga</i> I                  |
|              | 15-35 : |      |              | 289-429 | II                                  |
|              |         |      |              | 1-334   | III                                 |
| udd. 2 :     | :       | 2    |              |         | IV                                  |
| udd. 3 :     | :       | 3    |              |         | IV (by mistake ?<br>here noted IV') |

*Niśitha-sūtram*. Edited with *Bhāṣya* and *Cūrṇi*, 4 vol., Agra 1957-1960. K = *Das Kalpasūtra*. Die alte Sammlung jainistischer Monchs Vorschriften. Einleitung, Text, Anmerkungen, übersetzung, Glossar von Walther Schubring. Leipzig, 1905.

Jiya = *Jiyakappa*; Jīta = Jinabhadra's *Jitakalpa*, mit Auszügen aus Siddhasena's *Cūrṇi*, von Ernst Leumann (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1892, pp. 1195-1210).

Uvav (*Uvavāya-sutta*) = *Das Aupapātika Sūtra*. Erstes Upāṅga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar. Von Dr. Ernst Leumann. Leipzig, 1883 (AKM VIII 2).

Ayār. 1 (*Ayāraṅga-sutta*) = *Ācārāṅga-sūtra*. Erster Śrutaskandha. Text, Analyse und Glossar von Walther Schubring. Leipzig, 1910 (AKM XII 4).

*Pāksika-sūtram*. Edited with Yaśodeva's commentary, Bombay, 1911 (DLJP).

*Pravacanasāra* = Nemicandra, *Pravacanasāroddhara*. 2 vol., Bombay, 1922-1926 (DLJP 58; 64).

*Samavāyaṅga*. Edited with Abhayadeva's *vrtti*. Bombay, 1918 (Āg.S.).

*Thānaṅga*. Edited with Abhayadeva's *vrtti*. Bombay, 1918-1920. Āg.S. 1, 2).

Doctrine = Walther Schubring, *The Doctrine of the Jainas*. Described after the old Sources. Translated from the revised German Edition by Wolfgang Beurlen. Delhi, 1962. (References are to the paragraphs.)

Walther Schubring, *Worte Mahāvīras*. Kritische Übersetzungen aus dem Kanon der Jaina. Göttingen, 1926 (Quellen der Religionsgeschichte 14; 17).

Shantaram Bhalchandra Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence*. Poona, 1960. Id. *History of Jaina Monachism*. From Inscriptions and Literature. Poona, 1956 (Deccan College Dissertation Series 17).

WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienna.

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig, Wiesbaden.

mental tenets of the *Arthasāstra*. But, though many comparisons could be traced, we must confess that many points still escape us. Therefore in the present state of knowledge, it has seemed best to study Jaina *prāyaścitta* from the Jaina point of view, and even, to begin with, mostly restricting the investigation to the *Śvetāmbaras'* oldest doctrine.

It is said to be based on religious tradition (*śruti*, *śruta*), as opposed to custom (*jīya*, *jīta*); it is expressed in the *Kappa*-, *Vavahāra*- and *Nisiha-sutta*, whereas *jīya* is embodied in the *Jīya-kappa*.

Although the *Nisiha* is traditionally supposed to deal with the "abatement", "non-abatement" and "increase" of the so-called *parihāra* atonement, the bulk of this treatise just quotes the faults that this very *parihāra* is meant to redeem : 1952 cases are listed according to the proposed length of the penance : either one month or four months, each "heavy" or "light" (*infra*). The *parihāra* is, indeed, a very ancient and important *prāyaścitta*. It is not mentioned elsewhere, except precisely in the *Kappa* and *Vavahāra*, the oldest disciplinary books of the Canon : the reason may be that it grew obsolete very soon. But, thanks to the *Nisiha-bhāsa* and *-cūṛṇi*, to the *Vavahāra-bhāsa* and *-ṭikā*, many interesting details about it have been handed down to us.<sup>2</sup> It should be stressed that these commentaries generally deserve to be trusted, whatever their defects, and though important changes had taken place between their redaction and the teaching of the *suttas* : nevertheless, it has been convincingly shown that they have carefully preserved and transmitted the old tradition.<sup>3</sup>

THE JAINA COMMUNITY. Before studying the *prāyaścittas*, it will prove useful to remember the structure of the Jaina community. For the *niggaṇṭha* does not expiate haphazard, but only after having confessed his offence to his superior. The teacher, duly considering the monk's age, religious status, abilities, physical and moral strength, responsibility and, moreover, the circumstances of the fault, decides which is the right penance, instructs the man accordingly, and, very often, helps him in various ways so that the *prāyaścitta*, being correctly effected, may benefit the culprit.

2 Especially ad Vav 1, 17-20 = Nis 20, 17-20; ad Vav 1, 21-24; 2, 1-6; 27-30.

3 Cf. G. Bühler, *On the authenticity of the Jaina tradition*; etc. WZKM 1, 1887, 165-180; 3, 1889, 233-240; etc. Cf. Schubring, *Doctrine* p 49 *ubi alia*; E. Leumann, *Daśavaikālika-sūtra* and *-niryukti*, ZDMG 46, 1892, 581-663, especially 592; *Doctrine* § 43.

It is well-known that the Jaina *saṃgha* is divided into units called *gaṇa* (later *gaṇa*); small groups, collected around a famous *ācārya* and his pupils, are known as *kula*. The monks who have been brought up in the same spiritual "families", or in the same "troups", who therefore have the same spiritual habits, and those who have been instructed at the feet of the same teachers are said to be "of the same party", *egapakḥhiya* (Vav 2, 26; VavBh 2, 325). The links between those who received the same education are undoubtedly the closer (cf Bh T, ad Vav 2, 26).<sup>4</sup>

There have been discussions about the unit named *sambhoga*. Various opinions have been expressed concerning its attributions. Schubring stresses that the *sāmbhogikas* (amg. *sambhoiya*) conform to the same rules when begging or using the alms.<sup>5</sup> More generally, it appears that they observe the same religious conduct (*ācāra*), and this is symbolized by the fact that they partake of the same meal, in one and the same "circle".<sup>6</sup> This is evident in the ritual of the *viḥār'ālocanā*, which eventually takes place between the members of the *sambhoga*: those who have come to confess themselves eat with their "commensals", either before the confession if the offence is a small one, or after if the offence is quite heavy, and the culprit is liable to a sort of excommunication.<sup>7</sup> The *sāmbhoiyas* are supposed to have the same tastes, and are sometimes called *samanunna* (Sk. *samanojña*).<sup>8</sup> They are to be distinguished from monks "of another commensality", who, nevertheless show religious zeal (*anyasambhogika samvigna*)<sup>9</sup> and from those "with whom *sāmbhoga* has been broken", for example because their religious zeal is questionable (*bhinnaśāmbhogika amanojña asamvigna*)<sup>10</sup>, and, finally, from the *visambhogika* (that is the *pārśvastha*, etc. and *saṃyati*) who are altogether "excluded from commensality"<sup>11</sup>.

4 This is not surprising: it has been often noted that the Indians are very tolerant concerning the dogma, J. A. Dubois, *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde* I 278; Max Weber, *The Religion of India* 21; 117; 189; Gonda, *Die Religionen Indiens* I 351; etc.

5 Doctrine 139. Compare Deo, *History* 230 and n. 88.

6 *sarvais tapo-viśeṣa-pratipanna-varjitaiḥ sādhubhir ekatra maṇḍalyām bhoktavyam*, VavT IV 82 b-83 a; *saṃ ekibhūya samāna-samācārānām sādḥūnām bhojanam sāmbhogah*, Samavāya 22 b 7; etc.

7 VavT II 17 b; *infra*.

8 VavT II 17 a 4; 17 b 3; etc. Cf. *sāmbhogika sama-sukha-duḥkha*, VavT IV 45 a 3.

9 Samav. 23 a 4; cf. *infra*.

10 VavT II 21 a 6.

11 Samav. 22 b 10 ff. Cf. *infra*.

On twelve occasions, contacts between *sambhogika* and *visambhogika* are severely restricted.<sup>12</sup> Moreover, it should be remembered that the corresponding verb, *sambhujittae* is used, with *sarivasittae* "to cohabit", in the formula expressing the admission of a *niggantha* into a religious group.<sup>13</sup>

It is a well-known fact that units called *sambhoga* and *sarivāsa* existed in the Buddhist *saṃgha* too.<sup>14</sup> But their function does not seem to be absolutely identical with that of the Jaina *sambhoga*. The fact remains that similarities can be traced. Moreover, in both communities, the heaviest *prāyaścittas*, characteristically enough, exclude the culprit from one or the other of these kinds of associations or "communions".<sup>15</sup>

CLASSIFICATION OF THE RELIGIOUS. The monks who build the *saṃgha* bear different names in the different strata of the canonical literature. But, from a practical point of view, their various appellations, whether *niggantha*, *bhikkhu*, or *samaṇa niggantha*, etc., can be considered as synonyms.<sup>16</sup>

12 Samav. 21 b-24 a = NisBh 2071 f; cf. Abhidhāna 7, 207 a-b.

13 Vav 6, 10 f.; 7, 1; 4 f.; cf. K 4, 4; 1, 35.

14 The notion of *sambhoga* has been considerably elaborated among the Buddhists, cf. Paul Mus, *Barabudur* \*264. The old *Vinaya* commentary distinguishes two sorts: *sambhogo nāma dve sambhogā āmisa-sambhogo ca dhamma-sambhogo ca āmisa-sambhogo nāma āmisa-saṃ deti vā patigāhātī vā...dhamma-sambhogo nāma uddisati vā uddisāpeti vā* (Vin IV 137, 29 ff.).

15 Cf. the arrangements against the *pataniya* monk according to *Abhidharmakośa* (transl. La Vallée Poussin IV 96).

16 Sk *nirgrantha*, amg. *niggantha* and *niyanṭha*, pā. *nigaṇṭha*, etc. About these forms, Jacobi IA 9, 1880, 158 f.; K. R. Norman, JOIB 10, 1961, 349 f.; VavT explains: *nirgato granthād dravyataḥ suvarṇādi-rūpāt, bhāvato mithyātvādi-laksanād iti nirgranthaḥ* (IV' 27 b 6 f.). Cf. *Uttarajjhāyā* 29, 31.

As for the *bhikkhu* (*bhikṣu*), his name etymologically may well mean "he who lives on alms", a "mendicant" (E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*<sup>2</sup> p. 245; V. S. Agrawala, *India as known to Pāṇini*<sup>2</sup> 382 (ad Pān. 3, 2, 168); cf. Schubring IA 39, 259: this fact is not ignored by Malayagiri (cf. *bhikṣi yācāyām*, VavT II 1 b 11): nevertheless, it does not prevent him from establishing a relation between *bhikṣu* and the root *bhid-*: *bhāvāsyā bhedako bhikṣuḥ*...., *ibid.*, 5 b-6 a. Compare, among the Buddhists, *Abhidharmakośa*, transl. La Vallée Poussin IV, p. 96 f.

In view of the atonements and penances, the commentators have been led to distinguish between many categories and types of monks.

Some of them (the *jinakappiya*, etc.) are "not concerned" with the *gaṇa*, therefore are known as *niravekkha* (*nirapekṣa*, *infra*), or, again, as *gacchaniggaya*, "outside the *gaccha*". Generally, monks do feel "concerned", thus rank as *sāvekkha* (*sāpekṣa*); it is expressly the case of the *āyariya*, *uvajjhāya* and *bhikkhu* (VavT III 48 b); the various teachers, "residing inside the *gaccha*" are said to be *gacchavāsi* (*ibid.* IV 7 b). This classification testifies to the fact that, during certain observances, the links between monk and *gaṇa* have to be released.

The *jinakalpika* must have succeedingly "accomplished the (religious) act", that is a 3½ days fast : they are *kṛtakarana*, whereas among the *sāvekkha*, some are *kṛtakarana*, some are not (*ak.*). Further, some *bhiksus* are "strong" (*asthira*), some are "weak" (*asthira*) devoid of firmness and resolution (*asthira dhrty-avaśtambha-rahite*, VavT III 11 b 7).<sup>17</sup>

An important distinction, in the *Mahānisiha* and the commentaries, (though it does not appear in the old canonical books) is that between *agiyattha* and *giyattha* or *kadaḍḍogī* : the last-mentioned is well versed in the treatises concerning the begging of food, clothes, and books, and in the *cheya-sutta*.<sup>18</sup> The *giyattha*, or "adept", is sometimes considered as a "bull" (*vasaḥa*, *vsabha*)<sup>19</sup>, whereas the *agiyattha* is called a "deer" (*miga*, *mrga*).<sup>20</sup>

Moreover, some monks are recognized as "incompetent" (*akovidā*), while others are "competent" (*vikovidā*), which means that these either are *giyattha*, or have already effected a *prāyaścitta* (in fact, probably a *parihāra*), or again amend themselves at the smallest hint (VavT II 97 b 5 ff)

Even among the *agiyatthas*, some know how to assimilate the instructions, they "digest" them properly (*parināma*); some do not,

17 Cf. VavBh 1, 418; 420 = NisBh 6649; 6651; compare VavPīṭhBh 160.

18 *kadaḍḍogī giyattho bhāṇṇai. Piṇḍ'esaṇā Vattha-Pā'esaṇā Cheya-suy'āiyam sutt'atthao ahiyāni jena so giyattho (Jiyakappa cunni, ad Jiya 16 a Leumann Jita p. 1203; cf. VavPīṭhBh 109, T 38 a 10).*

19 Cf. Deo, History 226.

20 VavBh 3, 264; 272; T IV 49 a 12; 58 a 9; III 42 a. Compare the name of the first Tīrthamkara, Usabha, Rṣabha, and the "leonine" lineage of Mahāvira, *sih'ubbhava-bhūṇaṃ appāṇaṃ*, Ayār. 2, 15, 2, cf. Doctrine p. 24 n. 3.

During the ritual of the confession, the *ācārya* is *simhānuga*, the culprit monk is *kroṣṭukānuga* (VavT III 42 a). Compare, among the Buddhists, J. Przyluski, *Le concile de Rājagṛha* 115; 239 etc.



but fear that the prescribed penance be too small as compared with the theoretically incurred *prāyaścitta* (*aparīṇāmaka*); again, some will go too far as regards the assimilation, and will misunderstand their judges' mercy (*atiparīṇāmaka*).<sup>21</sup> All these peculiarities are summarized in the following table :

| <i>niravekkha</i>                                                                    | <i>sāvekkha</i>                                                 |                                                                              |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------|
| they are <i>gacchaniggaya</i>                                                        | (Cf. the superiors, who are <i>gacchavāsi</i> )                 |                                                                              |
| 3 : <i>jinakappiya</i><br><i>pārihāriya</i> (or <i>parih.</i> )<br><i>ahālandiya</i> | 3 : <i>āyariya</i><br><i>uvajjhāya</i><br><i>bhikkhu</i>        |                                                                              |
| necessarily <i>kayakaraṇa</i>                                                        | either <i>kayakarana</i>                                        | or <i>akayakarana</i>                                                        |
|                                                                                      | either <i>thira</i>                                             | or a(t) <i>thira</i>                                                         |
|                                                                                      | either <i>giyattha</i><br>= <i>kadaḥjogī</i><br>= <i>vasaha</i> | or <i>agiyattha</i><br>= <i>miga</i>                                         |
|                                                                                      | is normally<br><i>parīṇāmaka</i>                                | either <i>parīṇāmaka</i><br>or <i>aparīṇāmaka</i><br>or <i>atiparīṇāmaka</i> |
|                                                                                      | is <i>vikovida</i>                                              | either <i>vikovida</i><br>or <i>akovida</i>                                  |

The distinction between the *giyattha* and *agiyattha* is particularly important. It helps to decide which penances are right for which individuals, and, on the other hand, it is taken into account when choosing the chiefs of the community and of its various units.

THE NIRAVEKKHAS. As for the *gacchaniggayas*, or *niravekkhas*, three classes are mentioned, in the following order : the *jinakalpika* (*jinakappiya*), the *pārihārevisuddhika* or *suddhapārihārika* (cf. *amg. parihāra-kappa-tṭhiya* or *pārihāriya*), the *yathālanda* (-*pratimā*) *kalpika* (*ahālandiya*). The *pārihāriya*'s status will be defined along with the atonement called *parihāra* (*infra*).

The *jinakappiya* follows the "rule of the Jina" (*jinakappa*). Unlike

the monk "of the rule of the theras," who, normally, is not allowed to be alone, the *jinakappiya* goes about on his own, naked, without any belongings, steadily bearing all inconveniences, restricting his alms-begging in many ways (time, food, space).<sup>22</sup> As far as possible, he conforms to what has been Mahāvira's practice, during the twelve years after his enlightenment, when he lived as a homeless ascetic.<sup>23</sup>

This solitude of the *jinakappiya* (which is so strictly forbidden to the *therakappiya*) can well be looked upon as an archaic feature. For many, it was well-nigh unbearable.<sup>24</sup>

There is no doubt that the *yathālanda-pratimā* is archaic and quite obsolete. For the *Pravacanasāra*<sup>25</sup> relates its disposals with due reserve : *ittham tāvad asmābhir vyākhyātam* (174 a 4) !

The *ahālandīyas* observe various restrictions, especially as far as time is concerned<sup>26</sup>; they never beg in one and the same area for more than five days (*ibid.* 612 f.). Their status appears to be intermediary between that of the *therakappiya* and that of the *jinakappiya*. They live five together at the very most.<sup>27</sup> Two degrees seem to be recognized according to their proficiency : some still need coaching, and therefore keep links with the *gaṇa*, or rather with its *āyariya*, while others are absolutely free from all ties.<sup>28</sup>

The *ahālandīya* and the *jinakappiya* rank as *attacinta* (*āmacintaka*) : not being hindered by any other task, they concentrate upon their own self : exerting themselves, they pursue a common aim, they try to gain delivery, *pratīpattu-kāmāḥ* (VavT IV' 41 b 7).

In the same manner, the *pārnhāriya* is exhorted to be regardless of his fellows, and to devote himself to his own spiritual progress, *att'atṭha-cintaga*.<sup>29</sup> In many respects, the atonement called *parihāra* tends to impart the benefits of the *jinakappa* without altogether depriving the monk of the advantages of the *therakappa* which he normally follows. Just like the *jinakappa* and the *yathālandapratimā*, this observance is probably but a survival. In a sense, it looks like a sort of

22 Cf. K p. 47, quoting Abhayadeva; Jacobi, SBE 22, 57 n. 2; Schubring, *Worte Mahāvīras* 100.

23 Cf. *Āyār* 1, 29 f.; 40 ff.; Schubring, *Worte* 115 ff.

24 Cf. *infra*. Compare, among the Buddhists, *Majjhima Nikāya* 1, 17 ff.

25 *Gāthā* 611-628, p. 172 b-176 a.

26 *landaṃ tu hoi kālo*, *Pravacana* 611; cf. 612.

27 *pañc'eva hoi gaccho tesim ukkosa-parimāṇam*, *ibid.* 613; cf. 173 a.

28 *gacche pratibaddhā apratibaddhā ca*, *ibid.* 173 a 14.

29 *VavBh* 1, 363. Cf. *VavT* III 30 b.

compromise between the oldest and the new religious life, the latter being cenobitical, and the former eremetical.

Though there are some signs that the *niravekkhas'* ideal was not always very much appreciated, there is no doubt that they were very proficient monks : they had to live a particularly pure life.<sup>30</sup>

THE PARIHAVANTAS. On the contrary, the "proud" ones, *parihavanta* (*paribhavant*), lack religious zeal.

Six types are recognized: the *pāsatiha* (*pāśvastha*), the *ahāchanda* (*yathāchanda*), the *kuṣiḷa* (*kuṣiḷa*), the *osanna* (*avasanna*), the *nitiya* or *nicca*, the *saṃsatta* (*saṃsakta*).<sup>31</sup> They are opposed to those who anxiously strive for delivery.<sup>32</sup> They are excluded from the *saṃbhoga* : *bhinnasambhogiko 'manojño 'samvignaḥ* (VavṬ II 21 a 6). It appears that they commonly transgress the rules concerning the alms and the *bhikkhu's* daily duties (*āvassaya*).<sup>33</sup> It is their conduct, then, that is not commendable. But in cases of emergency, they can be resorted to, they can prove quite useful for the community and its members, for they lack neither faith nor knowledge.<sup>34</sup>

\* \* \*

THE PĀYACCHITTAS. Like so many other religious communities, the Jains hold that the atonements purify the culprit of the stain left by the fault; they extract the "dart" that the offence would have been; they help to acquire impeccability, true knowledge, and delivery.<sup>35</sup>

They rank as the first among the six "internal austerities", *abbhīntara(y)a tava*,<sup>36</sup> whereas the "external austerities", *bāhira(y)a tava*, mostly consist of various food-restrictions.<sup>37</sup> Thus, "*bāhya-tapas* is

30 It was apparently criticized in some cases, cf. VavṬ IV' 22 b 6 ff.; 62 a 4 ff.

31 *paribhavantāḥ pāśvasth'ādayaḥ*, VavṬ II 28 a 2; *pāśvasth'ādayaṭamāne*, *Abhidhāna* 5, 659 b, s. v. *parih.*; *dharmaṃ cyuta*, *Samav.* 23 a 12

32 About the *saṃviggā* (*saṃvigna*) or *jayamāṇa* (*yatamāṇa*), cf. VavṬ II 28 a 1; *saṃvigna moksābhilāṣin*, *ibid.* IV' 73 a 11; *vihāram icchanti*, *ibid.* II 26 a 12.

33 Cf. VavBh 3, 165, and the relative Ṭ (summary in my *Expiations* 55 ff.); also the commentary of Nis 13, 42 ff.

34 Cf. Vav. 1, 35; VavBh 3, 212 f.

35 VavBh 1, 322 ff.; 2, 47; Uttar 29, 16, cf. SBE 45, 164 and n. 4.

36 Cf. Uvav 30, etc

37 Uvav *ibid.*

virtually synonymous with fasting."<sup>38</sup> Hence another meaning of *tava, tavo, tapas*, which, in the recent disciplinary books, is the name of the sixth *pāyacchitta*, that mainly consists of fasts :<sup>39</sup> it will be seen that it has replaced the older *parihāra*.

THEORETICAL REMARKS. Traditionally, ten atonements are listed: *pāyacchittam tu dasaviham* (Uttar 30, 31).

They are quoted in a famous *gāthā*:<sup>40</sup>

*āloyana 1 paḍikamane 2 mīsa 3 vivege 4 tahā viussagge 5  
tava 6 cheya 7 mūla 8 anavatthayā 9 ya pārancie 10 c'eva.*

This list is reproduced in many texts, though sometimes with slight variants.<sup>41</sup> The *pāyacchittas*, thus, are said to be: "the confession, repentance, mixed (or: both these), restitution, and collectedness; further: austerities, suppressing (part of), radical (suppressing of religious seniority), destitution, exclusion".

Though some of these may be theoretical rather than real, it is noteworthy that the Digambaras too teach ten *pāyacchittas* which mostly correspond to those of the Śvetāmbaras.<sup>42</sup> It must be admitted that alterations took place early enough;<sup>43</sup> but, for the present purpose, it will suffice to consider the oldest list, comprising ten items.<sup>44</sup>

The first two are often alluded to; the last four are mentioned only in the oldest books of discipline (the *Kappa*-, *Vavahāra*- and *Nisīha-sutta*),<sup>45</sup> which, on the other hand, give instructions about the fifth, but ignore the third and the fourth. Some teachers contend that the ninth and tenth are to be taken together and counted as one expiation only; moreover, they expulse the first and second, retaining instead the third one that unites them both, and which, according to them, should be called "external" (*bāhya*) to the other six.<sup>46</sup> Thus, the Jains were quite aware of the heterogeneous character of the atonements. The first five, it is true, are somewhat artificially forced into the above

38 R. Williams, *Jaina Yoga* 238.

39 ZDMG 60, 1906, 538; Doctrine 161.

40 VavPithBh 53; cf. K p. 12; Jita p. 1196 n. 1, ubi alia.

41 (*tad-*) *ubhaya* instead of *mīsa*, Uvav 30 I'; Jiya 4.

42 *Mūlācāra* 5, 164 f.

43 Cf. the list in the *Tattvārtha*, comprising nine *pāyacchittas*.

44 Cf. S. B. Deo, *Jaina Monastic Jurisprudence* 40.

45 Cf. Doctrine 161.

46 VavPithT 36 a 12; Bh 100 b; 108 b.

enumeration. But it should not be overlooked that the *āloyaṇā* and *paḍikkamaṇa* are the necessary preliminary to all expiations, and, moreover, that they are considered as very difficult observances indeed.

The commentaries of the *Vavahāra*'s first lesson hold still another view, and consider the *pāyacchittas* 1-6 as related, not to the confession etc., but to penances lasting for 25, 20, 15, 10, 5 days, and these as related to various fasts.<sup>47</sup>

On the other hand, it should be kept in mind that the prescribed *pāyacchitta* must be proportionate not only with the fault, but with the culprit's religious rank, and abilities. Consequently, the weakest monks incur the lightest *pāyacchitta*, at least according to theory.<sup>48</sup> Only the *niravekkhas* are supposed to redeem their offence absolutely, whereas, for the *sāvekkhas*, the eighth is the topmost expiation: it is enjoined solely in the case of the most advanced amongst them, the *āyariya kayakarana*. Hence the table of equivalences on p. 99.

This table seems to be rather theoretical; has it ever been followed in actual practice? In that case some difficulties would have arisen. For, according to it, the *parihāra* is prescribed even to the *agītārtha*, while it is expressly stated elsewhere that this penance should be effected only by *gītārthas* (*infra*)

Though the evolution of this observance escapes us, one point is certain: the *pāyacchitta* known as *tava* in *Uvav*, *Jiya*, etc., is listed in these treatises at exactly the same place where the *VavBhT* name the (*parihāra*-)*tava* or *tapas*, corresponding to the *parihāra* of the *Vavahāra-sutta*.<sup>49</sup> This substitution of the *tava* for the old *parihāra* is acknowledged in the *Jiya* and in the *VavBhT*.<sup>50</sup> Apparently, monks still underwent food restrictions and fasts (which are common features of the *parihāra* and the *tava*), and were exempted from isolation, which is

47 Compare *VavPithBh* 164 f.

48 Cf. K p. 12; *VavBh* 1, 422 f. (= *NisBh* 6 655; 6 657); *VavT* III 49 a ff.; compare *Manu* 8, 337 f.; *Arthasāstra* 3, 10, 43. The actual practice may have been somewhat different (cf. Gonda, *Die Religionen Indiens* 1, 295); also A. L. Basham, *The wonder that was India* 120 f., with keen and sympathetic insight.

49 In the canonical formula *se s'antarā chee vā parihāre vā*, the order of the words is dictated by the rhythm (cf. Wackernagel (-Debrunner), *Altindische Grammatik* 2, 1 p. 166); etc.

50 Cf. *Jiya* 61; and Leumann p. 1205; *VavBh* 3, 180 and corresponding *T*.

[illegible]

the specific disposal of the *parihāra*.<sup>51</sup> This change is not to be wondered at : for solitude had become terrifying in the eyes of the ordinary *therakappiya* monk;<sup>52</sup> but consequently some discrepancies arose: according to theory, the *parihāra* ranks as the sixth atonement, and is lighter than the eighth (*mūla*); in actual practice, however, the VavBhT commonly advise the replacement of the *parihāra* by milder penances, especially by the aforesaid *mūla*.

This does not alter the fact that the *parihāra* had occupied a prominent position : the commentaries distinguish between the monk being in it (*vatṭanta*) and the monk having gone out of it (*niggaya*) and incurred a heavier expiation. It is the *parihāra* that is prescribed first, rarely if ever the *cheya* or the *mūla*.

Indeed, it sometimes appears as if the *parihāra* were thought of as the *prāyaścitta* : thus, when a pupil asks how many atonements there are, the answer is : their number is limited according to the *sūtra*, meaning the *Nisīha-sutta*, which deals solely with the *parihāra* occurrences.<sup>53</sup>

Moreover, when performing it, the monk imitates Mahāvira : not only does he live "isolated" (though in his *gana*) : it is expressly stated that the observance should not exceed six months, the reason being that this was the duration of Mahāvira's longest penances.<sup>54</sup>

THE VEYĀVAPIYA. The *pāyacchitta* washes away the stain left by the fault; however, it is necessary to eliminate what *karman* has been accumulated during the previous lives. This is effected by a complementary observance, the "service", *veyāvadiya* or *veyāvacca* (*vaiyāvṛtya*).<sup>55</sup>

The custom of *vaiyāvṛtya* is not specifically Jain : it is in use among the Buddhists<sup>56</sup>, and it is taught in the Brahmanical Dharmasūtras, etc. Nevertheless, its consequences were bound to be much further-reaching in a well organized community.

It is held to be very meritorious. And, if the monk is able to perform it together with the *pāyacchitta*, he is advised to do so;<sup>57</sup> but it

51 Cf. *supra* 8; *infra* 21; 24. Compare a similar evolution, followed by a rigorist reaction in the case of the ninth and tenth *pāyacchittas*, Jiya 91; 100; 102; and Leumann p. 1196.

52 Cf. VavT III 29 b 10; and *infra*.

53 VavT II 80 b - 81 a, cf. Bh 1, 223-226.

54 VavT II 53 a 11 f.; 79 b 11; 97 a 1; III 16 b 5, etc.

55 Cf. Vav 10, 35; Uttar 29, 43.

56 Cf. Vin I 46-49; IV 326, 1 f.

57 Cf. VavT III 4 a 2 f.

seems that most *bhikkhus* did not possess the necessary strength.<sup>58</sup> In any case, the *veyāvādiya* played a very important part in linking all the members of the *saṃgha* and *gana* together. While the teachers devoted much of their activity to the material and spiritual welfare of their pupils, these had to serve their masters. Moreover, it will appear that, in the course of the hardest *pāyacchittas*, some proficient monk and even the superiors were requested to do the penitent's service.

On the other hand, the *veyāvādiya* could prove prejudicial to the common monks' progress. Therefore, the teachers were advised to take all necessary measures so that the service would not exhaust the pupils or prevent them from proper study and meditation.<sup>59</sup> Various provisions, however, point to the conclusion that *veyāvādiya* soon ranked as one of the noblest observances.<sup>60</sup>

THE FIRST PĀYACCHITTA (*āloyanā*; *ālocanā*). The practice of confession was already established in India at the time when Buddha's and Mahāvira's communities were developing. It has been stressed that the Brahmanical teachers considered it a very important observance, just like the heterodox did.<sup>61</sup> But it seems to have been performed more systematically and perhaps more solemnly among the Bauddhas and Jainas than among the Hindus.

On the other hand, the benefits acquired through confessing are very similar in the Buddhist and Jaina books. According to the latter, all faults should be quickly washed away by the adequate atonement; but this, in its turn, cannot succeed except after a correct diagnosis, which the *āloyanā* alone can make possible. Hence, it must be true and honest. The difficulty of this undertaking is acknowledged: it needs fortitude, and, therefore, can be already looked upon as a kind of *pāyacchitta* (*supra*). Moreover, a good monk should express his regrets along with his fault.<sup>62</sup>

A stereotyped formula, which occurs in the canonical books, details the different stages on the path leading from confession to expiation. Even if the sequence is partly artificial, it shows that the

58 Cf. VavBh 1, 298.

59 As for the able *niggantha*, he could, in his turn, if necessary, resort to the *niravekkhas'* practice.

60 Cf. VavT III 8 b; 10 b - 11 a.

61 Wilhelm Gampert, *Die Sühnezeremonien in der Altindischen Rechtsliteratur* 233.

62 Cf. VavT II 57 b 1; 59 a 4 f.



process should not be solely a negative, but also a positive one. The monk should confess, repent, blame (his fault in front of his conscience), reprove it (in front of the *guru*), turn away and be cleansed of it, he should firmly resolve not to do it again, and, finally, perform the adequate *pāyacchitta* consisting in austerities : *āloejjā padikkamejjā nindejjā garahejjā viuttejjā visohejjā akaranayāe abbhutthejjā ahā'rihaṃ tavokammam pāyacchittam paḍivajjejjā* (Vav 1, 35; cf. 6, 10 f.; 7, 1; K 4, 25).

Other canonical treatises insist on the benefits that can be derived from *āloyaṇā*.<sup>63</sup>

The *Vavahāra* 1, 35 teaches the correct procedure : when he has committed a fault, the *bhikkhu* should address his confession to his religious superiors, the *āyariya* and the *uvajjhāya*; if they are absent, he turns to ordinary monks, preferably of his own,—or else of another *sambhoga* ; or even, if none of all these are present, to a layman who will have been asked to carry the religious paraphernalia, and thus will have been given the appearance of a monk (*sārūvīyam*); the *sutta* moreover mentions the pious sanctuaries (*sammam-bhāviyāim*); if all these are wanting, the *bhikkhu* should stand in an isolated place and humbly confess to the Saints and Perfect Ones (*arahantānam siddhānam antie*).

Because it is no easy task to confess, the superior must show the utmost kindness to the culprit and go out of his way to help him as far as he can.<sup>64</sup> As for the monk, he should confess straightforwardly and confidently, like a child talking to his parents :

*jaha bālo jampanto kajja-m-akajjaṃ ca ujjuyam bhaṇai*.<sup>65</sup>

To make sure that the confession is honest, the confessors have it repeated three times :<sup>66</sup> if the three accounts are identical, they are held to be true :

63 Uttar 29, 5; cf. *Mahānisiha* 1, 16; 31 f.; § 13. Compare VavBh 1, 134 = NisBh 6 391, according to which he who has confessed feels light, happy, etc.

64 Cf. VavT III 39 b 12 ff.; 40 b 2; IV 18 b 5 ff. Hence, nine qualities are required from the superior, VavBh 1, 337-338, ten qualities from the culprit, *ibid.* 339 b - 340 a.

65 Quoted ad VavBh 1, 133 = NisBh 6 392 = Ohanijj. 801; cf. *Mahānisiha* 1, 199 a.

66 In conformity with the technique of the *śruta-vyavahārin* as opposed to that of the *āgama-vyavahārin*, who never errs, and therefore does not need the help of any stratagem.

.....āloyāventi te u tikkhutto  
 saris'attham apaliunci visarisa parināmato kuncī

(VavBh 1, 137 = NisBh 6 395).

According to VavBhṬ, there are three types of āloyanā: (1) the *vihār'ā*; (2) the *uvasāṃpayā*. (*upasampad-ā*.); (3) the *avarāh'ā*. (*aparādh'ā*.). The first one is that of the religious life, which is thus laid open: *vihāram...prakatayanti* (VavṬ II 17 a 6); from the commentaries, we learn that it is the ā. addressed by the monk to the superior of his own *sambhoga*. It takes place at regular intervals, and can be considered as the regular confession.

The other two occur in special circumstances. The second is that of the monk who, leaving his own *gana*, wishes to join another company, where he is asked to state his reasons for so doing; the third āloyanā is that of an offence by a *bhikkhu* who has come from another *gana* for this very purpose.

All three can be enunciated globally or point by point, *ogghena vibhāgena ca*<sup>67</sup> In fact, the global ā is not resorted to except in cases of emergency;<sup>68</sup> otherwise, it is allowed only in the *vihār'āloyanā*, if the incurred atonement does not last more than 25 days<sup>69</sup>

The length of the confession, the proper time for it, differ according to the type.<sup>70</sup> Except for the detailed *avarāh'ā*, it does not matter whether the day is auspicious or not.<sup>71</sup>

The order according to which the offences are recalled is fixed: first the transgressions of the *mūlaguna*, then of the *uttaraguna* etc.<sup>72</sup>

The commentators give further details about each of the three sorts of confessions. The *sambhōiya* monks who come in view of the *vihār'āloyanā* should arrive when the residents have just begun their meal. Thus, they will take it all together, either after the confession if the āloyanā is a global one (that is in case the monks are liable to a 25 days atonement at the very most), or before the āloyanā if it is detailed (the monks having incurred more than 25 days).

67 VavṬ II 17 b; Bh 1, 52; 62.

68 Cf. similar rules among the Buddhists, Vin 1, 112 f.; 168.

69 VavṬ II 21 a 9 f.; 11 f.; Bh 1, 52.

70 VavBh 1, 53 = NisBh 6 315.

71 VavBh 1, 54; Ṭ II 18 b.

72 Compare the Buddhist *Vinaya* 1, 112.

It is addressed to the eldest (*rāṇiya*), or to the second eldest, or to a *gīyattha* ; and it takes place, normally at the end of each fortnight, or after four months, or after a year, or after twelve years at the most.<sup>73</sup>

The *uvasampayāloyaṇā* is a very elaborate ceremony.<sup>74</sup> It is preceded by a sort of examination of the *bhikkhu* to make sure whether he is worth being admitted or readmitted into the *gana*. He cannot be received unless his reasons are pure, and he sincerely wishes to improve his knowledge, faith, conduct. Moreover, it must be checked whether his behaviour in the main is proper. If he is acknowledged to be faultless, he is granted admission, and tested during three days; he himself observes whether the conduct of the *āyariya* is satisfactory. If all are pleased, the candidate confesses his faults in the established order,<sup>75</sup> then bows to the superior, asking for advice, warning, and stimulus :

*āloyaṇā me dinnā, icchāmi sārana vārana coyaṇaṁ tī;*

the *guru* promises :

*ajjo amhe sūrejjā vārejjā cojjā itī.*<sup>76</sup>

The *avarāh'āloyaṇā* is performed by a monk who has specially come from another *gana* to confess particular faults.<sup>77</sup> This he must state as soon as he arrives, whether he be questioned or not.<sup>78</sup> The superior will enquire about the reasons that lead him to leave his own troupe, and will receive him or not according to his answer, just as in the *uvasampayāloyaṇā*. Normally, this confession is a detailed one

The commentaries stress that it must be given in auspicious surroundings, days, etc.<sup>79</sup> The superior and the *bhikkhu* should look towards the proper direction: the latter towards the East or the North, or the *caranti* (*dik*), that is the land where the Lord or any other great teacher has led or is leading his religious life.<sup>80</sup> The *ācārya* is seated looking towards the East, the other is on his right, facing the North; or again the *ācārya* is turned to the North, the other is on the left, looking

73 VavBh 1, 51 ; T II 17 a - b.

74 VavBh 1, 61 - 119 = NisBh 6322 - 6376.

75 VavBh 1, 119 = NisBh 6 376.

76 VavT 38 b 11 ff.

77 VavBh 1, 120 - 133 = NisBh 6 377 - 6 390.

78 VavT II 39 a 5.

79 VavBh 1, 122 - 131 = NisBh 6 379 - 6 388.

80 *caranti nāma yasyāṁ (dīsi) Bhagavān arhan viharati, sāmānyataḥ kevala-jñāni*, etc., VavT II 42 a f.

towards the East or the caranti. The culprit bows, makes the *anjali*, squats in the *utkufuka* posture, and confesses, stating whether he sinned purposely or though he was paying due attention to the Rule.<sup>81</sup>

This ritual reminds one of the Hindu, and still more of the Buddhist ceremonial.<sup>82</sup>

The commentaries are very particular about the order of precedence. The usual hierarchy between the two men can still be manifested. But the superiority of the confessor over the man who confesses should be clear: this is only too natural, as the confessor, so to speak, symbolizes the Rule. Therefore, he must take his place on a higher seat. As for the man who confesses, he should, theoretically, keep the *utkutuka* position, which is the pure one, though others can be tolerated: *yady utkutukaḥ sann ālocayati, tataḥ śuddhiḥ* (VavT III 42 a 10). Transgressions of etiquette are minutely studied by VavBhT:<sup>83</sup> they must be expiated along with the main offences.

THE SECOND ATONEMENT (*paḍikkamana, pratikramaṇa*). The spirit of this atonement is expressed in the formula *tassa micchā me dukkaḍam*, "my fault is due to error".<sup>84</sup> It means that the believer will turn away from bad conduct, and resume a salutary behaviour: *pratīpaṃ kramanaṃ yad āha: "sva-sthānād yat param sthānam pramādasya vaśād gataḥ, tatraiva kramanam bhūyaḥ pratikramanam ucyaṭe"*.<sup>85</sup> It is sometimes considered as the fourth of the ten daily duties (*āvassaya*)<sup>86</sup> On the other hand, it seems that the *paḍikkamana* is strongly linked with the *āloyanā* (*supra*); and it is noteworthy that there is no mention of an independent *paḍikkamana* ceremony neither in K (4, 25) nor in Vav (1, 35).

The *paḍikkamana-suttas* consider either all the various faults taken together, or each category of fault individually.<sup>87</sup> As far as time is concerned, *paḍikkamana* is said to be fivefold, for it takes place at five fixed moments or dates: in the evening to regret the day's faults, in the

81 VavBh 1, 133 = NisBh 6 390.

82 Cf. Kane, *History of Dharmaśāstra* 4, 85; *Majjhima Nikāya* 2, 248, 23 ff.; and Vin 1, 125 f.

83 VavBh 1, 400 - 410, a masterpiece of scholastic work !

84 Cf. VavT III 126 b 3: *pratīkrāmen mithyā dukkrtam tad-visaye dadyāt*.

85 Pravacana 39 a.

86 Cf. Doctrine 151.

87 Abhidhāna 5, 271 ff.

morning to regret those of the night; at the end of every fortnight, of four months, of the year.

The ceremonial of the fortnightly repentance is known, thanks to a rather old text, the *Pakkhiya-sutta*,<sup>88</sup> which has been commented upon by Yaśodeva. It can be summarized following the *Pakkhiya-cuṇṇi*.

The monks first complete their tasks. Then at sun-set, they recite the *sāmāyika-sutta*; they collect themselves, recalling all the faults they have committed during that day; they salute (*namokkāra*), recite the hymn to the 24 Jinas, clean themselves, express the praise (*kiikamma*). They prostrate themselves, then stand up, and confess following the order of precedence. The *guru* prescribes the *pāyaccchitta*. They accept it, keep good spiritual dispositions, and recite the *padikkamana-sutta*. Standing, the *guru* recites his part, then sits down. The monks bow down and ask for mercy. The *guru* answers, asking for mercy too.<sup>89</sup> The monks enumerate their faults : the eldest should begin, turning first towards the youngest, and asking him for pardon for his various transgressions<sup>90</sup> The latter, prostrate, makes *añjali*, and in his turn asks for pardon.

When all, the *guru* and the *bhikkhus*, have finished, they express the praise and proclaim that, after having regretted the faults of the day, they have regretted those committed during the fortnight. Then the *guru* exhorts to repent correctly : *sammam padikkamaha*. After this, they should collect themselves, meditate upon the Law, recite *sūtras*, the great Vows, Lord Mahāvira's praise, the eulogium of religious Tradition and the homage to its teachers, servants, and divinity. Then, prostrate, they recite the five Graces (*khāmei*)<sup>91</sup>

In the main, the daily repentance follows the same ceremonial, though it is slightly less solemn.<sup>92</sup>

According to the above account, the ceremony is evidently public And the *Pravacanasāra* states that *padikkamana* must take place in front

88 Cf. Doctrine 159; 55.

89 *icchāmi khamā-samano uvaṭṭhio mi abbhintara-pakkhiyaṃ khāmeum. — aham avi khāmemi tubbhe tti.*

90 The ritual is so established in order to inspire humility to every one present.

91 Doctrine 159.

92 *Pravacanasāra* p. 39 a - 40 b.

of the *guru*; nevertheless, if his teacher is away, the *bhikkhu* can perform it alone.<sup>93</sup>

It will have been noted that, while the *āloyanā* ritual seems rather simple, the *padikkamana* looks much more elaborate. A similar feature can be traced in the Buddhists' ceremonial: when the monks have committed an offence, they confess it to the superior; and this confession is auricular. Then, at fixed dates, they meet in an assembly the purity of which is solemnly proclaimed.<sup>94</sup> On the other hand, it should be remembered that, in Brahmanical circles, the practice of confession is very old, while it is only in later times that repentance came to be expressed.<sup>95</sup>

THE THIRD ATONEMENT (*mīsa, mīśra, or (tad-)ubhaya*). It combines *āloyanā* and *padikkamana*. The peculiar features appear to be these: (1) the repentance is necessarily preceded by the confession, which must be addressed to the *guru*; (2) the *padikkamana* immediately follows *āloyanā*, and the regrets are expressed strictly conforming to the *guru*'s advices.<sup>96</sup>

THE FOURTH ATONEMENT (*viveya, viveka*). It is but the restitution of alms which had been accepted, and which later on are found to be impure. The *bhikkhu* will be considered to be faultless if he gives them back conforming to the Rule (VavPithBh 109).

THE FIFTH ATONEMENT (*viussagga, vyutsarga; kāussagga*). The *kāussagga* is constantly resorted to in the religious life. It is meant to procure detachment. Various postures help to attain this aim, especially that which is immortalized by the colossal statue of Bāhubali at Śravana Beḷgoḷa. It is emphasized at the end of the *kāyotsarga-sūtra*, when the *bhikkhu* proclaims: "I cast my body off by standing motionless, my self off by keeping silent and meditating", *kāyam thānenam monenam jhānenam appānam vosivāmi*.<sup>97</sup>

In fact, this observance is supposed to have negative and positive results: (1) it destroys the sinful acts; (2) it helps to concentrate, to get rid of laziness, to conquer equanimity.<sup>98</sup>

93 *Ibid.*, p. 39 b 10.

94 Cf. Raffaele Pettazzoni, *La confessione dei peccati* 1, 312 ff.

95 Gampert, *Sühnezeremonien* 234 f.

96 Cf. VavPithT 20 b 6 ff.; 37 a 2.

97 R. Williams, *Jaina Yoga* 213.

98 *Ibid.*, 213; VavPithBh 125.

The length of the exercise is measured in "breaths" (*ucchvāsa*); this unit is equal to the time needed to recite mentally the *pāda* of a *śloka*, or a *namaskāra*.<sup>99</sup> The number of *kāyotsarga* in such and such circumstances is fixed, and so is their duration; they increase when the occasions become more important and solemn. Thus, the religious collects himself before all his enterprises, and does so all the more when they are considered to be more and more difficult.

THE SIXTH ATONEMENT (*parihāra*; later replaced by *tava, tavo, tapas*). The *parihāra* is the setting aside of the monk until he has finished redeeming his fault; he should keep away from those whose behaviour is pure : *parihāro varjanam sādhor iti gamyate āpannaparihāraḥ tathā hi : sa prāyaścitti avīsuḍḍhatvād viṣuḍḍha-caranaiḥ sādhubhir yāvat prāyaścitta-pratīpattyā na viṣuḍḍho bhavati, tāvat parihriyate*.<sup>100</sup>

While performing this atonement, the *bhikkhu* has a special status, he is in the state of redeeming, *nivvāsamāna-kappatthi*.<sup>101</sup> He is considered to be morally outside the troupe, *gaccha-niggaya*, and is not concerned with his companions, *niravekkha* : he concentrates upon his own spiritual progress, and should strictly adhere to the Rule, *att'attha-cintaga*.<sup>102</sup> The commentaries give many details about this *prāyaścitta*, the name of which they know perfectly well, though they often prefer to say *tava, tapas*. On the other hand, scholastics, besides this *āpanna-parihāra*, recognize a *śuddhaparihāra*, "p of the pure", or "pure p." : it is supposed to be either the practice of the Rule by a completely pure monk, or the pure practice.<sup>103</sup> In fact, it is never met with in the K, Vav or Nisiha, and it appears as an easy escape for the commentators when the culprit is not proficient enough to be prescribed the real *parihāra*.

The commentaries propose it for all who would not be able to bear the *parihāra* or would derive no benefit from it; the nuns, the *agīyattha*,<sup>104</sup> those who have no strength or vigour :

*suddhatavo ajjānam agiyatthe dubbale asamghayāṇe* (VavBh 1, 359a).

99 Cf. Doctrine 161; Williams, *ibid.*, 215; VavPiṭhBh 122; Jiya 22.

100 VavT II 11 a 9.

101 Cf. Doctrine 162.

102 Cf. VavBh 1, 363; *supra*.

103 VavT II 11 a. An other name is *śodhi*, cf. VavT IV 16 a.

104 *agītārthatvena parihāratapo yogyatāyā abhāvāt* VavT IV 16 a 5; cf. 17 b 3; *passim*.

Elsewhere, though, commentaries fix, as a substitute for the *parihāra*, the eighth *pāyacchitta*, the “radical” suppression of seniority (*mūla*, VavBh 1, 320 b; T III 11 b).

Before prescribing the *parihāra*, the *guru* must make sure that the penitent is physically, intellectually, spiritually, apt to perform it.<sup>105</sup> The VavBh T state that it should be executed only during the rains, so that it may be milder :<sup>106</sup>

*gimhāṇam āvanṇo, causu vi vāsāsu denti āyariyā* (VavBh 2, 364 a).

Moreover, the penitent should never be left alone :<sup>107</sup> he should stay in places where he can eventually get ready help, especially from another *giyattha*: thus, thanks to various disposals, this rigorous penance is softened in actual practice

\* \* \*

The *parihāra* is either “cumulated” (*saṃcayita*, sic<sup>1</sup>), or not (*asamcayita*). Though it can be further mitigated, the *asamcayita* *parihāra* theoretically lasted as many months as the penalty that the religious has incurred.

The *saṃcayita* *parihāra* is prescribed when the culprit has, in fact, incurred more than six months atonement: from seven at the least to 180 at the most. They are reduced to six, which is the maximum of *parihāra* according to Mahāvira’s Doctrine (VavT III 1 b).

Each of these two types is “liable to abatement” or not (*ugghāiya anuggāhāya*, -*ima*; (an) *udghātika*), or, as the commentaries prefer to say, is either “light”, or “heavy” (*la(g)hu*; *guru*)<sup>108</sup> The weight of the penance depends on two factors, time (*kāla*) and austerities (*tapas*).<sup>109</sup>

The *saṃcayita* is meant to redeem several offences at the same time. Its total duration is obtained after two operations, which are not detailed if the culprit is *gītārtha* or *vikovida*, or even *parināmaka*. They are the *sthāpanā* (*ṭhavanā*) “carrying forward”, and *āropanā* (*ārovanā*) “addition”. Taken together, these two operations constitute the *saṃcaya*.<sup>110</sup>

105 VavBh 1, 350 = NisBh 6 584; T III 28 b

106 However, see Deo, History 155 for the commentaries of Viyāh. and Thān.

107 *ekākiṇāś ca sataḥ parihāratapo na nirvakati*, VavT IV 22 b 7

108 Doctrine 162.

109 VavT IV 25 b 2 ff.; K p 14 n. 1.

110 Cf. VavT II 58 b.



Then, the *parihāra* is set into "motion", or given (*prasthāpanā*, *patthavaṇā*; *dāna*, according to the *Nisīha-cuṇṇi*).<sup>111</sup>

The *patthavaṇā* is said to be of two kinds,<sup>112</sup> the *ārovanā* of five sorts;<sup>113</sup> among the latter, the "complete" variety, *kaśinā* (*kṛtsnā*) and the *akaśinā* appear to be the most important.

In the case of *akaśinā* the total length is reduced, the "suppression" <sup>114</sup> varying so that the remaining expiation be necessary and sufficient to purify the culprit.<sup>115</sup> In the case of *kaśinā* there are no varying suppressions, but only fixed ones: fifteen days are suppressed at the beginning and five at the end of each month (cf. *VavBh* 1, 247).

The commentators name six sorts of *kaśinā* (*VavBh* 1, 385 = *NisBh* 6 616); they give details about the fifth (*anudghāta-kṛtsnā*) which is "complete without abatement", and still more about the fourth, or *anugraha-kṛtsnā*, "complete with remission".

The remission is granted when the culprit, at the time of confession, expresses his regrets (" *hā dusthu kṛtam* " *ity ādi*), or when he is known to be weak.<sup>116</sup> The mechanism is explained thus: suppose a monk has successively incurred two *parihāra* of six months each: he will perform only six months altogether. Two cases occur:

(1) six days of the six first months have already been performed: the remaining five months 24 days are suppressed; the second group of six months are theoretically prescribed, but in fact, six days are suppressed;<sup>117</sup>

(2) of the first group of six months, only six days remain to be performed. If a new fault, liable to six months is committed, these six months are theoretically inflicted, but in practice reduced to six days.<sup>118</sup>

If there is no remission, the arrangements are as follow:

(1) the new fault occurs at the end of the six first days: the remaining five months 24 days are suppressed, while the six months

111 Quoted by Malayagiri *VavT* III 2 a 10; cf. *Bh* 1, 294 a.

112 *VavBh* 1, 412 a = *NisBh* 6 642 a.

113 *VavBh* 1, 413 = *NisBh* 6 643.

114 *ghosa*, *ghosa*, *ghosayati*, eventually explained *parityāga*, *parityajati*, *VavT* III 11 a; 6 a - b.

115 *VavT* II 86 b 10 ff.

116 *VavT* III 37 b.

117 *Ibid.*, 7 a - b.

118 *Ibid.*, 7 a.

necessitated by the second offence are maintained. The total is six months six days.<sup>119</sup>

(2) the new fault occurs at the end of five months 24 days : the remaining six days are suppressed; the second group of six months is maintained. Thus, the total is twelve months less six days.<sup>120</sup>

\* \* \*

The two arrangements that are characteristic of the *parihāra* are apparently signified by the two formulae *ṭhavanijjam ṭhavaittā* and *karanijjam veyāvadyam*. Other observances (the "service", study, meditation, fasts) were performed at the same time, but they are not specific.

The *parihāra* is summed up thus by Malayagiri :<sup>121</sup> the monk first recollects. The teacher, in front of the whole *gaṇa*, proclaims the rank of the two *nigganthas* who will assist him. He publicly states which arrangements are to be taken (*sthāpanīyam...sthāpayitvā*, VavT III 26 a 1). Lastly, the commentaries record which "services" the penitent will receive from his tutor and from an aid (*vaiyāvṛtyam karanīyam*, *ibid.* 2).

After the preliminary examination of the *niggantha* by the *guru*, after the *kāyotsarga*, and if the astrological conditions are auspicious, the *parihāra* begins.<sup>122</sup> Then the teacher says to the religious :

*kappatthito aham te, anuparihārī ya esa te gīto*,<sup>123</sup>

"For you, I stand in the Rule..", meaning that, unlike the other religious, he is not to be avoided by the penitent.

Though the formula *ṭhavanijjam ṭhavaittā* has sometimes been misunderstood, there is little doubt that it refers to the arrangements that morally exclude the monk from the society of his companions.<sup>124</sup> The *guru* sums them up at the beginning of the observance. He asks the other monks not to disturb the penitent who, on the other hand, will not speak to any of them either :

*esa tavam paḍivajjai, na kim ci ālavati mā ya ālavaha*.<sup>125</sup>

119 *Ibid.*, 7 a.

120 *Ibid.*, 7 b

121 *Ibid.*, 25 b ff.

122 VavBh 1, 350 = NisBh 6 584; VavBh 1, 360; 361a = NisBh 6 593 a

123 VavBh 362 a = NisBh 6 594 a.

124 Cf. my discussion in *Les Expiations* 183 f. and in *Drei Chcdasūtras*, ad 1, 17.

125 VavBh 1, 363 a = Nis Bh 6 595 a.

Further, the teacher states which are the ten prohibitions restricting the exchanges between the *parihāriya* and the pure *nigganthas*. They apply both to the penitent and to the others :

*ālāvana padipucchana pariyaṭṭ' uṭṭhāna vandanaga matte  
padilehana samghāḍaga bhatta-ddānam sambhunjanā c'eva.*<sup>126</sup>

Thus, the *parihāriya* (1) will not talk to his companions, nor will they talk to him; (2) will ask them no question about the text or the sense of the sacred books; nor will they ask him; (3) will not study the Doctrine with them, nor they with him; (4) does not stand up in the usual circumstances as a sign of respect, nor do they; (5) does not salute, nor do they; (6) does not offer the various pots, nor do they; (7) does not inspect the baggage with the others, nor do they; (8) does not meet with the others, nor do they; (9) does not present anything to eat or drink, nor do they; (10) does not eat with them nor do they with him. All transgressions should of course be expiated. And it is noteworthy that the heavier atonements are prescribed for the transgressions of points 9 and 10, that is when the trespassers have taken no heed of the various restrictions concerning the exchanges of food and drink.<sup>127</sup>

This is not mere chance. Other provisions show the importance that was attached to food. At the end of the *parihāra*, the monk and his companions are again allowed to talk to each other, etc. But they do not eat together before an extra period has elapsed<sup>128</sup> (from five days to one month, proportionally to the length of the *parihāra*). Moreover, it seems that, even during the *parihāra*, the Elder can allow the penitent and the pure monks to meet and study together (Vav 1, 21); they may even for study-purposes be permitted to live together,—in which case they eat separately (*ibid.* 2, 27).

On the contrary, they never partake of the same food, except in cases of extreme emergency : if the penitent is becoming exceedingly weak (Vav 2, 28; Bh 2, 371 f.; 374); or if there is a famine or some sort of calamity in the country (Vav 2, 29 f.).<sup>129</sup>

126 VavBh 1, 364 = NisBh 2 881 = 6 596.

127 VavT III 31 a; IV 17 b; cf. the table in Expiations 185.

128 Vav 2, 27; cf. T IV 80 b *ālāpan'ādini sarvāṇi kriyante, navaram ekam bhojanam ekatra varjyate*.

129 About the importance of food, cf. Om Prakash, *Foods and drinks in Ancient India*, Introduction, etc.; Expiations 187, and n. 1, *ubi alia*.

The seclusion which is the specific feature of the *parihāra*, has been very much feared, at least if we are to trust the commentaries. The weak are spared this, and for them *mūla* (or *suddhaparihāra*) is prescribed in its place.<sup>130</sup>

It even happens that the future *parihāriya* so much fears this observance that he has a nervous breakdown (VavBh 2, 102 a) : then the *gaṇāvacccheiya* should comfort him.

His loneliness is somewhat alleviated by the services of the "regular" one (*kalpasthita*)<sup>131</sup> and of the "second" (*anuparihāriya*, *anuparihārika*) : they do the "service" (*karanijjam veyāvāḍiyam* :... *tābhyaṃ kartavyam*, Vav 1, 17 ff.; T III 34 a 1 f.). To serve means to praise or exhort, to criticize, to sustain :

*aṇuṣiṭṭhi uvālabbhe uvaggāhe c'eva...*

(VavBh 1, 374 b = NisBh 6605 b) :

the service can be either material (especially the *uvaggāha*), or more often spiritual.<sup>132</sup>

To the *kalpasthita*, the penitent can address salutations, confession, etc.; the *parihāriya* can question him about the Doctrine; from him, he receives directions concerning the various abstinences.<sup>133</sup> Thus, the *kalpasthita* sustains the monk in his spiritual progress (*upagraha*). As for the material help, it seems that he rather commits it to the *anuparihārika*. On the other hand, he himself has to give the praise or exhortation (*anuṣiṭṭhi stuti-kāraṇam vā*), and the criticism, that should always be benevolent (*yat sānūyopadeśa-dāṇam esa upālabbhaḥ*).<sup>134</sup>

The task of the *anuparihāriya* is defined in VavBh 1, 368 (NisBh 2 885; 6 600) :

*utthijja nisījjā bhikkhaṃ hindejja bhaṇḍayam pehe  
kuiya piya bandhavassa va kareṃ iyaro vi tusiṇṇo :*

The penitent who cannot stand up, sit down, go for alms, inspect his baggage, says : "I try to stand up.."; then the other helps him. But, while helping him, he should not speak a word.

~~~~~

130 *yasmāt suddhatapasi daśāpy ālāpen'ādini padāni santi tena kāraṇena tat tapaḥ karkaśaṃ na bhavati*, VavT III 33 b 8.

131 Compare amg. *kappāga*, Vav 2, 2; 4.

132 VavBh 1, 378 = NisBh 6 610.

133 VavBh 1, 367 = NisBh 2 884; 6 599.

134 Cf. VavT III 34 a.

The reason why the *anuparihāriya* should be a *giyattha*¹³⁵ can be readily imagined : he must be sure to act according to the Rule,—and this, precisely, is the case of the “adept”. Thus “sustaining” the penitent as far as *cāritra* is concerned, the “second” discharges the superior of heavy tasks : he helps him to spare the necessary time for other duties, especially for teaching all pupils the *jñāna* and *darsana*.¹³⁶

THE SEVENTH AND EIGHTH ATONEMENTS (*cheya*, *cheda*; *mūla*). While the commentaries give a detailed account of the *parihāra*, they give little information concerning *cheya* and *mūla*.

Cheya consists in the partial suppression of the seniority; *mūla* is its “radical” suppression.

It is seldom that the canonical books prescribe no atonement before the *cheya*.¹³⁷ Generally, K and Vav enjoin a “proportional *cheya* or *parihāra*”, *se s'antarā chee vā parihāre vā*.¹³⁸ And the commentators deal with the *cheya* as if it were a substitute for the *parihāra*, or an atonement meant to complete the latter. Its length is calculated like that of the *parihāra*, which it continues or replaces, growing either every five days, or every month, every four months...¹³⁹

Though the explanations given in Vavṭ vary in the details, it seems a well-established custom to inflict a *cheda* only when new faults are committed after the prescription or the inception of the *parihāra* : either after a *samcayita parihāra* (first *udghāta*, then *anudghāta*),¹⁴⁰ or after three *asaṁcayita parihāra*.¹⁴¹

All these rules seem rather theoretical. But there is probably not much to be added, except this : it may be that, at the same time, the religious was advised to study, particularly the *Cheya-sutta*, that is books dealing especially with discipline.¹⁴²

135 VavBh 1, 362 = NisBh 6594. About the qualifications of the *giyattha*, *supra* 6.

136 In the Buddhist community, no atonement is found which would be identical with the Jaina *parihāra*. But, in many respects, the *paticchanna-parivāsa* can be compared with it (Cf. K p. 12).

137 However K 5, 5 does.

138 K 2, 4-7; Vav 1, 21; 22-24; 3, 2; 4, 11 f.; etc.

139 VavT III 11 a 5 f.; compare Pīṭhṭ 46 a 7 f.

140 VavT II 97 b 2 f.

141 *Ibid.*, III 2 a-b.

142 Cf. Doctrine 51 f.

The *mūla* is the eighth and the last atonement that can be prescribed for the Jaina monk living normally in a *gaṇa* : rather, the *dcārya* is the only one who is liable to this *prāyascitta* (*supra*).

His seniority is completely suppressed. He must begin his religious life afresh, from the vows onwards. But he is not made to observe any *tapas*.¹⁴³

On the other hand, a list of those who should be prescribed the *mūla* is given in VavBh 1, 320 :

*tav'atiya-m-asaddahae tava-balie c'eva hoi pariyāge
dubbala appariṇāme atthira abahussue mūlaṃ.*

They are : those who need more than the sixth (or seventh) expiation; who are not confident in the purificatory power of the sixth; or who bear it too easily; etc.; and those who having incurred the ninth or the tenth are not able to perform them succeedingly.¹⁴⁴ On the whole, then, *mūla* would appear to be used rather like a substitute : for the ninth and tenth atonements, from which the *sāpekṣas* are exempted; for the sixth and seventh when these would be too light; for the sixth if, on the contrary, it exceeds the strength and the maturity of the penitent.

THE NINTH AND TENTH ATONEMENTS (*anavatthayā*, *anavasthayā*; *pāranciya*, *pārāncita*). The ninth atonement is the *anavaṭṭhayā* (= *anavasthayā*; for *anavatthavayā*), "destitution". The tenth is known as the "last" in the commentaries : if it had a specific name, it did not come down to us; we only read of the penitent being *pāranciya* (*pārāncita*), "excluded".

These expiations are prescribed exclusively to the *niravekkha* religious (the *ḥṇakappiya*, *parihāriya*, *ahālandiya*), who have already proved that they are fit to live in solitude.

Destitution is incurred by those who have robbed or cheated Jaina or non-Jaina religious people; or who have given a slap in the face (K 4, 3 and Bh ad loc.). Exclusion is proclaimed against those who nourish bad feelings or thoughts, or are lazy, or addicted to homosexuality (K 4, 2); according to Tḥāṇ, to those who (1) break a *kula* (2) or a *gaṇa*, (3) who favour violence, (4) because of whose defects violence progresses, or the right Doctrine can be obliterated, (5) or those who are inquisitive and ask unbecoming questions (300 a). Thus, the *pāranciya*

143 Cf. the commentary ad K 4, 2-3.

144 Cf. T III 11 a - b.

is blamed for his dispositions rather than for definite offences.¹⁴⁵ Therefore, it seems that he should be excluded once for all. However the *Vavahāra* teaches that he can be taken back into the *gana* and rehabilitated, just as the *anavaṭṭhappa* (2, 21 and 23; 19 and 22). The rehabilitation is operated by the *gaṇāvacccheiya*, after due consideration of the penitent's behaviour, and of the *gaṇa*'s wishes. The *anavaṭṭhaya* performs *tava* after his reordination; the *pāranciya* before it.¹⁴⁶ The commentaries of Vav 2, 18-23 define the status of both these penitents together.¹⁴⁷

They are excluded from the "circle" or ground where their *gana* is established : *yāvad anavasthāpyam pārancitam vā vahati tāvad bahiḥ ksetrād avatisthate*.¹⁴⁸ Consequently,—and because he sinned, he is not a real ascetic, but only an apparent one, *samyata-rūpin*.¹⁴⁹ Moreover, the *pāranciya* must leave the religious paraphernalia.¹⁵⁰ On the other hand, neither he nor the *anavaṭṭhappa* should behave like laymen.¹⁵¹ When begging, they observe restrictions quite similar to those of the *jinakappiya*.¹⁵² Though they are established outside the *gana*, they receive the daily visit of the *āyariya*, who enquires after their health, helps them in their study, and if necessary comforts them.¹⁵³ If he is hindered, he sends them a delegate, either the *uvajjhāya*, or any *giyattha* : these should at once inform the penitent of the reasons why they have been asked to come; then they all keep silent, performing the superior's orders.¹⁵⁴ If, notwithstanding these measures, the *anavaṭṭhaya* or *pāranciya* grow exhausted, they are taken care of by the *gaṇāvacccheiya* or by the *āyariya* (cf. Vav 2, 7-8).

It will have been noted that in many respects, the two last atonements are cognate to the *parihāra*.

When the time for the religious's readmission into the *gana* has come, the penitents approach the teacher as if they were lay believers

145 Cf. Doctrine 162.

146 Commentaries of K 4, 2-3; Thāṇ.

147 VavT IV 52 a-58 a.

148 Ibid., 53 b 4; cf. 26 a 9.

149 Cf. VavT IV 56 a 1 ff.; cf. Bh 2, 249 f.

150 ThāṇT 300 b.

151 VavT IV 53 b 5.

152 Ibid., 53 b 6.

153 VavBh 2, 239 f.

154 VavT IV 54 b; cf. *supra* : the *anuparihāri*.

(*gihi*, Vav 2, 19; 21). This means that they must take care to behave perfectly according to the Rule. They will not bathe, but will wear fine clothes. Then they go to the assembly of *bhikkhus*, approach the superior and say: "Lord, I wish to hear the Law". The superior recites it. Then the penitent proclaims: "I believe in this righteous Law. Let me leave the world".¹⁵⁵

Though the *ganāvacccheiya* is forbidden to receive the *anavatthaya* and *pāranciya* into the *gaṇa* if they do not come as lay believers, the *gaṇa* may insist that they be rehabilitated: the *ganāvacccheiya* then must comply with the *gaṇa*'s wishes (cf. *jaḥā tassa gaṇassa pattiyaṃ siyā*, Vav 2, 22 f.). Four cases are listed, when the penitents need not perform this preliminary ceremonial: (1) because of regard for the king, and because the community is grateful to the penitent for past services (VavBh 2, 243-254); (2) when an *āyariya* has suffered some prejudice in his *gaṇa* (*ibid.* 2, 255); (3) because his people wants him and no other (*ibid.* 2, 258 f.); (4) if there is a controversy between two *gaṇas* the members of which are *agiyattha* (*ibid.* 2, 260 ff.).

In the Digambara community, the two last atonements were called (9) *parihāra*, (10) *saddahanā* (*Mūlācāra* 5, 165; (10) *śraddhāna*, *Aśādhara*, *Anagāradharmāmṛta* 7, 56). They differ in various details from the Śvetāmbaras' *anavasthaya* and *carama*. But the general aim is the same: to release the links between the penitent and his fellow monks, help him to behave correctly, so that he can concentrate on his own spiritual progress, and resume his previous good conduct after readmission into his *gaṇa*. Meanwhile, he has been placed in conditions which should constantly remind him of Lord Mahāvira's example.

155 VavBh 2, 233.



Jaina Phraseology In The Bhagavadgītā

K. H. KAMDAR

I HAVE observed the use of so much Jaina terminology in the course of my repeated perusal of the *Bhagavadgītā*. An attempt is made in this contribution to bring out the salient parallelisms. I have avoided full recital of the verses of the *Gītā* in the interest of economy of paper.

Jainism has ordered the laity and the monks to observe five *vratas* (vows) which are classified as *अणु* (minor) and *स्यूत* (major) according to the status of the observer. The first and the basic vow is that of abstaining from injury to a sentient being and is named *प्राणातिपातविरमणम्*, *प्राण* or life is discussed in great details by Jaina writers. In verses 46, 47 and 48 of the first Discourse (*अर्जुनसंहारा*) of the *Gītā* we come across a conscious, though temporary, resort to this *अणुव्रत* by Arjuna, when he says to Śrī Kṛṣṇa that the Pāṇḍavas were being involved in the act of committing a great sin by preparing to kill their kith and kin in order that they might get royal pleasures. The grief is so overpowering that Arjuna would prefer being killed by the Kauravas in battle; he would prefer to die at their hands, without arms, without resistance, and in the act of dying he would feel happy. (*महो क्षत* etc., verse 45; *यदि मामप्रतीकारम्* etc., verse 46; and *एवमुक्त्वा* etc., verse 47).

I have found the great ideal contained in the famous verse 69 of the second Discourse (*वा निष्ठा सर्वभूतानाम्* etc.) literally described more than

once in the *Ācārāṅga-Sūtra*, as shown by me in the magazine *Jaina* of Bhavnagar. The explanation for the parallelism is obvious. The consolidation of the *Ācārāṅga* and other *Sūtras* was done by learned Jaina monks who were originally Brahmins, well-versed in the *Upaniṣads* and the *Brahma-Sūtras*. The date for the *Ācārāṅga-Sūtra* is 2nd or 3rd century before Christ, although it was collated in its present form in the 5th century A. D.

The *Gītā* uses the phrase *प्रज्ञावाद* in verse eleven of the second Discourse. This very phrase with a parallel meaning is read in the *Ācārāṅga-Sūtra* as pointed out by me in the *Jaina* magazine of Bhavnagar some time back. The use occurs in the *Gītā* in verse eleven of the second Discourse where Śrī Kṛṣṇa rebukes Arjuna for giving expression to thoughts which were apparently prudent but which missed the deeper sense of wisdom. *प्रज्ञावादीष्य मापसे* etc. The reader should note the use of the plural in *प्रज्ञावाद*.)

The concept of चक्र (Wheel) is very common to Jainism and Buddhism, the Aśoka Cakra having been adopted by us as our national emblem. I read a reference to the same idea, although, I am afraid, its great significance has not been adequately brought out by critics. The word चक्र (Wheel) occurs in verse 16 of the third Discourse. The verse reads as एवं प्रवर्तितं चक्रम् etc. I may add that the word प्रवर्तित is eminently Jaina and Buddhistic.

Jaina thinkers refer to eight kinds of Karma : ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय, गोत्र, नाम, आयुष्य, etc. which cloud or obscure the soul's access to right knowledge (सम्यक् ज्ञान), right faith (सम्यक् दर्शन), right conduct (सम्यक् चरित्र). The terms आवरण and मोहन occur more than once in the *Gītā* as applied to knowledge and conduct. I have not come across the use of the word दर्शन meaning faith or भद्रा, though there are several references to भद्रा (Faith) in the text of the *Gītā*. The relevant verses are 38, 39, 40 of the third Discourse. Even the illustrations are the same as in Jaina philosophical literature. Śrī Kṛṣṇa says that true knowledge is wrapped up by Ignorance just as flame is enveloped by smoke, as mirror is wrapped up by dirt, as embryo is wrapped up in aninion. The verses start as धूमेनाव्रियते etc., आवृतं ज्ञानमेतेन etc., एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य etc.

The word मोहन, which is the same as the Jaina use of मोहनीय, is found in verse 8 of the fourteenth Discourse, and verse 39 of the eighteenth Discourse, wherein Śrī Kṛṣṇa observes that तमस् deludes (मोहन) all beings (XIV, 8) and that happiness deludes the self in the begin-

ning and by succession (अनुकल्प) on account of Sleep, Indolence and Indifference (प्रमाद). The word अनुकल्प in the verse is essentially Jaina.

The concept of Bhāvanā is basic to Jainism and Buddhism. Hari-bhadra Sūri has given an elaborate dissertation of the idea in his धर्मचिन्तु. The *Gītā* refers to the concept several times as if it were expounding the Jaina creed! The homelessness of the Yati is referred to as also the उदासीन भावना in verse 16 of the twelfth Discourse, as for instance, a person who is अनपेक्ष, उदासीन, सर्वारम्भपरित्यागी is dear to Śrī Kṛṣṇa.

A terse dissertation is found of this kind of Bhāvanā in verse 20 of the fifth Discourse, where Śrī Kṛṣṇa observes न प्रहृष्येत् प्रियं प्राप्य etc. Śrīmad Rājacandra gives expression to the idea several times in his मोक्षमाला.

The other Bhāvanās are कारुण्य (Sympathy) and मैत्री (Brotherhood). The two are conjointly mentioned in verse 13 of the twelfth Discourse, which may be quoted full, as it strikes as eminently Jaina. अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च । निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी ॥

The emphasis is mine. The concepts of मैत्री and क्षमा (Brotherhood and Forgiveness) are repeated by Jainas on the last day of the Pajusaṇa week. Vinoba Bhave persistently appeals to his readers to cultivate the same Bhāvanās—मैत्री and कारुण्य.

The fourth Bhāvanā is that of प्रमोद—feeling happy over the good fortune of others. I have not found mention of प्रमोद in the *Gītā*

The word आरम्भ is peculiar to Jainism. So are राग (Attachment), द्वेष (Spite), etc. which are Kaṣāyas. The phrase सर्वारम्भपरित्यागी is read in verse 25 of the fourteenth Discourse of the *Gītā*. The words मान (Honour), अपमान (Insult), भय (Fear), क्रोध (Anger), etc. occur times out of number in the *Gītā*. The opposite of आरम्भ is अनारम्भ. Śrī Kṛṣṇa says in verse 12 of the fourteenth Discourse that आरम्भ or Undertaking of कर्म (Action), as also Greed, Desire, Non-tranquillity (अशम) etc. generate from रजस्. शम is jointly used by the Jainas with उपशम (Tranquillity) and is contrasted with Destruction (क्षय). In verse 12 of the fourteenth Discourse the *Gītā* describes the सर्वारम्भपरित्यागी person as one who has discarded all undertakings, who is self-composed in the midst of honour and insult, who is equanimous to friend and foe, as if he is beyond all Guṇas. The description fits in with the condition of a Yati—self-controlled monk, who is defined as one who is devoid of काम (Desire), of क्रोध (Anger) and who has control of his चेतस् (mind), in verse 26 of

the fifth Discourse, and in verse 11 of the eighth Discourse. The Yati must be absorbed in *स्वाध्याय-व्रतस्थ* which is a peculiar Jaina term. He must practise continence (*व्रतस्थ*) according to verse 8 of the eleventh Discourse. He is pure on account of knowledge and penance (verse 62 of the tenth Discourse). The Yati is also called *मुनि* because his intellect is self-composed (*स्थितधी*), according to verse 56 of the second Discourse. The same idea is repeated in verse 5 of the eighteenth Discourse where the *मुनि* must discard speech etc. The *Gītā* uses in this verse the word *युक्त* which is identical with Hemacandra's usage in his *Yoga-Sāstra*.

Of equal importance is the frequent use of the word *परिमह* which is a familiar word in Jainism and the absence of which constitutes the fifth *भूत* of the Jainas. It is termed *अपरिमह*. The concept has been made familiar to the present generation by Gandhiji and after him by Vinoba Bhave. According to verse 53 of the eighteenth Discourse, the person who wants to be qualified for Brahman must abandon *परिमह* which is rendered into English as covetousness by Babu Bhagvandas and Mrs. A. Besant, but which really means Property, Possession.

The twin concept of *बन्ध* and *मोक्ष* (Bondage and Release) so familiar to every Jaina is referred to in verse 18 of the eighteenth Discourse where the person of pure Sāttvika Intellect is in the position to know the essence of Bondage and Release. In verse 5 of the sixteenth Discourse *बन्ध* is spoken of as *निबन्ध*. It is the fruit of *आसुरी* (demoniacal) possession. According to Jainism both *पुण्य* and *पाप* (Merit and Sin) lead to Bondage; even *पुण्य* (Merit) leads to *बन्ध* (Bondage), for merit must yield its own result which is always good. In verse 60 of the eighteenth Discourse, a surprisingly Jaina view is presented of *कर्म* (Action) which attaches to the soul by Nature—*स्वभावजेन निबद्धः स्वेन कर्मणा*.

The *Gītā* speaks of *शुभ* and *अशुभ* (good actions and bad actions) more than once. The secret (*गुह्यज्ञान*) of release from *अशुभ कर्म* (evil deed) is given by the *Gītā* in the first verse of the ninth Discourse and in the 28th verse of the same Discourse, as for instance *शुभाशुभकर्मैरेवं मोक्षयेत् कर्मबन्धनैः* (You will be free from the bondage of good and bad actions, etc.). Here we find reference to the *तत्त्व* (essence) of *निर्देश* (shedding of *कर्म*, good and bad), a word which I have not been able to find in my reading of the *Gītā*.

Arjuna confesses to realization of the Truth by him at the end of the Dialogue in the famous verse 73 of the last Discourse, *नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा* etc. The word *स्मृति* here is opposed to *मोह* (Delusion, Infatuation) and

is almost identical with सम्यक् ज्ञान (True knowledge) of the Jainas. Arjuna's मोह (Delusion) disappeared and Truth was realized by him (सुखितिलेखा). Jaina canonical literature is profuse with dialogues between Mahāvira and learned Brahmins like Gautama, Sudharmā, etc. who were his chief disciples and Skanda etc. in the *Bhagavati* and other *Sūtras* where the opponents are convinced of their Delusion and become conscious of (सृति) a new conviction of true knowledge (सम्यक् ज्ञान). They accepted conversion from Mahāvira who said : दयायुक्तम् (as you please). The *sūtras* describe them as भन्वेवासी (those who lived nearest to Mahāvira). The word is upaniṣadic. Many of them immolated themselves on the Nipula summit at Rājagṛha.

In verse 58 of the second Discourse, the *Gītā* gives the famous instance of the tortoise contracting itself in water, just as the man of मत्ता (wisdom) withdraws his senses from all objects. The same illustration is found in the *Uttarādhyayana Sūtra*.

Merutunṅacārya has repeated several phrases of the *Gītā* in his immortal *Bhaktāmara-Sutra*, as for instance आदित्यवर्ण in the 9th verse of the eighth Discourse, त्वमस्य विश्वस्य परं निबानम् in the 18th verse of the eleventh Discourse, also पुरुषः पुराणः विश्वस्य परं निबानम् in verse 38 of the same Discourse. Such illustrations can be multiplied.

I have tried to bring out in this contribution the salient parallelisms between the phraseology of the *Gītā* and Jainism. The parallels are easily explained. There was, in the age when the two literatures appeared on the scene of Indian thought, a common background for Jaina, Buddhist and Brahmanical philosophical beliefs. Brahmins were the great co-ordinators of the rich culture of the age. In this adventure they borrowed freely from their rivals, the Jainas and the Buddhists, whose thought influenced the moral and ethical, as also the philosophical systems of the age. The culture was pre-eminently synthetic and elastic. It was tolerant. It could absorb successfully the best that was contained in the various systems.

I might be permitted to make one observation. Words like शुभ, अशुभ etc. have been defined and explained in various commentaries by Jainas, Buddhists and Upanisadic scholars. It is suggested that we made a comparative study of the commentaries. I am informed that a comparative study of the commentaries on Kālidāsa's *Meghadūta* has been made recently in some Indian Universities. It is high time *that similar effort be made in the direction of the study of commentaries of Jaina, Buddhist and Brahmanical terminologies.*

Some time back the reformist Jaina monk, Muni Sri Santabala, wrote on Jaina thought in the *Gītā*. My contribution strikes a different note.

I have detected even semetism in the *Gītā* as for instance, in verse 7 of the ninth Discourse : सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिदम् । कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥

A little known fact may be mentioned here. Al Beruni, the Arab traveller who visited India in about 1031 A.D. and who was a good Sanskritist, mentions in his *Account of India* some verses of the *Bhagavadgītā* which are not found in the text now extant.

I have referred in this brief article to some common terms bearing almost identical meanings in the *Gītā* and the Jaina Sūtras. A close study of Buddhist texts reveals the same identity. The late Prof. H. Jacobi was the first to point out the identity by citing the use of the term *आत्मन्* by the two sects, Jainas and Buddhists. This was done more than a generation ago. I was able to notice a repetition of the same experience in the last of the three lectures which were delivered in the last week of January, 1967, under the auspices of the M. S. University of Baroda by Prof. Prahlad Pradhan of the Utkal university, Bhuvaneshwar. The subjects of the three addresses were : (1) असंग and महायानसुखालंकार, (2) अमिषमंसदुश्चय and स्थिरमति's commentary on it, and (3) अमिषमंसकोशभाष्य.



Ramagiri In Jaina Literature

V. V. MIRASHI

THE location of Rāmagiri described in the *Meghadūta* of Kālidāsa has recently become a matter of keen controversy. Many years ago, while editing the *Meghadūta*, Prof. H. H. Wilson suggested that it might be identical with Rāmtek, about 28 miles north of Nagpur, but beyond stating that the hill was covered with buildings consecrated to Rāma and was periodically visited by numerous pilgrims, he did not substantiate the identification with any evidence. Besides, his identification of Māla with Māldā in the Bilāspur District of Madhya Pradesh, and of Amrakūṣa with the Amarakantak hill where the Narmadā takes its rise, are not in accordance with the description of those places in the *Meghadūta*.¹ Prof. K. B. Pathak accepted this identification of Rāmagiri with Rāmtek near Nagpur in his first edition of the *Meghadūta* but in his second edition of that work published in 1916 he proposed to identify the place with 'the Rāmgarh hill in the Central Provinces as the place intended by the poet owing to its extreme proximity to

1 Kālidāsa describes Māla as a table-land situated to the north of Rāmagiri, while Māldā in the Bilāspur district lies southeast of Rāmtek. Amrakūṣa cannot be Amarakantak; for the poet describes in the *Meghadūta* that the Cloud-messenger saw the Narmadā after flying considerable distance from Amrakūṣa with great speed. (तोयोत्सर्गद्वुत्तरगतिरुत्तरं कर्म तीर्थः । रेवां द्रक्षसि etc.) Amarakantak is, on the other hand, the source of the Narmadā.

Āmrakūṭa or Amarakaṇṭak, the source of the Narmadā'. The argument advanced for this identification does not bear scrutiny as shown elsewhere.² More than twenty years ago we proved the identification of Rāmagiri with Rāmṭek in an article published in the *Nagpur University Journal*, No. IX, pp. 3 f. Recently the controversy has been revived by Shri V. K. Paranjpe of Poona, who, in his Marathi and English books on the subject, has reiterated the identification of Rāmagiri with Rāmgarh, first proposed by Prof. K. B. Pathak. We examined his arguments in several articles in Marathi³ and also in English⁴ and showed how they are extremely fallacious, based as they are on forced interpretations of Kālidāsa's words and wrong identifications of some other places like Māla and Āmrakūṭa. It is not intended to repeat the arguments in favour of Rāmṭek or those against Rāmgarh, but to state what light is thrown on the problem by the evidence afforded by Jaina literature. The suggestion for the examination of this evidence was made to us by Prof. V. M. Kulkarni, Gujarat College, Ahmadabad, when he read the controversy on the problem and drew our attention to it some years ago. We propose to deal with the subject here.

The first mention of Rāmagiri in Jaina literature occurs in the *Paumacariya* (Sanskrit, *Padmacarita*) of Vimalasūri.⁵ The date of this work is not certain. If the statement in that Prakrit *kāvya* (118, 103) could be believed, it was completed in the year 530 after the *nirvāṇa* of the Tirthaṅkara Mahāvira. The date of the Tirthaṅkara is not yet definitely proved. Some place his *nirvāṇa* in 526 B.C. while Jacobi places it in 467 B.C. According to the former view the work was completed in A.D. 4, while according to the latter it was finished in A.D. 63. But the statement in the *Paumacariya* is not accepted by scholars. It is pointed out that according to a statement of Vimalasūri himself he was a disciple of Vijaya, who was himself a disciple of Rāhu of the Nāila-kula-vaṃśa. This vaṃśa is usually

2 *Studies in Indology*, Vol. I, pp. 15 f.

3 See *Saṃśodhana-muktāvali*, Part IV, pp. 18 f.; *Meghadūtāntil Rāmagiri arthāt Rāmṭek* (Marathi), pp. 50 f. See also its Hindi version.

4 *Studies in Indology*, Vol. II, pp. 285 f.

5 For the citations given below I have utilised the edition of this work recently published in the *Prakrit Texts Series*, Vol. VI (edited by Jacobi and revised by Muni Jinavijayaji).

identified with the Nagendra-gaccha, which, according to the *Kalpasūtra*, was founded in A.D. 93. So Vimala could not have completed his work in A.D. 4 or even in A.D. 63. Besides, the *Paūmacariya* contains references to *dīndra*, *lagna* etc. which suggest a much later date. So Dr. Jacobi places Vimalasūri in the third century A.D. There is, however, no doubt that his work is the oldest Prakrit *kāvya* now extant.

Vimalasūri has taken the life of Rāma as the subject for his *kāvya*. *Paūma* (Padma) was another name of Rāma. The oldest Sanskrit work that describes the life of Rāma is the *Rāmāyaṇa* of Vālmiki. The Buddhist and Jaina writers who have dealt with the story of Rāma have introduced several changes into it. Vimalasūri also has omitted or altered several incidents or descriptions in the *Rāmāyaṇa* story which appeared to be fantastic and unbelievable such as the killing of the Rākṣasas by monkeys, the six-month long sleep of Kumbhakarna, the ten-headed form of Rāvana, or has given another explanation of them. He says, for instance, that the Vānaras who helped Rāma in the Battle of Laṅkā were not monkeys but Vidyādharas. Rāvaṇa had only one face, but as it was reflected in the nine gems of his necklace he appeared to be ten-faced.

Though Vimalasūri has thus altered some incidents in the *Rāmāyaṇa*, his story of Rāma is by and large the same as in the *Rāmāyaṇa*. He describes for instance that Daśaratha, being very old, decides to crown Padma (i. e. Rāma) as his successor. But his queen Kaikeyī reminds him of the boon he had given her and asks him to give the kingdom to her son Bharata. So Padma leaves for the forest, accompanied by Lakṣmaṇa and Sītā. Bharata does not like this, but at the bidding of Kaikeyī and Padma he agrees to administer the kingdom till the return of Rāma.

Vimalasūri has described some events in the life of Rāma as in the *Rāmāyaṇa* of Vālmiki, but has altered some others. He describes that in the course of their wandering, Rāma, Lakṣmaṇa and Sītā reached the place Vamśasthapura. Though they were pressed by the prince of the place to enter the town, they preferred to stay on the adjoining hill called Vamśagiri. Vimalasūri thus describes the hill (40, 4)—

नाणाविहृतस्त्रणे नाणाविहृतस्त्रिभुवनपुगीम् ।

वरकुमुदमगन्धपवणे निजस्वपयहन्तविमलजले ॥

(The hill was densely covered by trees of various kinds; birds of different kinds were singing sweetly there; it was wafted by breezes laden with the fragrance of excellent flowers; and streams of clear water were flowing therefrom.)

The prince of the place supplied all the necessities of life to Rāma and others and at Rāma's bidding, erected many shrines of the Jinendras.⁶

तस्यैव वंससेले पउमाणसेण नरवरिन्देण ।
जिणकरमवणाई तओ निवेसियाई पम्वाई ॥

After staying there for some days, Rāma said to Lakṣmaṇa,⁷

अह अजया कयाई भणिओ रामेण तत्थ लोमिच्छी ।
मोत्तूण इमं ठाणं अजं देवं पगच्छामो ॥
निमुणिज्जइ कण्णरवा महाणई तीए अत्थि परएणं ।
मणुयाण दुग्गमं त्वि तुरुवहलं दण्डयारणं ॥

(Let us now leave this place and move to another. There is said to be a great river named Karṇaravā, after crossing which one comes across (the great forest called) Daṇḍakāranya abounding in trees, which is inaccessible to human beings.)

So Rāma, Lakṣmaṇa and Sitā left the place and proceeded to Daṇḍakāranya. Vimalasūri then says,⁸

रामेण जग्हा मवणोत्तमाणि जिणिन्दचन्द्राण निवेसियाणि ।
तस्यैव दुग्गे विमलपमाणि तग्हा जणे रामगिरी पसिद्धो ॥

(Since Rāma got erected excellent and brilliant temples of the Jinendras on the high hill, it became well-known thereafter by the name of Rāmagiri.)

It is difficult to say how far the description of Rāmagiri cited above from Vimalasūri's *Paūmacariya* is historically correct. Much of it appears to be imaginary, but it clearly shows that in the age of Vimalasūri (i.e. in circa third century A.D.) there was a hill known by the name of Rāmagiri north of Daṇḍakāranya. Vimalasūri tells us that the hill got this name because Rāma stayed there for some time and got some Jaina temples erected there. The geographical situation of this Rāmagiri suits Rāmṭek. That this Rāmagiri (Rāmṭek) lay to the north of Daṇḍakāranya appears clear from the description in Bhavabhūti's *Uttararāmacarita*.⁹ On the hill of Rāmṭek there is still shown the place where the Śūdra ascetic Śambūka was practising

6 *Paūmacariya*, 40, 9.

7 *Ibid.*, 40, 12-13.

8 *Ibid.*, 40, 16.

9 Act II.

penance. He was beheaded by Rāma, but immediately thereafter he was turned into a Śiva-liṅga, now called Dhumreśvara. This tradition is at least seven hundred years old; for it is mentioned in a stone inscription of the Yādava period fixed in the front wall of the temple of Lakṣmaṇa on the hill of Rāmtek. His name occurs there in a slightly different form, viz., Dhumrākṣa.¹⁰ We learn from Bhavabhūti's *Uttararāmacarita* that the Daṇḍakāranya containing large hills and dales infested by dreadful ferocious beasts stretched southward from the place of Śambūka's hermitage up to the confines of Janasthāna, on the bank of the Godāvari.¹¹ The situation of Rāmtek thus answers to the description in the *Paūmacariya*. That the place was known by the name of Rāmagiri in the fourth century A.D. is clear from the Rddhapur plates of the Vākāṭaka dowager queen Prabhāvatiguptā, who made one of her grants there near the *pādukās* of Rāmagirisvāmin (i. e. Rāmacandra).¹² Kālidāsa also describes that the hill of Rāmagiri had the venerable *pādukās* of Raghupati (Rama) installed on it.¹³ The way of the Cloud-messenger described in the *Meghadūta* suits Rāmtek and no other place,¹⁴ and there are reasons to suppose that Kālidāsa sojourned for some time in the neighbouring Vākāṭaka capital Nandivardhana, which lies only about three miles from Rāmtek.¹⁵ The hill of Rāmtek was thus undoubtedly known as Rāmagiri in the fourth century A.D. and it is not unlikely that the place was known by the same name a century or two before in the age of Vimalasūri. In describing the hill of Rāma's sojourn as Rāmagiri which lay to the north of Daṇḍakāranya, Vimalasūri was not simply drawing on his imagination, but appears to have known the tradition about Ramtek.

In one respect, however, Vimalasūri's description appears to be imaginary. He tells us that at the instance of Rāma several temples of Jinendras were erected on the hill, which later became known as Rāmagiri. There are now no remains of any temples of the Jaina

10 See श्रीरामचन्द्रस्य कोण चन्द्रस्तम्भतः प्राप्य पदं सुरारोः । स शम्भुकः स्रग्भुनिर्महीभराजेऽत्र ध्रुवाक्ष इति प्रसिद्धः ॥ *Ep. Ind.*, Vol. XXX, p. 17.

11 See पतानि खड्ग सर्वमृतोमहर्षेणान्मुक्तकण्ठभाषदकुलसंकुलगिरिगङ्गराणि जनस्थानपर्यन्तदीर्घारण्यानि दक्षिणां दिशमभिवर्तन्ते । *Act. II*.

12 See रामगिरिसवामिनः पादमुखात् । *C. I. I.*, Vol. V, p. 35.

13 See वन्द्यैः पुंसां रघुपतिपदेराश्रितं मेखजम् । *V. 12*.

14 See *Studies in Indology*, Vol. I, pp. 15 f.

15 *Ibid.*, pp. 19 f.

Tirthaṅkaras on the hill of Rāmṭek. But there were evidently some in the vicinity of Rāmtek. A huge and beautiful image of Śāntinātha about 15 ft. in height, was discovered some years ago in the vicinity of Rāmṭek and has now been installed in a magnificent temple erected by the munificence of the Jaina community at Rāmṭek. In the same temple are also installed the images of the Tirthaṅkaras Pārśvanātha and Candraprabha.

Rāmṭek has been known as a sacred place from very early times. There are several temples of Hindu gods and goddesses on the hill of Rāmṭek. On one of the off-shoots of the hill there is a cave known from very early times as the cave of Nāgārjuna. At Mansar, which lies in the vicinity of Rāmṭek, there are remnants of a Buddhist Vihāra. Its Jaina images have been mentioned above. The place was thus regarded as sacred by the followers of all the three great religions, Hindu, Bauddha and Jaina.

The description of Rāmagiri in the *Paumacariya*, on the other hand, definitely goes against the identification of Rāmgarh with Rāmagiri of Kālidāsa's *Meghadūta*, for, firstly, there are no remains or vestiges of Jaina temples on or in the vicinity of Rāmgarh and, secondly, there is no evidence that Rāmgarh lay to the north of ancient Daṇḍakāranya.



Jainism in Ancient Bengal

R. C. MAJUMDAR

THE first recorded contact of Bengal with Jainism was marred by incidents which reflect great discredit on her people. We learn from the *Ācārāṅga Sūtra* that when Mahāvīra wandered as a naked mendicant in Lādha (i. e. Rādha or western part of undivided Bengal) through its two divisions known as Vajjabhūmi and Subbbabhūmi, he was attacked by the people who even went to the length of setting dogs upon him¹ It appears that it was not due to any malice against Mahāvīra, but the people generally maltreated the ascetics. It was difficult to travel in Lādha which is described as *duccara* or pathless country. It is said that many recluses lived in Vajjabhūmi where they were bitten by the dogs and cruelly treated in hundred other ways. Some of the recluses carried bamboo staves in order to keep off the dogs (*laṭṭhim gaḥāya nālīyam*). The Ājīvikas habitually went about with a staff in hand, which was a matter of necessity with them."²

Of the peregrinations of Mahāvīra which brought him to Rādha along with Gosāla, also called Makkhali, we get a full account in Jinadāsa's *Cūṛṇi* to the *Āvaśyaka Sūtra*, and the *Bhagavati Sūtra* describes how these two, the founders, respectively, of the Jaina and Ājīvika sects, settled down together before undertaking the annual

1 S. B E., XXII, p. 84.

2 Barua, B. M., *The Ājīvikas*, p. 57.

journeys. As both these points have a great bearing on the history of Jainism in ancient Bengal it is necessary to discuss them critically.

The *Bhagavati Sūtra*³ describes in detail⁴ how Gosāla, after several unsuccessful attempts, was at last accepted as a disciple⁵ by Mahāvira at a place called Paniyabhūmi. The story, put in the mouth of Mahāvira, then proceeds : *Aham...Gosālenam...saddhūṃ Paniyabhūmie chavvāsāṃ viharitthā*. The normal meaning of the passage is that the two lived together at Paniyabhūmi during the next six years. But this is in conflict with the statement in the *Kalpa Sūtra* that Mahāvira spent only one rainy season in Paniyabhūmi.⁶ In order to reconcile this difference it has been suggested that the word *Paniyabhūmie* should be taken as in the ablative and not, in the natural way, as locative. But this is admitted to be an unusual construction. As according to the persistent Jain tradition Mahāvira led a wandering life except during the rainy season, the expression in the *Bhagavati Sūtra* evidently means that Mahāvira and Gosāla fixed their headquarters at Paniyabhūmi, wandering about from place to place during the year, as described in detail, year by year, by Jinadāsa.

The question of the location of Paniyabhūmi is also beset with difficulties. The *Bhagavati Sūtra* seems to indicate that it was situated quite close to Nālandā. But this creates a difficulty. The *Kalpa Sūtra* is in full agreement with Jinadāsa's list of places where Mahāvira spent the rainy seasons, with the single exception of Vajrabhūmi in Lāḍha. The commentator, Vinayavijaya, reconciles this discrepancy by stating that Paniyabhūmi, where, according to the *Kalpa Sūtra*, Mahāvira spent one rainy season, is in Vajrabhūmi. Curiously enough, A. L. Basham accepts this explanation and comments that "thus it is evident that Jinadāsa did not invent the whole of his story"⁷; yet elsewhere he severely criticized Dr. B. M. Barua for having located Paniyabhūmi in Vajrabhūmi on the authority of Vinayavijaya's commentary, "ignoring the clear statement of the *Bhagavati* that Paniyabhūmi was near Kollaga which was a settlement near Nālandā."⁸

3 XV, *Sūtra* 541.

4 For a summary, cf. A. L. Basham, *The Ājivikas*, pp. 39-41.

5 Barua (*op. cit.*, pp. 17 ff.) denies that Gosāla was ever a disciple of Mahāvira and therefore disbelieves the whole account of the *Bhagavati Sūtra*.

6 *Sūtra* 122 (Jacobi's edition, p. 64).

7 Basham, *op. cit.*, p. 46.

8 *Ibid.*, p. 41.

We are thus placed in a dilemma. If we accept, on the authority of the *Bhagavati Sūtra*, that Paṇiyabhūmi was near Nālandā and not in Vajjabhūmi, i.e., Rāḍha (West Bengal), the omission of this single name alone from the *Kalpa Sūtra* list of places where Mahāvira spent the rainy season which otherwise agrees with the list of Jinadāsa, naturally creates some doubt about Mahāvira's visit to Rāḍha. On the other hand, the visit of Mahāvira to Rāḍha is authenticated not only by Jinadāsa but also by the canonical text *Ācārāṅga Sūtra*, as stated above. We should remember also that the *Bhagavati Sūtra* merely refers in a casual way to the places where Gosāla met Mahāvira and it is possible to argue that the vicinity of Paṇiyabhūmi to Kollaga and Nālandā need not be taken as a definite conclusion. Dr. Barua was evidently of this view⁹ when he stated, on the authority of Vinayavijaya, that Paṇiyabhūmi was in Vajrabhūmi, and held that probably it was a river-port in West Bengal.¹⁰

It would be evident from the above discussion that at the time when the Jaina canonical texts were finally drafted there was no clear tradition about the wanderings of Mahāvira. Even his visit to Rāḍha or West Bengal is not altogether free from doubt, though it rests upon the testimony of the *Ācārāṅga Sūtra* and Jinadāsa's *Cūrṇi*, composed probably not earlier than the 7th century A.D. But these testimonies cannot be altogether ignored, and we may accept as a provisional hypothesis that according to one line of Jaina tradition Mahāvira not only visited Rāḍha but fixed his headquarters for six or more years within its boundary.

It may be argued against this last point that if Mahāvira and Gosāla settled down in Rāḍha, Jinadāsa's reference to their visit to Rāḍha in the 5th and again in the 9th year of Mahāvira's asceticism would be somewhat incongruous. But the same objection would remain, if we accept the location of Paṇiyabhūmi near Nālandā, as Jinadāsa refers their visit to Magadha which includes that locality. Of course, this might be regarded as an argument against the view that they had any fixed headquarters at all, though this would be a very reasonable deduction from the statement in the *Bhagavati Sūtra*, as interpreted above.

9 It may also be due to the fact, mentioned above, that Barua disbelieves the whole story of the conversion of Gosāla by Mahāvira (See f.n. 5).

10 Barua, *op. cit.*, p. 57.

According to Jinadāsa's detailed itinerary, Mahāvira, along with Gosāla, visited Rādhā twice, as stated above. On the first occasion they were attacked by two robbers in a village called Punnakalasā. On the second occasion they spent the rainy season at Vajjabhūmi, though they were put to great trouble and ignominy by the uncouth people of the locality, as has been described above on the authority of the *Acārāṅga Sūtra*.

Jinadāsa refers to Rādhā as a non-Aryan country, evidently on the basis of an old tradition and with a view to explaining the rudeness of the people. But if we study the itinerary of Gosāla and Mahāvira as a whole, as described by Jinadāsa, we must conclude that respect and reverence to the ascetics was not yet such an established virtue as we are apt to think today. For Jinadāsa records numerous instances where Gosāla was ill-treated by the local people even in Aryan countries, and sometimes Mahāvira also shared the sufferings and ignominy with him. Gosāla was beaten by villagers on many occasions and also suffered other ignominies at their hands, while he and Mahāvira were seized by a village headman, and in another place were suspected as spies and thrown into a well.

With this background in view the reception accorded to the ascetics in Rādhā would perhaps appear less strange, and need not be accounted for simply by the assumption that the people of West Bengal were non-Aryan¹¹ and therefore of wild character, though that might be partly or even wholly true, for all we know.

At the same time it is only fair to remember that naked ascetics like the Jainas and Ājīvikas must have been repulsive to people of good taste and high culture as well as ordinary men not accustomed to such a practice. According to the *Dhammapada Commentary* the Buddhist lady Visākhā remarked on seeing an Ājīvika : "Such shameless persons, completely devoid of the sense of decency, cannot be

11 But some Jaina texts represent the allied peoples of Aṅga and Vaṅga in a good light. Sylvain Lévi observes: "For the Jainas, Aṅga is almost a holy land. The *Bhagavati* places Aṅga and Vaṅga at the head of a list of sixteen peoples, before the Magadha. One of the *Upāṅgas*, the *Prajñāpanā*, classes Aṅga and Vaṅga in the first group of Ārya peoples whom it calls the *Khettāriya*." The list also includes Tāmālitti, i. e., the people of Tāmralipta in West Bengal (Rādhā). P. C. Bagchi, *Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India* (Calcutta, 1929), p. 73.

arahants"¹². The *Divyāvadāna* records a similar feeling on the part of even a courtesan.¹³ Such a feeling must have been more widely spread and far more acute at the time of Mahāvira when the people were unaccustomed to such sights of nudity, and the women must have been specially shocked at them. How far such a feeling was at work when the people of Rādhā set dogs upon Mahāvira and other naked ascetics, and otherwise ill-treated them, cannot be ascertained, but merely the fact that they were non-Aryan¹⁴ and were therefore necessarily rude and wild, may not be the whole excuse or sufficient explanation of their conduct. This view gains some strength if it be accepted as a fact, as suggested above, that Gosāla and Mahāvira chose to live among the people, for such a course implies a gradual change in attitude on the part of the people. No one is likely to fix up his headquarters among a rude and vicious people beyond redemption. Further, as we shall see, the people of this part gradually embraced Jainism and this region became a strong centre of this religion.

There is an indirect evidence to show that Jainism had established its influence in Bengal in the 4th century B.C. The Hathigumbha inscription of Khāravela¹⁵ tells us that this king had brought back an image of the Jina of Kalinga which had been taken away by Nanda. Nanda was evidently a king of the Nanda dynasty who ruled over the Gangaridai or Gandaridai and the Prasioi, mentioned by the Greek writers. In spite of the loose manner in which these two terms are used by them, it may be reasonably inferred from the statements of the Greek and Latin writers that about the time of Alexander's invasion the Gangaridai were a very powerful nation ruling over the territory about the mouths of the Ganges, and either formed a dual monarchy with the Prasioi or were otherwise closely associated with them on equal terms in a common cause against the foreign invader. The Nanda king who carried the Jaina image from Kalinga may be taken as the ruler of the Gangetic delta, and the carrying away of the Jaina image to preserve it with care (for it existed unimpaired for two or three centuries when Khāravela took it back to Kalinga) undoubtedly shows a leaning for Jainism either on the part of the king, or of the people, or,

12 *Dhammapada Commentary*, p. 400 : "Evarūpa hīrottappavirahitā arahantā nāma nahonti."

13 *Divyāvadāna*, Ed. by Cowell, p. 165.

14 Cf. f.n. 11.

15 Line 12. *Ep. Ind.*, pp. 80, 88.

perhaps, of both. Khāravēla himself was a Jaina, and his own action shows how much a king yearned for the possession of a sacred image of a sect to which he was attached, and it would not be unreasonable to take the same view about the Nanda king. It may, of course, be argued that if the Nanda king in question had a very extensive territory outside Bengal, his own religious feeling might not have reflected that of Bengal. But as the Gangaridai were the people of Bengal, primarily, and Kalinga was adjacent to this region, the view that the carrying away of the Jaina image by the king of Gandaridai indicates the Jaina influence in Bengal has a great degree of probability.

The *Divyāvadāna* records a tradition which shows that the Nirgrantha or Jaina religion was established in Pundra or North Bengal at the time of Aśoka. It is said that the lay followers (*upāsaka*) of Jainism in the city of Pundravardhana (North Bengal) had painted a picture representing Buddha falling at the feet of Nirgrantha, and on hearing this Aśoka massacred 18,000 Ajivikas of Pundravardhana on a single day.¹⁶ It is difficult to put much faith in such a story except as the echo of a tradition that Jainism flourished in Bengal at the time of Aśoka in the third century B.C.

This view is strengthened by the statement in the *Kalpa Sūtra* that Godāsa, a disciple of Bhadrabāhu, founded a school named, after himself, Godāsa-gana. In the course of time it had four *śākhās* of which three were known as Tāmraliptika, Kotivarṣiya, and Pundravardhaniya, named after three very well-known places in ancient Bengal, viz., Tāmralipti (Tamluk in Western Bengal or Rādhā), Kotivarsa and Pundravardhana, both in North Bengal. The nomenclatures leave no doubt about strong Jaina influence in north, west and south Bengal. The *Kalpa Sūtra* is attributed to Bhadrabāhu, of the 4th century B.C.¹⁷, but the present text is not so old, though it contains many old traditions. Inscriptions which may be referred to the end of the first century B.C. and the first century A.D.¹⁸ contain a large number of the names of schools which are mentioned in the *Kalpa Sūtra*, and the establishment

16 *Divyāvadāna*, p. 427. The account mixes up the Nirgranthas and Ajivikas, but the name of the sect is uniformly given as Nirgranthas in the Chinese translation. Cf. Przyluski, *La légende de l'Empereur Aśoka*, p. 278.

17 According to Jaina tradition he was a contemporary of Candragupta Maurya who ruled from c. 324 to 300 B. C.

18 Guérinot, *Epigraphie Jaina*, pp. 36 ff., 71 ff.

of the three *śākhās* in Bengal mentioned in the *Kalpa Sūtra* may also be referred to the same period, if not before. We may therefore reasonably assume that by the first century A.D. Jainism was firmly established in different parts of Bengal, including Rāḍha whose people had once been so rude to Mahāvīra. An inscription, discovered at Mathurā but now in the Calcutta Museum, records the erection of a Jaina image in the year 62 at the request of a Jaina monk who was an inhabitant of Rārā. Rārā is very probably Rādhā, a well-known variant of Rāḍha (in Bengal), and the date is to be referred to the Kuṣāna era and therefore equivalent to about 150 A.D.¹⁹

The next definite evidence of Jainism in Bengal is furnished by a copper-plate grant, dated year 159 (of the Gupta era, and equivalent to 479 A.D.) found in Paharpur in North Bengal famous for the big Buddhist Stūpa and monastery of the Pāla period (8th century A.D.). The grant records the endowment, by a Brāhmana couple, of lands for the maintenance of worship with sandal, incense, flowers, lamps, etc., of the divine Arhats at the *vihāra* of Vata-Gohālī which was presided over by the disciples and the disciples of disciples of the *Nī(r)grantha-śramanācāryya* (Jaina preceptor) Guhanandin, belonging to the *Pañca-stūpa* section (*nikāya*) of Kāśī (Vārānasi).²⁰ This record proves the existence of a Jaina temple with images of the Arhats, and a monastery, existing for at least three generations, i. e., for nearly a hundred years, or more, or since the fourth century A.D. at the latest. It also shows that even those who were not professed Jainas, including the Brāhmanas, had the highest reverence for Jaina Arhats and regarded it as a pious duty to endow the Jaina temples for defraying the expenses of its daily worship.

Jainism made very good progress in Bengal in the next century. The Chinese pilgrim Hiuen Tsang, who visited this region about 638 A.D., describes Jainism as the dominant religion in two of the most important States, one in North and the other in South-eastern Bengal. Referring to Puṇḍravardhana, a big flourishing kingdom in North Bengal, the pilgrim says : "There were twenty Buddhist monasteries. Deva-temples were 100 in number, and the followers of various sects lived pell-mell, the Digambara Nirgranthas being very numerous."²¹ Referring to Samatāṣa or Lower Bengal to the east of

19 R. D. Banerji, *Pālas of Bengal*, p. 72.

20 *Ep. Ind.*, XX, pp. 59 ff.

21 Watters, *On Yuan Chwang*, II. 184.

the Ganges (more precisely a part of Central Bengal extending up to and including Tipperah District) the pilgrim observes : "It had more than 30 Buddhist monasteries . . . There were 100 Deva-temples, the various sects lived pell-mell, and the Digambara Nirgranthas were very numerous."²² This rendering of Hiuen Tsang's statement in English by T. Watters does not enable us to make a comparative estimate of the importance of Buddhism, Brahmanical religion (Deva-temples) and the other sects among which the Jainas predominated. The translation of the same passages by S. Beal is somewhat different and of great significance from this point of view. Thus the first of the two passages is translated as follows : "There are about twenty *saṅghārāmas* . . . There are some hundred Deva-temples, where sectaries of different schools congregate. The naked Nirgranthas are the most numerous."²³ This would mean that the majority of people who were not Buddhists followed the Jaina religion; in other words, the Jainas were more numerous even than the followers of Brahmanical religions. But what is probably meant is that among the homeless ascetics, who were not Buddhists, the majority were the followers of Jainism.

Curiously enough, we have no definite information about the position of the Jainas in Bengal after 7th century A.D. Discovery of Jaina images belonging to this period, both in Pundravardhana and Samatāṭa, may be taken to indicate that Jainism still flourished in those regions. But the number of images so far found is very few, and there is no epigraphic record throwing any light on the condition of Jainism after the seventh century A.D. In the *Jaina Inscriptions (Jaina Lekha Saṁgraha)* collected and compiled by Puran Chand Nahar (Calcutta, 1918) there is a short epigraph engraved on the back of an image of Pārśvanātha bearing the date 1110 Samvat. It adorned a temple at Ajimgunj in the District of Murshidabad (West Bengal) which was washed away by the Ganges, and is now placed in a new temple built in the same locality by the Nahar family. It appears, however, from a footnote that the image was brought from Chitor, evidently by the Nahar family or somebody else in the Muslim or British period.²⁴ It does not therefore give us any information about the condition of

22 *Ibid.*, 187.

23 Beal, *Buddhist Records of the Western World*, II. 195. The same difference occurs in the translation of the other passage also.

24 *Jaina Inscriptions*, Collected and Compiled by Puran Chand Nahar (Calcutta, 1918).

Jainism in Bengal. It is significant, however, that no other inscription in Bengal in Nahar collection is older than the 15th century A.D.

We may therefore reasonably conclude that the naked Nirgrantha sect gradually declined in Bengal after the seventh or eighth century A.D. As this coincides with the rise of the Imperial Pālas who were Buddhist and ruled over Bengal for nearly four hundred years, from the middle of the eighth to the first part of the twelfth century A.D., it is not unreasonable to connect the two events. In other words, one might reasonably suppose that the popularity of Buddhism, due to the patronage of the Pāla kings, was the main cause of the decline of Jainism in Bengal. It is not a little strange that not only are the Jaina images of this period exceedingly rare, offering a striking contrast to the numerous images of Buddhist and Brahmanical cults, but the numerous inscriptions in Bengal belonging to this period, and even later, do not contain any reference to Jainism. It has been suggested that the naked Nirgranthas in Bengal were merged into such religious communities as the Avadhūtas who flourished towards the end of the Pāla period. It is interesting to note that a class of the Avadhūtas is actually known as Digambaras (naked).

There are many rich and distinguished Jaina families in Bengal today, but they are all descended from the Jainas immigrating from the western parts of India during the Muslim period.



On Samlekhanā or Suspension of Aliment

NATHMAL TATJA

SAMLEKHANA or suspension of food and drink with a view to face death peacefully, undisturbed by worldly thoughts, is an important item of the Jaina code of spiritual discipline. We propose to consider the rational aspects of this dogma and also refer to a similar practice in Brāhmanism and Buddhism.

Life and will to live without any ulterior purpose and end have very little significance for the spiritual aspirant. Hedonistic ethics which sets forth pleasure as the end of life has not carried conviction to serious contemplative thinkers. It fails to draw the line of demarcation between life of the brute and life of the man. Apart from the question whether the world abounds in pleasure or pain, the aspirant for perfection is not satisfied with the present set up in spite of his capacity for amelioration. It is the presupposition of all religions that human life is susceptible to infinite improvement which reaches consummation in infinite perfection in every dimension. Life is thus a means for this consummation. When by age, disease and decrepitude of powers, a human being finds himself incapable of spiritual and moral advance and the physical existence becomes rather a handicap, a Jaina is asked to strive to get rid of this handicap by *samlekhanā* or suspension of food and drink till death.¹ It is misery in excelsis to

1 *Tattvārthabhāṣya*, VII. 17

become a burden on society without the capacity for contribution to the general weal. The Jaina in this situation adopts a course of graduated suspension of food and medicine with a view to shuffling off the mortal coil. He believes that the cessation of the present state of degradation entailed by loss of powers will lead to another spell of existence endowed with fresh vigour, strength and renewed opportunity for progress.

This tenet and practice of the Jaina religious ethics has become a source of controversy. The Jaina will not put an end to the life of another creature even when its life has become a source of unbearable misery. The act of mercy of Mahatma Gandhi who expedited the death of a calf by injection of poison in order to relieve it of the painful existence shocked the conscience of many an adherent of the cult of non-injury (*ahimsā*). A Jaina will not take exception to any remedial measure to alleviate the pain of the suffering creature. But death as the ultimate remedy will not commend itself to him. He will prefer to remain indifferent. But then, is he not open to the charge of injury to life, when he does demand to put an end to his own existence which has become a gratuitous burden? Is it anything short of suicide which involves injury to life, though one's own. The Jaina answers the dilemma by a counter-dilemma. Is the motive behind this religious suicide, *saṃlekhaṇā*, desire to get rid of pain? If so, it must be as reprehensible as a heinous crime and sin. But if the motive is not a device of escapism but a desire to get rid of disability, it must be construed in a different light. When physical disability entails spiritual and moral bankruptcy, the life has forfeited its moral justification. It is not fear of pain which inspires this extreme step, but fear of moral degradation or stagnation. In life there is either a move forward or a move backward and nothing stationary. The Jaina religious aspirant, therefore, takes steps to get release from the moral stagnation bound to lead to moral degradation. And it will not be fair to charge him with the guilt of committing suicide. When life becomes a drag and hindrance to the pursuit of self-purification, if has lost its significance. In Jaina ethics, therefore, the practice of *saṃlekhaṇā* is not prompted by motive of cowardice which fears pain and suffering. But it is motivated by the desire for renewal of life with fresh opportunities for self-amelioration by means of moral and spiritual purification.

The practice of suicide in extreme straits was also sanctioned in Brāhmaṇical ethics. But it is now forbidden probably owing to the abuse it gave rise to. Bhavabhūti, the Indian poet of Brāhmaṇical

persuasion, correctly stresses the purpose and justification of life to consist in the opportunity it affords for self-purification (*taporītham āyup*).²

There is a passage in Ācariya Buddhaghosa's *Samantapāsādikā*³, the Aṭṭhakathā on the Pāli Vinaya Pitaka, where the question of the suspension of food and drink by a Buddhist monk is discussed and approved. Should a monk stop taking food and medicine if he is afflicted with long-drawn disease and finds his body incapable of surviving even if carefully tended and nourished, and his attendants tired and exhausted? The answer is in the affirmative. A monk is also allowed to stop taking food and medicine if he finds his disease acute and is convinced of the impossibility of survival and the attainment of spiritual elevation appears to him as a *jai* accomplishment. Even a monk who is not sick is permitted to do so provided he has developed detachment from fear of the world and considers bagging of food as hindrance and handicap and desires to apply himself exclusively to meditation. Here meditation is the *vis a tergo* which compels him to suspend world by activities. The relevant text embodying the verdict runs as follows .

Yassa pana mahā-ābādho cirānubaddho, bhikkhū upaṭṭhahanti kilamanti jigucchanti "kaddā nu kho gilānato muñcissāmā" ti attiyanti. Sa ce so "ayam attabhāvo patijaggiyamāno pi na titthati, bhikkhū ca kilamanti" ti āhāram upacchindati, bhesajjaṃ na sevati vattati. Yo pana "ayam rogo kharo, āyusamkhārā na titthanti, ayam ca me viśesādhigamo hatthapatto viya dissati" ti upacchindati vattati yeva. Agilānassā pi uppanna-saṃvegassa āhārapariyesanāṃ nāma papañco, "kammaṭṭhānameva anuyujjissāmi" ti kammaṭṭhānasena upacchindantassa vattati.

In modern times, Mahatma Gandhi gave a new meaning to this practice of fast unto death. He undertook such fasts for self-purification and acquiring spiritual strength. Injustice of any kind is not to be tolerated. But injustice cannot be removed by another sort of injustice. Violence, according to the Mahatma, is a form of injustice and as such is not to be resorted to for the removal of injustice in any field of life, social, political or moral. One has to set an example of non-violence and self-purification for convincing the aggressor of the

2 *Mālatīmādhava*, I. 7.

3 Pp. 463-4, Nālandā Edition.

injustice of his actions. And Mahatma Gandhi adopted fast unto death in order to cleanse himself of all ill-will—patent or latent—against the enemy, and effect change of heart of the aggressor. The old principle of *Samlekanā* thus found a new exponent in Mahatma Gandhi in the context of modern problems, national and international.



Jaina Sculptures Of The Gupta Age In The State Museum, Lucknow

R. C. SHARMA

THE sculptural wealth excavated by Dr. Führer at the site of Kaṅkāli mound, Mathurā, from 1888-91 was deposited in the State Museum, Lucknow. This wealth consisted of Jaina antiquities mostly of Kuṣāṇa and Gupta periods. As we are informed from an epigraphic record (antiquity No. J. 20 of this Museum), there once existed a great Jaina monument at Mathurā which was known as the *Vodva stūpa*. The number of the Jaina antiquities of the Gupta age unearthed at Mathurā is much less than the Kuṣāṇa sculptures but in quality and fine workmanship these few specimens are some of the best examples of Indian art which the Mathurā school has ever produced.

Before describing the collection of Jaina sculptures in this Museum it would perhaps be appropriate if the chief characteristics of the Gupta art are dealt with, particularly focussing attention on the Jaina sculptures. The supremacy of the Brāhmanical religion during the Gupta age caused a gradual decline of Jainism, although deep-rooted faith in Jainism of the middle class people and wealthy merchants continued to give encouragement to the artist to show his skill in chiselling the Jaina statuary. We, therefore, find that despite receiving no royal patronage Jaina antiquities of this period are

equally good in comparison with those of the other sects. And there are obvious reasons for that.

With the downfall of the Kuṣāṇa empire the art conventions in India began to change and with the advent of the Gupta rule the whole country (particularly Northern India) faced a revival in every sphere of life. The traditions of art, which were imported by the Kuṣāṇas in India and handed over to the artist of their reign were either discarded as unwanted foreign elements or Indianised. The images now refused to burden themselves with too many ornaments. The sculptor concentrated on combining the inner voice of a saint with his outward expression. He did not feel it necessary to give all bodily details but carved the image as if to tell us the superhuman joy enjoyed by the Tirthaṅkaras through penances and renunciation of worldly pleasures. The round almond-shaped eyes now took the shape of the half-open lotus-bud looking inward under heavy and drooping eyelids. A slight smiling expression on the face of the Kuṣāṇa figures which reminded us of the earthly happiness is now turned into serene calmness. The face is now lit up with the light of supreme knowledge (*kevala-jñāna*) achieved through a perfect discipline of the physical and mental faculties.

This new concept of beauty was also responsible for changing the outer form as well. The body which had already started leaving surface of the material in the Kuṣāṇa period now became more round. This was, of course, suggestive of fullness and firm determination. The heaviness, straightness and voluminousness of the body was outdated and the images now modelled were slim and youthful, symbolising movement and flow of energy. As the aim of the Gupta artist was to manufacture a disciplined body the passionate and sensual figures of the Kuṣāṇa age appeared now only rarely. The intellectual awakening gave birth to the new ideals of Indian art which had established few set formulae. The images of great men who had achieved the immortal bliss, were differentiated from those of the mortal beings by carving out small curly hair, elongated ear-lobes, long arms etc. which were supposed to be the symbols of great man (*Mahā-Puruṣa-Lakṣaṇas*). The simple halo of the Kuṣāṇa period which showed only scalloped border now becomes more elaborate depicting various gracefully ornamented bands of full-blown lotus, rosettes, twisted-rope, foliated scroll and bead-patterns. The richness of nimbus signifies the knowledge being spread out of the body of the great man. Thus the Gupta artist strove to show the triumph of spiritualism over materialism

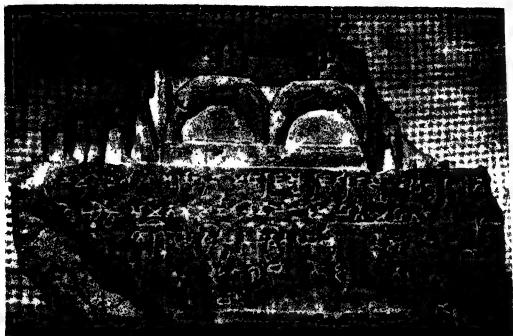
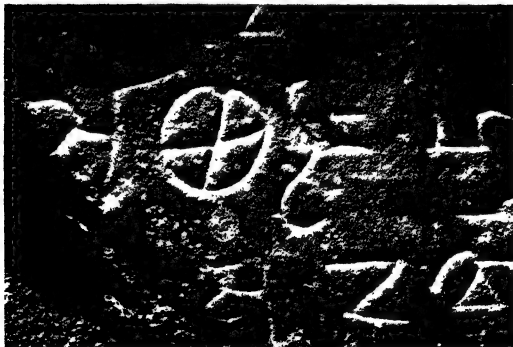


Fig 1 Pedestal of the image of Lord Mahāvira dated S. 299
(No J 2, State Museum, Lucknow)



Detail of the inscription giving date on *Fig. 1* (Page 144)



Fig. 2 Jain Image from Mathura
(J. 139, State Museum Lucknow)

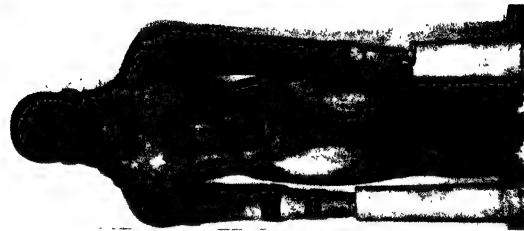


Fig. 3 Colossal Jain Image from
Mathura (J. 140, State Museum Lucknow)

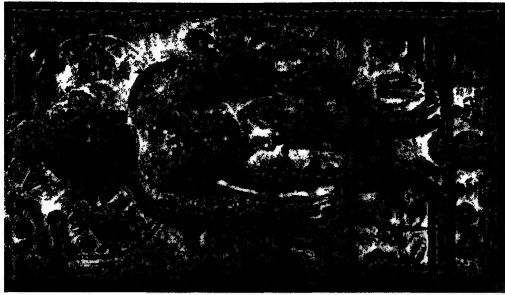


Fig. 4 Tirthankara Image (No. J. 121, State
Museum, Lucknow)



*Fig 5 Jain Image from
Laharpur (No O 181 State
Museum, Lucknow)*



*Fig 6 Jain Image (J 119,
State Museum, Lucknow)*



*Fig 7 Jain Image from Mathura (No. J 104,
State Museum, Lucknow)*



*Fig 8 Image of Vardhamāna
from Mathura, d G.E 113 (No J
36 State Museum, Lucknow)*



*Fig 10 Jain Image (No 48 184
State Museum Lucknow)*



*Fig. 9 Part of a Paṇḍita, Jain
Image (No J. 89, State Museum,
Lucknow)*



*Fig 11. Jain
Image (No
49.188, State
Museum,
Lucknow)*

and this phenomenon basically differentiated the ideals of the Gupta art from the Kuṣāṇa ideals.

It would also be useful to add a few lines regarding the difference between a Buddha and a Jina image of the Gupta age. It may not be difficult for a scholar of Indian art to understand the difference but a common visitor visiting archaeological galleries of Indian museums is eager to know it. Many foreign and also Indian visitors have interrogated about this on their visit to the museums. As Varāhamihira speaks 'the distinguishing features of a Jaina figure are its long hanging arms, the Śrīvatsa symbol, the peaceful appearance of form, youthful body and nudity :

‘आबानुलम्बबाहुः शीघ्रस्ताङ्गः प्रशान्तमूर्तिश्च ।

दिश्वालास्तस्मै रूपवाञ्छ कायोऽर्हता देवः ॥’

(*Bṛhatsamhitā*, Adhyaya 58, v. 45, as quoted by B. C. Bhatia in the *Jaina Iconography*, p. 27, f. n. 2). The main difference between a Buddha and a Jaina image is that the former does not bear any religious mark on the chest while the latter is invariably given the mark of Śrīvatsa. The Buddha figures are generally given a bump of hair (*usnīsa*, the mark of knowledge) over the head but the Jaina figures have only curly hair without any elevation. The Buddha images are found in various postures and *mudrās*, e. g., earth-touching (*bhūmisparśa*), protection (*abhaya*), turning the wheel of law (*dharma-cakra-pravartana*), meditation (*dhyāna*), preaching (*upadeśa*) etc. but the Jaina images are seen in two poses only, one seated in meditation (*dhyānastha*) and the other standing in meditation after renouncing the world and even sacrificing the body itself (*daṇḍa* or *kāyotsarga*).

So far as the question of identification of various Tirthaṅkaras from their cognizances is concerned it may be inferred that on most of the early images their names are not given and we do not also notice any distinctive marks (*lāñchanas*). Only the images of Supārśvanātha and Pārśvanātha can be recognised as they are endowed with the snake hoods. Further the Supārśvanātha images have five and the Pārśvanātha images have seven snake hoods overhead. There has also been a tradition of carving the statues of Rṣabhanātha, the first Tirthaṅkara, with his locks falling on shoulders. Most of the Jaina sculptures of the Kuṣāṇa period are inscribed and generally the names of the Jinas are specified, but in the Gupta period there is a dearth of epigraphic record on the Jaina images, so it is not possible to say which of the remaining 21 Tirthaṅkaras has been represented by

a particular image. It was only in the later period that the Jaina statuary was marked with various symbols or cognizances and the problem of identification was thus solved. After surveying the common characteristics of Jaina sculptures of the Gupta age I now proceed to describe the important specimens from the collection of the State Museum, Lucknow.

Lucknow Museum (L. M.), no. J. 2. (Fig. 1)

Lower part of the image of Mahāvira of which only feet are extant. The pedestal represents that the Jina stood on altar with a round top, supported by two semicircular arches resting on a plain band below. The border of the arches and the band on which they rest bear rope pattern on their borders. The edge of the altar is ornamented with twisting rope pattern. On a projecting cornice on each side are the feet of couple of standing figures with flowing draperies. One foot of a third figure is extant on the proper left.

The most significant point is that this sculpture is inscribed and gives the name of the Tirthankara and is dated in the 299th year of an unknown era. The name of the reigning king is also missing from the record. All these circumstances have made the sculpture highly controversial. This was first discussed by Buhler (*Epigraphic Discoveries at Mathura, J. R. A. S., 1896, pp. 578-581; The Academy, Vol. 49, 2nd May, 1896, pp. 367-368; and W. Z. K. M., Vol. X, 1896, pp. 172-174*), who while hinting on various possibilities reserved his conclusion for future when some more similar evidences were brought to light. Subsequently, late R. D. Banarjee published it in *Ind. Ant., Vol. XXXVII, 1908, p. 34*. He reads the inscription as follows :

१. नम सर्व शीघनम् आरहातनं महाराजस्य राजतिराजस्य सचञ्छर वते (हु)
२. २००, ९०, ९, इमत मास २ दिवस १ आराहातोमहावीरस्य प्रतिम [11]
३. ...स्य ओखारिकाये वितु उन्नतिकार्ये च ओक्षाये स्वाविका भगीनिय
४. ...शीरिकास्य शीवदीनास्य च एते आराहाता यताने स्थापितो.....
५. देवकुलं च

"Adoration to all the Arhats and the Siddhas. In the year two hundred.... 299, of the great king and supreme king of kings in the second month of winter on the first day....the daughter of Okhārikā and the lay sister of Ujhatikā and Okhā.....and by Śirikā and Śivadinā (Śivadattā) also, the image of the Arhat Mahāvira was set up in the temple of Arhats.....and a temple". He comes to the following conclusion :

"If referred to the Mauryan era, the year 299 is equivalent to 321-299 = 22 B.C. and if referred to Seleukidan era it becomes equal to 312 = 13 B.C. This detailed examination proves that the date in this inscription can not be referred to the era used in the Kuṣāṇa inscriptions and it may be said with certainty that any conclusions as to the chronology of the Kuṣāṇa period based on this inscription cannot be regarded as valid." (p. 41).

Sten Konow while contributing a paper for the K. B. Pathak commemoration volume, Poona 1934, pp 262-268 discussed this inscription. Again commenting on an inscription of the year 303 of an unknown era, discovered by N. G. Majumdar at Charsadda and also published by him in the *Epigraphia Indica* Vol. 24, 1937, pp. 8-10, Konow opines that the inscriptions using high numbers in dates belong to one era. These inscriptions are from Lorian Tangai (of the year 318), Jamalgarhi (359), Hashtnagar (384), Skarah Dheri (399) and Mathura (299). (S. Konow, Charsadda Kharosṭhi Inscription of the year 303, *Acta Or*, Vol. XX, 1948, pp. 107-119). But he has not been able to provide any decisive clue to this problem and has been shifting from one view to another in discussing the date of Kaniṣka in several papers. He has accepted the use of seven eras in the period from 1st century B.C. to 1st century A.D. These seven eras are, the old and the new Parthian eras, the Vikrama era, the Azes era, an era beginning about 50 A.D., the Śaka era and the Kaniska era.

The views of Professor Konow have been severely criticised by J. E. Van Lohuizen-De Leeuw in the chapter on "The Eras" of her book *The Scythian Period*. Commenting on Konow's views she remarks, "The way in which Konow was continually forced to alter his opinion, as every now and then points arose which did not square with his ideals..." (*Ibid*, p. 16). On his theory of seven eras she says, "It is clear to everyone how matters become exceptionally complicated by those seven eras..." (pp. 16-17).

Disagreeing with the views of Konow, she opines that the inscriptions bearing high numbers in date (of the Years 318, 359, 384, 399 and possibly even that of 303) were inscribed during the reign of Kaniṣka and his immediate successors but the inscription under discussion (of the Year 299) on the palaeographical and other indications should be assigned to the period "just before Kaniṣka's accession to the throne" (p. 57).

After quoting various authorities and discussing the problem Lohuizen gives the solution of this knotty problem as follows :

"On closer scrutiny of the inscription there fortunately appears a very simple solution for this seemingly unsolvable question.

"The date which up till now has been read by all scholars as 299 is really 199 and this solves the problems." (*Ibid.*, p. 58). In a footnote No. 214, she has also tried to take Lüders' support.

Now let us carefully examine this theory. In her own words "The character for the hundreds, as far as visible, has the following shape : ५. In a detailed examination we discovered that the principle on which the creation of the signs for the hundreds is based is the following : For 100 an 'a' written, for 200, an 'ā' (this is an 'a' plus a horizontal line to the left of the character)." As the sign of 200 for Kuṣāṇa inscriptions has not been given by Bühler in his chart, she has based her theory on the legends available on the Ksatrapa coins. She views that had it been 'ā' then the letter would have corresponded to the similar 'ā's appearing in 'ārahattanam' in line 1, 'ārāhāto' in line 2 and ārāhātāne in line 4 which have a horizontal line in the middle or at the bottom of the vertical line of 'a'.

While appreciating her brilliant approach and efforts I must say that she has drawn a risky conclusion without convincing proofs for her support. She has advanced various arguments in support of her theory but I shall make a brief survey only of the important ones :

1. She has given the shape of letter 'a' as ५ and has not taken into consideration the significance of the big horizontal stroke on the left top of the character. The close up view of the inscription (Fig. 1a) will show that the prominent stroke is not without meaning.

2. Lohuizen is inclined to put this inscription in the pre-Kuṣāṇa era. The Āyāgapatas excavated at Mathura (most of them now deposited in the State Museum, Lucknow) belong to the early 1st century A.D. We do not notice the formation of the letter 'a' with such a big horizontal stroke in any of these slabs.

3. According to the learned scholar sign of 200 of Kuṣāṇa period is not known. But why should we hesitate in accepting this sign ('a' with horizontal stroke on the left top of the letter) to be the sign of 200 ? We find several variations of one letter prevalent in the same period and the present sign may be one of the variations of the sign which is generally met with on the Ksatrapa coins, i. e., 'a' with a stroke in middle or bottom of the character.

Luckily G. H. Ojha has come to our refuge. He has given the sign of 200 as 'a' with a horizontal mark on the left top of the

character. This is based on the Nasik inscriptions of 1st-2nd century A.D. (*Prācīna Lipimālā*, Pl. LXXIV).

In view of the objections raised above it would perhaps not be in the fitness of things to make any sudden change in the reading and thus ignoring the opinions of the scholars expressed by them till now.

The scholars have dealt with the palaeographic aspect only in assigning the date of this antiquity and have not considered the stylistic grounds. I quite agree with the following remark of Dr. Lohuizen that "aesthetical arguments must preferably not be used unless they are based on solid proofs and facts" (*The Scythian Period*, p. 20). But at a stage where the factual grounds are confusing and we are not in a position to reach any conclusion, we must not be hesitant in considering the other grounds also. These grounds must, of course, not go against the available facts.

In the present case the factual situation has been discussed in detail and now we proceed on the consideration of the secondary approach, i.e., stylistic grounds. On the close examination of the feet of the main deity and the lower parts of the attendant figures, one is inclined to think that the sculpture was carved in the period of transition between the Kuṣāṇa and the Gupta era. Fleishy feet with beautifully demarcated nails in fingers and a decorated horizontal band below them hint to the possibility that the sculpture represents a developed stage. Besides, following Dr. V. Smith if we assume for a moment that the Year 299 refers to the Vikrama era then the date of the image comes to $299 - 57 = 242$ A.D. 'An alternative and perhaps safer explanation is to regard the date 299 as expressed in terms of an era identical, or nearly identical, with the era of Vikrama, B.C. 57. On this supposition the date would be equivalent to A.D. 242, which is quite possible' (V. Smith, *J. R. A. S.*, 1903, p. 38). This date falls in the period of disruption of Kuṣāṇa empire after the death of Vasudeva (176 A.D.)

There still remains one point to be explained and that is the absence of the proper name of the king. Dr. Lohuizen rightly remarks that during the Kuṣāṇa period the proper name of the king was always added to the title of the king and the present inscription is very unusual in this respect (p. 57). But for this reason we need not place the inscription in the pre-Kaṇiṣka era. The absence of the name of the ruling king can be explained in the light of the fact that after their roots were uprooted the Kuṣāṇas could not proclaim their

sovereignty, although the royal epithets of Mahārāja and Rājātirāja continued to be adopted by the feudatory descendants of the royal family. The conjecture also coincides with the stylistic grounds and also with the reading of the date as 299 as discussed above. But the views expressed here need further support of more solid evidences.

The material is red sand stone and it measures 2'5" x 1'6". It came from Kaṅkāli mound, Mathura.

J. 139 Bust of a Tirthaṅkara with a portion of halo behind his head. The hair is arranged in small spiral knobs and the chest is marked with the Śrīvatsa symbol. From the expression of face, formation of eyes and elongated ear lobes the image should be assigned to the transitional phase, i.e., in the beginning of the 4th century A.D., when the Kuṣāṇa traditions were passing by and the Gupta ideals were ushering gradually. The material is red sand stone, it measures 2'4½" x 2'1"; its provenance is Mathura. (Fig. 2)

O. 72 This standing nude image of a Tirthaṅkara is the most voluminous image of the museum collection. His right hand feet are missing. The hair combed, fall on his shoulders. Perhaps on the basis of its colossal size it has been dated in the Museum records in the Kusāṇa period. But V. S. Agrawala has assigned it to the 6th century A.D. with this remark, 'The Gupta sculptors were specially fond of chiselling huge blocks of stone to carve colossal statues. From its style the statue is to be assigned to the Gupta period, about sixth century A.D.' (A Short Guide Book to the Archaeological Section of the Provincial Museum, Lucknow, p.13). But if we critically examine the serene expression of face, hair arrangement, formation of lotus-shaped eyes and lips which are the characteristics of the Gupta art on one hand; and heaviness, broad-chestedness and a little crude formation (the characteristics of the Kuṣāṇa art) on the other, we come to the conclusion that the image should neither be dated in the Kuṣāṇa period nor in the late Gupta age but in the 4th century A.D. V. N. Srivastava while contributing for *Marg*, March 1962 (p. 56) also supported this view. Stella Kramrisch who visited the Museum in December, 1964, also agreed with this dating. Thus the image is a step forward in the evolution of the Gupta art than the sculpture described earlier. This may probably represent the first Tirthaṅkara Ādinātha as suggested by the

fall of hair on the shoulders. It reminds us of the old tradition of Yakṣa images which influenced the early Buddhist and Jaina iconography to a great extent. This tradition continued even in the later periods

The material is red sand stone and it measures 11'8"×4'10". This was acquired in the Museum from the Public Library at Allaha-bad but probably it originally belonged to Mathura. (Fig. 3.)

- J. 121 The Tirthaṅkara is standing in meditation in Kāyotsarga pose. He wears a mark of Śrīvatsa, has curly hair and elongated ear lobes. The halo represents only full blown lotus. On his right side stands a Nāga deity with five-headed serpent hood which he touches with his raised right hand and the left hand holds some cuplike object. I think that the Nāga deity is Balarāma with a cup of wine and in this case the Jina can be identified as Neminātha. To the left of the Jina stands a defaced attendant. Near his feet are seen two devotees in adoration to his right and one to his left kneeling before a seated saint. The pedestal shows two lions on two corners seated with their backs inward. There is a wheel in the centre of the pedestal on each side of which is seen a seated figure of Jina in meditation. The upper corners of the image show two flying Gandharvas holding garlands. Their hair arrangement which shows Jūdā tied in the middle is a typical Gupta feature. The sculpture has been assigned in the label to the Kusāna period but on its stylistic basis as discussed above, I date it in the 4th century A.D. The material is red sand stone and it measures 1'11½"×10½". It probably came from Mathura. (Fig. 4.)

- O. 181 The image of a Jina seated in meditation wearing the mark of Śrīvatsa on his chest. The centre of the halo is marked with the rays of light which are shown issuing from his head. This is followed by a full-blown lotus, scroll work and scalloped border. Two flying Vidyādharas are seen carrying the garlands on the upper two corners of the image. The Jina on each side is flanked by two standing attendants holding chowries. The chowri of the attendant of the right side is, however, missing. These attendant figures wear the fluted head dress which is generally worn by the royal persons or the Bodhisattvas of Kuṣāṇa period. The curls in the hair of the main deity are also crudely shaped. The serene contemplation which is expressed on the face of other images, e.g., J. 104, is not met

with here. On these stylistic grounds I feel the image does not represent the full-fledged style of Gupta art and should be assigned to the middle or late 4th century A.D.

The material is red sand stone and it measures 4'.7" x 2'.11". It was acquired from Laharpur in district Sitapur but it must have been imported from Mathura which was great workshop of masonry work during the Kuṣāṇa and the Gupta periods. (Fig. 5.)

- J. 119 Headless image of a Tirthaṅkara in meditation on a lion throne. He is attended by two fly-whisk bearers on both sides. The lions supporting the throne are seated with their backs turned towards each other. There must have been a wheel in the centre of the pedestal which is now damaged. The halo round the head of the Jina is beautifully decorated and consists of two concentric bands. The first band which follows the full-blown lotus represents a row of beads. The second band consists of an ornamental foliage which displays very fine workmanship. The upper right corner shows a Vidyādhara hovering in air with a garland in his hands, while the left corner is broken. The sculpture can safely be dated in the fifth century A.D. The material is red sand stone and it measures 2'.5" x 1'.2½"; probably it came from Mathura. (Fig. 6.)
- J. 104 This is one of the finest products of the Mathura school of art. The Jina is seated in meditation. The expression is highly suggestive of supreme bliss when the passions are burnt in the fire of knowledge. The master artist of this period wanted to convey the same feeling in combining the inner spirit with outer forms. He wears the mark of Śrīvatsa on his chest which resembles the shape of the modern Nepalese representation of thunderbolt. The aureole is very elaborately carved and represents three concentric bands of ornaments and a scalloped border in the end. The central band is carved with circular row of arrows or spear heads issuing from the head and symbolising rays of light (knowledge) radiating from the centre as if shooting the darkness (evil). Kālidāsa typifies such halo as 'sphurat-prabhāmaṇḍala'. The second band contains fine scroll work which is surrounded by a third band representing an ornamental twisting rope pattern with fine rosettes at intervals. The right corner of the back slab shows a flying Vidyādhara with a flower pot in his left and a sprinkler (?) in right hand. The left corner is broken and there are no traces of pedestal at present.

The material is red sand stone and it measures is 4'2"×3'. It came from Kankālī mound, Mathura. (Fig. 7.)

- J. 118 Image of a Tirthāṅkara perhaps Vardhamāna seated in meditation on lion throne. He wears the usual symbol of Śrīvatsa on his chest. The halo round the head is elaborately carved and consists of full-blown lotus in the centre and three concentric bands of ornaments : (a) scroll work of ornamental foliage, (b) band of twisting rope pattern with rosettes at regular intervals, and (c) scalloped border. The left upper corner is broken while on the right is the figure of a Vidyādhara carrying a garland. The lions on the throne sit with their backs turned towards each other. The Jina on each side is flanked by the rampant lion figures. In the lower part of the throne is a wheel in centre which is being worshipped by the male and female devotees with their hands in adoration. The material is red sand stone and it measures 3'×1'9".

The provenance is Mathura.

- J. 36 The importance of this image lies in the fact that this is one of the only two inscribed Jaina images of Gupta period so far found in India. The other being at Udayagiri in Malwa is of 426 A.D. referring to the installation of an image of Pārśvanātha (*The Classical Age*, p. 409). The present image represents a headless Tirthāṅkara seated in meditation on a lion throne. He wears the usual Śrīvatsa mark on his chest. In the centre of pedestal is a wheel being worshipped by the devotees kneeling with folded hands. The lions who are supporting the throne are sitting on two corners with their back turned to each other and also facing each other twisting their necks. The pedestal is inscribed and bears two lines in Sanskrit in Brāhmī script of the 5th century A.D. Buhler in *Epigraphia Indica*, Vol. II, p. 210, No. XXXIX, reads and translates it as follows :

१—सिद्धम् । परममहारकमाहाराबाधिगन्त्रीकुमारगुप्तस्य विजयराज्यस्य (१०० १०) ३
क...न्तमा...(दि)...स २० अस्यां पु(र्वायां) कोट्टियागणा

२—द्वियाचरी(तो) शाखातो दल्लिचाय्यप्रश्रिताये शामाक्याये मट्टिभवस्य धीतु ग्रहमित्र-
पालि(त)प्रा (ता)रिकस्य कुडुम्बिनोये प्रतिमा प्रतिष्ठापिता

"Success In the year 113, in the victorious reign of the supreme king of great kings, the illustrious Kumāragupta, on the twentieth day (of the winter month) Kārttika—on that (date,

specified as) above an image was set up by Sāmāḍhya (Śyāmāḍhya), daughter of Bhaṭṭibhava (and) house-wife of the ferry-man (?) Grahamitrapālita, who had received the command (to make the dedication) from Datilācārya (Datilācārya) out of Koṭṭiya gana (and) the Vidyādhari Sākhā."

The inscription imparts useful information with regard to the contemporary organisation of the Jaina church.

The material is red sand stone and it measures 3'8"×2'6". Its find spot is Kankālī mound, Mathura. (Fig. 8.)

- J. 89 Fragment from the back slab of an image with a portion of the halo and upper part of a four-handed Nāga attendant to the right. He has a seven-headed snake hood over his head and wears a string of circular beads round his neck. His forehead is also decorated with some ornament. He stands by a column the top of which is touched by his fingers. To the left of this attendant figure is seen a miniature lion which he holds with one of his left hands. The sculpture may represent a part of Neminātha image, showing Balarāma as his attendant on his proper right. The halo is ornamented with a lotus in centre and surrounded by row of beads, twisting rope with beads and rosettes at intervals and a third band showing ornamental scroll work. The border represents the scalloped pattern. (For further details and specially iconography of Balarāma fig. pl. see V. S. Agrawal's article in the *Jaina Ant.*, Vol. VIII, No II, p 48).

The material is red sand stone measuring 1'2½"×1'2½". Its exact locality is not known but it probably came from Mathura. (Fig 9.)

- J. 666 This large umbrella which must have been installed over some image or a *stūpa*, as suggested by Smith (The Jaina Stūpa and other Antiquities of Mathura, A. S. I., Vol. XX, p 28, Pl. XXII), has been classified as a Jaina antiquity in the Museum records, although there is no definite proof to identify it as such. As an art piece this is one of the outstanding sculptures of the Mathura school. It provides a feast of varieties of motifs to our eyes. In all it has eight ornamented concentric bands with a round hole in the reception of the shaft. The first band is plain and is surrounded by the second band which represents three rows of lotus petals with their

points turned inwards. This is followed by another band showing vertical lines and the fourth one consists of more rows of larger lotus petals. The fifth band displays an undulating creeper with curling leaves. The sixth band consists of a twisting ornamental rope with six rosettes at regular intervals. The eighth band which is the last and outer band represents an ornamental rope showing a diamond cut pattern. This has got eight rosettes at regular intervals. Each of these rosettes has a hole in the centre which may point out the possibility of giving some additional support to bear the heavy load of the umbrella. At present this umbrella has been installed over two Tirthaṅkara images in the Jaina Hall of the Archaeological section in this Museum. The material is red sand stone and it measures 4'10" in diameter. It was found from the Jail mound at Mathura.

.... (It is not possible to take the photograph of this piece owing to its present odd location.)

- 48-184 Slab showing a nude Jina standing in meditation. He has curly hair and elongated ears. His right hand is damaged and the lower portion detached. The mark of Śrīvatsa is also not visible at present. The museum records identify the deity as Mahāvira but there is no cognizance without which it is not possible to give a correct identification. The sculpture may be assigned to the late 6th century A.D.

The material is buff-coloured sand stone and it measures 2' x 10½". It was acquired from Rājagṛāha, Vārāṇasī. (Fig. 10.)

- 49-199 Slab showing the Jina Ajitanātha standing in Kāyotsarga pose. The pedestal represents his *Lāñchana*, i. e., elephants who are standing face to face. Curiously enough the forehead of the deity is marked with a flower-shaped Tilaka? The mark of the Śrīvatsa has not been given at its proper place, while the halo has been shown by an incised line. On the whole the image has been crudely modelled. It may be assigned to the late 6th or early 7th century A.D. The material is buff-coloured sand stone and it measures 3' x 10". It was acquired from Vārāṇasī. (Fig. 11.)

The Museum possesses some fine Tirthaṅkara heads which bear the characteristics of the Gupta age as described above. I do not deem it necessary to describe them.*

* Photos by Shri P. C. Little.

Jainism In Mathurā In The Early Centuries Of The Christian Era

B. N. PURI

THE importance of Mathurā as a centre of Jainism in the early century of the Christian era is evident from the vast mass of Jaina inscriptions recorded on *āyagapatas* or tablets of homage, statues of Jaina Tirthankaras and fragments of a Jaina stūpa recovered from the famous Kankālī Tīlā in Mathurā in the last quarter of the nineteenth century. It appears that this Tīlā or mound from where these remains were recovered was a Jaina sanctuary from the period of the Śuṅga dynasty, as is evident from an inscription¹ written in the Śuṅga type of the ancient Brāhmī. It continued in the time of the Guptas, as brought out from a record² dated in the year 97 which, on paleographic grounds, appears to be the late Gupta period. The mound, symbolising the ancient Jaina sanctuary, is reminiscent of the once flourishing Jaina *Sangha*, comprising of the monks, nuns, *śrāvakas* and *śrāvikās*. It is rather an unusual feature to trace certain names, which appear to be of foreigners. The records are probably dated in the Indo-Parthian

~~~~~

1 H. Lüders, *Mathurā Inscriptions*, unpublished Papers, ed. by K. L. Janert, p. 42. From the inscriptions at the site it appears that there was a Jaina sanctuary from the period of the Śuṅga dynasty.

2 *Ibid.*, No. 23, p. 53.

era<sup>3</sup>, and so the donors appear to be foreigners who had come to Mathurā and accepted Jainism. This assimilation of the foreigners in the fold of Jainism belies the notion that Jainism was confined only to the land of its origin. The famous story of Kālakācārya<sup>4</sup>, the Jaina saint who brought about the downfall of the Gardhabhilla dynasty through the help of the Sakas of Seistan, points to the contacts established between Jaina saints and foreigners, some of whom may have been attracted to it.

Mathurā, known as Sauripura or Sūryapura to the Jainas<sup>5</sup> seems to have been frequented by the Jaina monks from the north-east, i. e., from Magadha, after the famous famine described in the Jaina scriptures. The Jainas established themselves there about the middle of the second century B.C. The Āmohini Tablet<sup>6</sup> is a shining example of the existing nature of Jainism in the first century B.C. The inscriptions from Kaṅkāli Tīlā also mention some unfamiliar names like Akakā and Oghā<sup>7</sup>—names of ladies, probably of foreign origin—whose dedications speak of their acceptance of Jainism.

The composition of the Jaina religious orders into several schools known as *gaṇas* with their different *kulas* and *sākhās* and *sambhogas* is brought out by the records of the Kusāṇa period which is corroborated by the evidence from the *Kalpasūtra*. The three prominent *gaṇas*—being Kottika<sup>8</sup>, Vārana<sup>9</sup> or Cārana and Arya-Uddehikiya<sup>10</sup>. Another one *Vāsavadiya* is implied with reference to its *kula* mentioned in a record.<sup>11</sup> The different *kulas* associated with the Kottika *gaṇa* were Brahmadāsika, Thāniya, Vacāliya and Prabāhaka (Prašnavāhanaka) with their corresponding *sākhās*—Ucenāgarī, Aryavairī or Vairī and Majhmiā. The heads of the Aryavairī were Āryya Puṣila (Arya Puṣyala) and Vrhataṭvācaka Jayamitra in the years 12 and 20<sup>12</sup> respectively of

3 Dr. Bhandarkar Volume, p. 288

4 Vikrama Adventures, Introduction.

5 SBE, XLV, p. 112.

6 EI, II, p. 204, No. 20.

7 Lüders' List of Inscriptions, Nos. 48, 29, 43.

8 Ibid., Nos. 17, 18, 19, 20, 22, 25, 27, 28, 29, 33.

9 Ibid., Nos. 18, 34, 37.

10 Ibid., No. 21; IA, III, p. 105, No. 23.

11 EI, I, p. 282, No. 2.

12 EI, II, p. 203, No. 18; EI, I, p. 383, No. 4.

the Kuṣāṇa era. The Koṭṭika *gaṇa*, according to the *Kalpasūtra*<sup>13</sup>, was founded by Suṣṭhita and Supratibuddha, surnamed Kauṭika and Kākandaka. It was divided into Ucenāgarī, Vidyādhari, Vajrī and Mādhyamika *śākhās* and Brahmaliptaka, Vatsaliya, Vanīya and Praśnavāhanaka *kulas*. This school continued to exist in the Gupta period as it is mentioned in an inscription dated in the year 113<sup>14</sup> of the Gupta era. It refers to the setting up of an image by Syāmādhya under instructions from Datilācārya of the Koṭṭiya *gaṇa* and Vidyādhari *śākhā*.

The head of the Cāraṇa or Vāraṇa *gaṇa* of the *Kalpasūtra* was Aryadatta in the year 29<sup>15</sup> and a little more than twenty years later its great preacher was Dīnārya. This school was divided into four *śākhās* and seven *kulas*. The *gaṇa* was founded by Śrī Gupta of the Hari *gotra*, according to the *Kalpasūtra*. A good many *śākhās* and *kulas* of this *gaṇa* or school are noticed in the Kuṣāṇa records as, for example, Pusaṃmitrika, Āryacetaya, Kāmajāśika, Petivāmika and Arahaṭṭiya. Some *kulas* are, however, left out.

The Arya-Uddehikiya *gaṇa* with its Nāgabhūtiya *kula* identified with Nāgabhūya *kula* of the Uddeha *gaṇa* had Buddhaśrī as its head in the year 7<sup>16</sup> and Devadatta in the year 90<sup>17</sup> of the Kuṣāṇa era. This *gaṇa* was founded by Arya Rohana of the Kāśyapa *gotra* and was divided into six *kulas* and four *śākhās* out of which only two *kulas* are mentioned in records.

The Mehika *kula* of the Vāsavadiya *gaṇa* was founded by Kāmarāhi of the Kuṇḍala *gotra*. It is mentioned in a record of the year 15.<sup>18</sup>

These *gaṇas* or schools with the different *kulas*, *śākhās* and *sambhogas* created an atmosphere of good will and there is hardly any instance of bitterness in their relations with each other or with Buddhism and Brahmanism, the two other flourishing religions at Mathurā. Out of the records of dedications of statues of Jaina

13 SBE, VIII, p. 231.

14 EI, II, p. 210.

15 EI, II, p. 206, No. 26; Ibid., No. 36. For the division of this *gaṇa* into *kulas* and *śākhās*—see *Kalpasūtra*, VIII, p. 320. For a study of the Jaina *gaṇas* see also Bühler : *The Indian Sect of the Jains*.

16 EI, I, p. 391, No. 19.

17 IA, XXXIII, p. 105, No. 23.

18 EI, I, p. 282, No. 2.

Tirthaṅkaras, including half-a-dozen dated ones, associated with the last one Mahāvira, two refer to the setting up of four-fold image (*Sarvatobhadra-pratimā*), and one each record the setting up of statue of Śāntinātha, Sāmbhavanātha, Ṛṣabhanātha and Munisuvrata. The statue of Vardhamāna was set up for the Koṭṭiya gaṇa and the Brahmadāsika kula in the year 5<sup>19</sup>, and for the Sthāniya kula of the same gaṇa in the years 20 and 35<sup>20</sup>. The three statues of Vardhamāna were meant for the Vārana gaṇa and Petivāmika and Puṣyamitrika kulas in the year 22, 29 and 50<sup>21</sup>. The donors were mostly pious female devotees. The same gaṇas were also associated with the setting up of statues of other Tirthaṅkaras, and sometimes the donor was the same, as, for example, Dattā dedicated an image of Ṛṣabha in the year 60, and earlier in 49<sup>22</sup> she had set up an image of Arhat Munisuvrata. A statue of Sarasvatī was consecrated at the instance of the preacher (Vācaka) Āryadeva of the Koṭṭiya gaṇa.

Some of the records refer to the setting up of statues of Jaina Arhats whose names are not mentioned, tablets of homage (*āyagapatas*) and pillars. Jainas, no doubt, consecrated images of their Tirthaṅkaras—the earliest instance being that of the image of Ṛṣabhadeva which was taken away by the Nandarāja, and brought back by King Khāravala of Kalinga.<sup>23</sup> Kauṭilya also refers<sup>24</sup> to the images of Jaina gods—Jayanta, Vajrayanta, Aparājita and others. Thus, the antiquity of Jaina image worship could be pushed to about the 4th century B.C. There is no record of the setting up of statues of all the twentyfour Tirthaṅkaras in the Kuṣāṇa period. That of Pārśvanātha is clearly distinguished by a canopy of snake hood over his head.

Lay devotees were responsible for these dedications done at the instance of some teacher or preacher. These devotees include both male and female lay-hearers—some of them belonging to the professions of iron-mongers (*lohakāra*), carpenters (*vardhaka*) and perfumers (*gāndhika*).<sup>25</sup> Courtesans (*ganikas*) also shared in these

19 *EI*, I, p. 381, No. 1.

20 *Ibid.*, p. 305, No. 27; p. 386, No. 7.

21 *Ibid.*, p. 391, No. 20; p. 385, No. 6; Vol. II, p. 206, No. 36.

22 *EI*, II, p. 204, No. 20.

23 Lüders' *List*, No. 1345.

24 Bhattacharya—*Jaina Iconography*, p. 37.

25 Lüders' *List*, Nos. 53, 54, 55, 10, 20, 53, 1907, 37, 39, 76, 102.

dedications. It seems that caste factor did not figure in the Jaina religious order. We hear of saint Harikeśin Bala hailing from a Cāṇḍāla family.<sup>26</sup> Thus, even men of low birth could aspire for a high status through intellectual attainments. Nor were dedications by fallen but religious-minded women wanting. If Buddha could accept the hospitality of the famous courtesan of Vaiśālī—Ambapālī, we have an interesting example of the setting up of a shrine (*devakula*) of the Arhat Vardhamāna, a hall of homage (*āyagasaḥā*), a reservoir (*prapā*) and stone slabs (*śilāpata*) in the Arhat temple of the Niganṭhas, by the lay-disciple of ascetics (*samānasāvika*), the courtesan (*gaṇikā*) Nādā-Vasu, daughter of the courtesan Adā Loṇasobhikā<sup>27</sup>, together with some of her relatives, for the worship of the Arhats.

The Jaina devotees also set up tablets of homage (*āyagapaṭas*)<sup>28</sup> with the Yogi type of the seated Jina, the highly ornamented *trīśūlas* and sacred symbols. One tablet gives an interesting view of a Jain *stūpa* enclosed in a railing with a gateway (*torana*). These *āyagapaṭas* or tablets of homage were set up for the worship of all Arhats, invoking their blessings. The Jainas also raised *stūpas* over the ashes of a chief or religious leader.

These numerous items of dedication were part of the activities of the Jainas in Mathurā who catered to the wishes of the Jaina preachers from different schools and families. The Tirthaṅkaras enjoyed the respect and adoration of all the schools. Among the preachers whose names appear in more than one record are—Arya Baladina, Arya-Deva, Arya-Kṣeraka, Mihila and Nāgadatta.

The role of women as nuns (*śisyinī*) or lay devotees (*śraddhācarī*) was fairly important. The latter had not renounced their family ties, but were deeply religious and firm. They created endowments. There are many references to Jaina nuns. The heads of schools had female disciples receiving religious instructions. Okhā of an earlier record, probably an Indo-Parthian, Amohinī of the Kṣatrapa period, Kumāramitrā, Vasulā, Sanghamikā, Jinadāsī, Balavarmā and Devā<sup>29</sup> contributed a lot as members of the Jaina order—dedicating themselves and persuading others in the path of religion. There is no reference to a female preacher in the records.

26 *Uttarādhyayana Sūtra*, 12. 1.

27 Lüders' List, No. 102.

28 *EI*, II, p. 190, No. 2; p. 202, No. 5; *EI*, II, p. 396, No. 23.

29 Lüders' List, Nos. 39, 24, 70, 50, 48, 28, 47.

It is rather interesting to notice foreign elements in Jainism. It has been suggested earlier that about the first century B.C. there were certain Parthians who had accepted Jainism and set up dedications. Okharikā and Ujhatikā do not appear to be Indian names, while Dimitra could be the Indianised form of Demetrius. The inscriptions from the Kankālī Tīlā, supposed to represent the site of some Jaina establishment<sup>30</sup> also mention some unfamiliar names, like Akakā and Oghā.<sup>31</sup> It is, therefore, very likely that foreigners too were accepted in the Jaina fold which had also eliminated caste-consciousness in the choice of the selection of head of religious schools.

Mathurā continued to be an important centre of the Jainas in the Gupta period. In fact the Kankālī Tīlā, symbolising the Jain monastic establishments, is supposed to have met its fate at the hands of the Mohammadan invader Mahmud of Ghazni, who invaded this sacred city and destroyed everything that came in the way of his iconoclastic zeal.

30 See Smith—*The Jaina Stūpa at Mathurā*, Pl LXII; cf. Janert, *op. cit.*, p. 41.

31 Lüders' *List*, Nos. 48, 29, 43.





## Some Inscriptions and Images on Mount Śatruñjaya

AMBALAL PREMCHAND SHAH

**T**HE age of antiquity or ancient monuments is generally inferred from the styles of architecture and sculpture and on the basis of available inscriptions. Since the temples at Śatruñjaya were renovated from time to time through many centuries very little evidence of antiquity has been left for us. For want of published old inscriptions, sculptures in temples, scholars came to believe that the temple-city of Śatruñjaya could hardly claim to be earlier than or even as old as the Jaina-temples-site of Delvādā, Mount Abu.

One can see several streets and rows of temples and images on Mount Śatruñjaya. A common man can hardly make any distinction between the earliest and the latest specimens of art among the hundreds and thousands of images in this temple-city, where no human habitation is allowed. But the searching eye of a historian is on the look-out for all stray old inscriptions and specimens of art.

According to literary traditions, Śatruñjaya is an ancient *tīrtha* of the Jinas. In the *Jñātādharma-kathā*, a Jaina canonical text, it is referred to as Puṇḍarikagiri.<sup>1</sup> In later Jaina literature, this place is

---

1 *Sūtras* 55, 56, 60, pp. 109, 112. Abhayadeva, the Commentator, has identified Puṇḍarikagiri with modern Śatruñjaya (p 111 A).

associated with some auspicious events in the life of Ṛṣabha, the first Tirthaṅkara. It is also said that a temple was dedicated to Ṛṣabhanātha, on this mountain. Puṇḍarikasvāmī, the first Gaṇadhara of Ṛṣabha, obtained emancipation on this sacred mountain and a memorial to him, in the form of a shrine with his image, was raised here. Since then, the mountain came to be called Puṇḍarikagiri.<sup>2</sup>

We shall now refer to a few images and inscriptions which throw more light on the art and antiquity of this site.

Fig. 1 illustrates a beautiful marble image of Puṇḍarikasvāmī installed in the first cell adjacent to the staircase, beside the main entrance to chief shrine of Ṛṣabhanātha (Ādinātha) on this mountain. This sculpture, fortunately well-preserved, is about 25 feet in height and about 1.5 ft. broad at base. The pedestal or the lowermost part of the sculpture has an inscription in four lines.<sup>3</sup> A big lotus with an ornamental long stalk springs from the top of the pedestal, and divides the whole sculpture into two sections. The upper section shows a figure of Puṇḍarikasvāmī, sitting in the *padmāsana*, *dhyānamudrā*, on a cushion-like seat placed on the full-blown lotus. There is a back-rest whose two ends show lions supporting the horizontal bar resting on two pillars. Above are two divine garland-bearers, and on top the *chatra* or the umbrella. The figure of the Gaṇadhara could easily be mistaken for that of a Tirthaṅkara, if the inscription had not specifically shown that it represented Puṇḍarikasvāmī.

Below the lotus, the two sides of the stalk further form two sections, the centre being occupied by the *sthāpanā*<sup>4</sup>. To the right of the *sthāpanā* sits a Jaina monk, a *Guru*, in the act of giving a discourse to the two disciples sitting in front, with folded hands, on the other side of the *sthāpanā*.

This is one of the finest examples of sculptural art of Gujarat in V. S. 1064 (=1006 A.D.), the date of the inscription. Unfortunately part of the beauty of this sculpture is marred by modern black paints,

2 For a fuller account, see Shah, Ambalal Premchand, *Jaina Tirthasarvasaṃgraha* (in Gujarati, Ahmedabad), pp. 98-108.

3 The inscription was first published by Shah, Umakant Premanand, in *Jaina Satya-Prakāśa* (Gujarati Journal, Ahmedabad) Volume 17, No. 3, pp. 51-58.

4 For understanding the symbolism of *Sthāpanā* (also called *Sthāpanācārya*) see, Shah, U. P., *Studies in Jaina Art* (Banaras, 1955), pp. 113-115.

glass eyes, and studded metal pieces on different parts of the body of Puṇḍarikasvāmī and the two smaller figures. This is a practice which has undermined the beauty of many a Jaina sculpture, old or new. The inscription reads as under :

- (१) श्रीमद्युगादिदेवस्य पुंडरीकस्य च कर्मो ।  
 ध्यात्वा शत्रुंजये शुद्धयन् सहेखाध्यानसंयमैः ॥ १ ॥  
 श्रीसंगमसिद्धमुनिर्विद्याच(●)रकुलमस्तल्लभुमांकः ।  
 दिवसैश्चतुर्भिरेषिकं मासमुपोष्यात्ततस्तत्त्वः ॥ २ ॥  
 वर्षे सहस्रे षट्पथां चतुरन्वितयाधिके दिवसमगच्छत् ।  
 (●)सोमदिने आग्रहायणमासे कृष्णद्वितीयायां ॥ ३ ॥  
 अम्मेयकः शुभं तस्य भेष्टिरोषेयकालमवः ।  
 पुंडरीकमदांसमि चैत्वमेतद्वीकरत् ॥ ४ ॥ चतुर्भिः कलापकं ॥

According to the inscription, Muni Saṅgamasiddha, moon of the firmament of the Vidyādhara-Kula<sup>5</sup>, meditated on mount Śatruṅjaya, before Yugaḍideva (Ādinātha) and Puṇḍarika. Having purified himself by the practice of austerities and *sallekhanā*, observing dauntlessly his fast for a month and four days, attained to Heaven on Monday the second day of the dark half of the month of Mārgaśīrsa, in V. S. 1064. Śreṣṭhī Ammeyaka, son of Rodheyaka, caused to build this shrine and (consecrate) the image, for his own merit.

This Muni Saṅgamasiddha is probably the grand-teacher of Pādalipta, the author of *Nirvāṇakalikā*.<sup>6</sup>

This is the earliest known inscribed and dated image available at Śatruṅjaya. It is important also as a fine specimen of art.

Fig. 2, preserved in a cell on the right side of the northern part of the circumambulatory passage of the main shrine, represents a householder, i. e. a śrāvaka, a Jaina lay worshipper. The inscription on its pedestal shows that this is a statue (a portrait sculpture ?) of Śreṣṭhī Nārāyaṇa.

5 One of the four ancient lineages of Śvetāmbara Jaina monks.

6 Compare the colophon of *Nirvāṇakalikā*, wrongly ascribed to the first Pādalipta, who is said to have flourished in c. 2nd century A.D. But Dr. U. P. Shah, in his "Iconography of the Jaina Goddess Ambika", *Journal of the University of Bombay*, September 1940, p. 159, f. n. 6, pointed out that *Nirvāṇakalikā* was a work of c. eleventh century A.D.

On a raised cushion, surmounted by a design looking like petals of a full-blown lotus, sits Nārāyaṇa in the *añjalimudrā* (with folded hands), in the *lalita*-posture, i. e., with his right-foot hanging and the left tucked up. He wears ornaments like armlets, bracelets, anklets, an ornamental broad girdle, necklaces and big circular ear-rings. He has a long beard, whether or not he had moustaches in the original is difficult to ascertain on account of the modern black paint, but it is probable that the paint is on the original mustaches. His hair are tied into a small top-knot on the head, on each side of which is a divine garland-bearer. This is unusual, since a lay-worshipper is not known to have been accompanied by heavenly attendant *mālādhara*s.

The marble sculpture is a beautiful specimen of secular sculpture of the eleventh century A. D.

The two-line inscription on the pedestal reads as follows :

(२) भीजनागकनिष्ठस्य कपर्दिजनकस्य निजपितुर्वादि  
भे. नारायणस्य मूर्तिः] निवेसि(शि)ता सिद्ध-वीराम्बा सं० ११३१ ॥

According to the inscription, this statue of Śreṣṭhī Nārāyaṇa, the younger brother of Jajanāga, and father of Kapardī, was set up by Siddha and Vira in (Vikrama) Samvat 1131 (i. e. 1075 A.D.)

Fig. 3 represents a twelve-armed Goddess who is well-known as Mahiṣa-mardinī in Hindu traditions and as Saccikādevī in Jaina traditions.

It is a beautiful marble sculpture of the goddess in bold relief, the back showing a trefoil-like arch surmounting two pillars and thus suggesting that the Goddess is placed in a miniature shrine. On top of the sculpture, in the central part of the arch, is a miniature shrine with a Jina sitting in it.

The Mahiṣa-demon is an excellent specimen of animal-sculpture. The figure of the goddess, with her one foot trampling on the buffalo-demon pierced by her long trident, is a work of superior workmanship, full of life and vigour and beautiful modelling.

In her right hands, the goddess shows the sword, the disc, the trident, the arrow and the *varada-mudrā*, while in the left ones she holds the shield, the *vajra-ghantā* (combination of thunderbolt and bell), the mace, the conch, the bow and the head of the personified demon (placed on the buffalo-demon).

The ornaments and the modelling deserve comparison with the famous Śarasvatī from Pallu in the old Bikaner State, now preserved

in the National Museum, New Delhi. The sculpture must be assigned to a period c. 1000-1050 A.D.

The small figure of a female worshipper on the lower end of the left pillar deserves notice as a fine specimen of miniature figure and on account of the mode of representing the scarf or *oḍhaṇī* covering the head and the back.

The inscription on the pedestal reads as follows :

(३) संवत् १३७१ वषे माहसुदि १४ सोमे श्रीमदूकेशवंशे वसटगोत्रीय सा०सल्लवणपुत्र  
सा०आजइतनय सा०गोसक भा०गुणमतकुक्षिसंभवेन संघपति सा०आशाधरानुजेन सा०लूणसिंहामजेन  
संघपतिसाधुदेसलेन पुत्र सा०सहजपाल सा०साहजपाल सा०सामंत सा०समरा सा०सांगणप्रमुखकुटुंब-  
समुदायोपेतने निजकुलदेवीश्रीसच्चिकामूर्तिः कारिता ।

यावद् न्योमि चन्द्राकौ यावद् मेरुमहीधरः ।

तावत् श्रीसच्चिकामूर्तिः ॥

The inscription shows that this image of Saccikādevī was set up by Samghapati Sādu Desala, the elder brother of Luṇasimha, and younger brother of Āsādhara. He was son of Ajada and grandson of Salaksana and belonged to Vesata-gotra of Ukeśa lineage. He, along with other members of the family and his sons Sahajapāla, Sāhanapāla, Sāmanta, and Sāngana, set up this image of the family deity Saccikādevī, in the year 1371 V. S. (= 1314 A.D.)

There is a shrine of Saccikādevī at Osia in Rajasthan. The Ukeśa lineage is named after this ancient town which was known as Ukeśa or Upakeśa-pura. The Oswāla baniās are named after this Osia and are supposed to have hailed from this town.

At Osia also, the Saccikādevī image represents the form of Mahisamardini

Fig 4 represents statues of Minister Samarasimha and his wife Gugān. This is an important sculpture of the famous "Samarā-sāha" who renovated, in V. S. 1371, the various shrines at Satruṇjaya. A detailed account of this minister, his lineage and his family is available in *Nābhinandana-jinoddhāra-prabandha*.

The minister stands with folded hands, while his wife carries a purse (money-bag) in her right hand and a cup or bowl containing sandal-wood and saffron-paste for worship is held in her left hand.

The dress and ornaments of both the figures deserve notice.

Deśala, referred to in the inscription on fig. 3 above, is the father of this Samarasimha. The inscription on fig. 4 runs as follows :

(४) संवत् १४१४ वर्षे वैशाखसु० १० गुरौ संचपति-देशालसुतसमरा तत्पत्नीगुणां सा-  
सावित्रि-सा०सजन-सिंहाभ्यां कारितं प्रतिष्ठितं श्रीकृष्णसूरिभिः य०देवगुप्तसूरिभिः ॥ इयं मयत् ॥

Fig. 5 shows a part of a beautiful metal sculpture representing one figure of a Jina in the centre, and two smaller Jina-figures on two sides above the halo of the bigger Jina. A two-armed Kubera-like Yakṣa sits on a lotus to the right of the main figure, while on the corresponding left end we find a two-armed Yakṣī Ambikā sitting in the *lalita*-posture. There is no inscription on this image, but on stylistic grounds it can be assigned to c. tenth century A.D. or a little earlier.

Unfortunately the present whereabouts of the bronze are not known, but the present writer had once seen it in one of the temples on Mt. Śatruṅjaya. A new photograph of the whole figure is thus not possible and only this photograph of a part of it, obtained from the Sheth Anandji Kalyāñji's Pedhī, Ahmedābad, is reproduced here. It will however be seen that the bronze is a beautiful specimen of metal sculpture in Western India.

We have noted above four inscriptions from this site. A few more inscriptions ranging from V S 1207 to c. 1400 A. D. are noted below.

Inscription no. 5 is on a metal image in Shrine No. 302 situated on the left side of the chief gate of the main temple of the Caumukha Tūṅk. The inscription reads as under :

(५) श्री सिद्धहेमकुमार सं० ४ वैशाख० २ गुरौ भीमपल्लीसत्क(गच्छ) न्यय०हरिभद्र-  
भार्यागुणदेविभेयोर्थे श्रीशक्तिनाथविभं कारितं ॥

According to this inscription, this image of Śrī Śāntinātha was installed for the spiritual benefit of Gunadevi, wife of merchant Hariścandra belonging to the Bhīmapallī-gacchā. The image was consecrated on Thursday the 2nd day of the dark fortnight of the month of Vaiśākha in the year 4 of the Siddha-Hema-Kumāra Samvat.

This is a very important inscription, first noticed by Muni Śrī Punyaviṇaya and published by him in the *Jaina Satya Prakāśa*, Vol. VIII, No. 1 (Ahmedabad, 1943), pp 259-261. The metal image must be very carefully preserved, being the only known inscriptional evidence of the Siddha-Hema-Kumāra Era.

Three great personalities of the history of Gujarat are associated in the name of this Samvat (Era). One is Siddharāja Jayasīṃha, the second is Ācārya Hemacandra and the third is king Kumārāpala of Aṇahillapura-Pāṭaṇ. The era seems to have started with the death of

king Siddharāja Jayasimha and the accession of his successor Kumārapāla in Vikrama Samvat 1199.

The name of Hemacandra, the great scholiast and monk whom both the above rulers highly respected, is also associated with this era. Hemacandra himself, in his *Abhidhānacintāmaṇi* (6.171) composed in V. S. 1207-8, mentions this era in the following way while explaining संवत् = वर्षः— “यथा विक्रमसंवत्, सिद्धदेवकुमारसंवत् ।”

The metal image should thus date from V. S. 1203. No other inscription referring to this era is yet known but one would not be surprised if some more inscriptions dated in this era are discovered in future. It seems, however, that the era ceased to be in use, soon after the deaths of Hemacandra and Kumārapāla since no other inscriptions posterior in age to these personalities are known to have referred to it. On the contrary almost all such inscriptions refer to the Vikrama era, or in a few cases to the Śaka era. Even in colophons of old manuscripts we do not find any dates in this era.

Inscription No. 6, from Shrine No. 280, reads as follows :

(६) सं० १२२८ ज्येष्ठशुदि १० शनी श्रीदेवनंदकीयगच्छे पद्मदेवेन पित्रुः पाल[स्य]  
श्रवसे प्रतिमा कारिता ।

The image was caused to be made by Pādudeva of the *Devanandakīyagaccha*<sup>7</sup>, on Saturday, the tenth day of the bright half of the month of Jyēṣṭha, in V.S. 1228, for the spiritual merit of his father Pāla.

Inscription No. 7 is on a mutilated image stored in one of the underground chambers. The inscription reads as follows :

(७) संवत् १२७३ वर्षे कार्तिकशुदि १ गुरौ श्रीचंद्रकके श्रीबायटीयगच्छे पं० आसचंद्र-पदमयोः  
शिष्य पं० शोवर्द्धनस्य मूर्तिः कारापिता भानुपुत्र पं० पद्मचंद्रेण । मंगल महाभीः । विरे नंदतु ॥

According to this inscription, this image of Paṇḍita Yaśovardhana, disciple of Paṇḍita Asacandra and Padama of Vāyatiya *gaccha* and hailing from (belonging to) the town of Dhandhukaka, was set up by Padmacandra, the (spiritual) son of his brother (i.e. the disciple of his monk brother), on Thursday, the first day of the bright fortnight of the month of Kārtika in V. S. 1273.

7 *Devanandakīya-gaccha* is mentioned in the colophon of the palm-leaf manuscript (V. S. 1194) of *Pramāṇāntarbhāva*, at Jesalmere. The colophon also says that *Devanandagaccha* is a sub-*gaccha* of *Hārījya-gaccha*, cf., *Jaina-Pustaka-Prasasti-Saṅgraha*, p. 104.



Fig 1. Image of Punḍarikasvāmī, Śatruṅḡjaya (d.V.S. 1064)

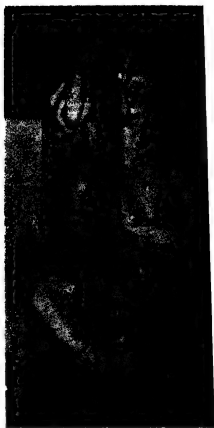


Fig 2. Sculpture of Śreṣṭhī Nārāyaṇa  
Śatruṅḡjaya (d. V S. 1131)

(See p. 16)





Fig 3 Image of Mahisamardhini, Satriuhjaya  
(dated V S 1371)



Fig. 4. Sculpture representing Minister  
Samarasimha and his wife (d. V. S. 1414)

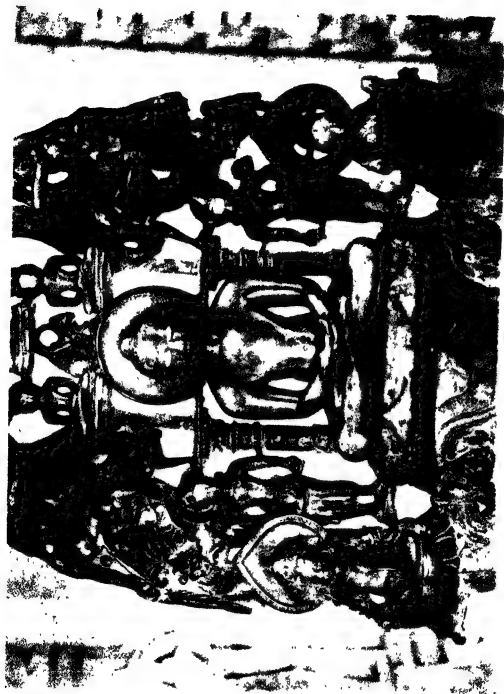


Fig. 5 Jain Metal Sculpture, Satruñjaya

Inscription No. 8 is from a mutilated statue of a Jaina householder (*śrāvaka*) in standing posture, found from an underground chamber. It reads as follows :

(८) सं० १३१३ वर्षे फागुणसुदि ७ पादप्रामे महं०.....सुत महं प्रमासस्य मूर्तिः  
सुतजगपालेन कारिता ॥

According to this inscription, this statue of Minister Prabhāsa, son of....., was set up by his son Jagapāla of the village of Pādra, on the seventh day of the bright fortnight of the month of Phālguna in V. S. 1313.

Inscription No 9 is obtained on the image of a monk in Shrine No. 701 (Old No. 626). This was read as follows .

(९) सं० १३४२ माघशुदि ८ शुके श्रीनगेंद्रगच्छे पूज्यश्रीगुणसेनसूरीणां मूर्तिः पं०रामचंद्रेण  
स्वगुरुभेयसे इयं मूर्तिः कारिता प्रतिष्ठिता श्रीजिण(न)भद्रवृत्तिभिः । चंद्रार्के यावत् नंद्यौ ॥

According to the inscription, this image of venerable Śrī Guṇasenaśūrī of Nāgēndragaccha was caused to be made by Pt. Rāmacandra for the spiritual merit of his preceptor, on Friday, the eighth of the bright half of the month of Māgha in V. S. 1342, and installed by Śrī Jinabhadrasūri

Inscription No. 10 is from a mutilated Jina-image in an underground chamber and was read as under :

(१०) संवत् १४०५ वर्षे मार्गशुदि १० सोमे श्रीपोसीनाणावास्तव्यश्री.....[म]हं०  
मालदेवसुत महं०सांगणेन स्वमातृवापीहीरनभेयसे श्रीअलितनाथविभं कारित ॥

According to it, this image of Ajitanātha was set up by minister Sāngaṇa, son of minister Māladeva, resident of Posinānā for the spiritual welfare of his mother Bāyī Hirana, on Monday, the tenth of the dark half of Mārgga in V. S. 1405.



## The Kuvalayamālā and Modern Scholarship

A. N. UPADHYE

THE *Kuvalayamālā* of Uddyotanasūri (A.D. 779) is an important Prākṛit Campū, having a distinctive position in Indian literature. The Prākṛit text is critically edited by me and lately published in the Singhī Jaina Series, No 45, Bhāratiya Vidyā Bhavana, Bombay 1959. It is necessary and interesting to review the studies of modern scholars in connection with the *Kuvalayamālā* mainly with reference to some of its significant passages. The attention of modern scholars was attracted towards this work only after the Ms. P (No. 154 of 1881-82) was secured for the Collection of Mss. of the Government of Bombay, then belonging to the Deccan College, Poona, and now deposited in the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona. (H. D. VELANKAR : *Jīnaratnakośa*, Poona 1944, p. 94, gives reference to KIELHORN III, *A List* of the third Collection of 1881-1882. Dr P. K. GODE kindly informed me that the entry regarding Ms. No. 154 of 1881-82 stands thus, p. 207 : "[Name] *Kuvalayamālā* (in Prākṛit) [Author] Uddyotanasūri, Leaves 133, ślokaś 10,000, No 154 of 1881-82.")

In the *Jaina Granthāvalī* (published by Śrī Jaina Svētāmbara Conference, Bombay 1909, p. 222) there are references to the Prākṛit *Kuvalayamālā* of Uddyotanasūri and the Sanskrit *Kuvalayamālā* of Ratnaprabha, the sources of the information being the *Brhaṭṭippaṇikā* and the Deccan College Lists. The Ms. of the former in the Deccan

College (Kantivijaya?) and of the latter in Cambay and Ahmedabad are mentioned. The attribution of the authorship of *Kuvalayamālā* to Indrasūri is based on a wrong reading in an extract given by P. PETERSON from the *Sāntināthacarita* of Devacandra. (A Fifth Report of operation in search of Sanskrit Mss. in the Bombay Circle, Bombay 1896, p. 73.)

The *Kuvalayamālā-kathā*, a stylistic Sanskrit digest of the Prākṛit work of Uddyotana by Ratnaprabhasūri (c. middle of the 13th century A.D.) was edited by Muni CHATURAVIJAYA from three Mss. and was published in 1916 (Śrī-Jaina Ātmānanda Sabhā, Bhavanagar 1916. A revised edition of this work is lately published along with the Prākṛit text referred to above, and also separately issued, Bombay 1961). The *prastāvanā* (in Sanskrit) of this volume introduces most exhaustively, for the first time, the earlier Prākṛit work of Uddyotana quoting its significant extracts from the Poona Ms. which correspond to the following passages in my edition : p. 282, l. 6 to the end of paragraph 432 (omitting a few verses *vaṁdāmi savva-siddhe* to [paṇi] *vayāmi*); p. 173, l. 31 to p. 174 l. 6; p. 1, l. 2 to l. 8; and p. 3, l. 14 to p. 4, l. 14. A bare outline of the story is indicated; and significantly enough it is stated that Haribhadra, who is styled as *bhava-viraha* is earlier than Uddyotana and not at all a contemporary of Siddharsi, the author of the *Upamiti-bhava-prapañcā kathā*. The extracts given in this Introduction attracted the attention of various scholars who used some of these references in their studies.

It was in 1916 that the *Kāvyamīmāṃsā* of Rājasekhara ed. by C. D. DALAL and R. A. SHASTRY was published (Gaekwad's Oriental Series, No. 1, Baroda 1916; p. 124 of the Re-issue, Baroda 1924, pp. 204-5, 3rd ed., Baroda 1934); and in its Notes were given extracts from the *Kuvalayamālā* based on the Ms. P and corresponding to our text, p. 3, l. 18 to p. 4, l. 2, which attracted the attention of some other scholars towards the *Kuvalayamālā* (N. PREMI : *Padmacaritam*, Bombay 1928, Intro. p. 2; A. N. UPADHYE : *Annals of the B.O.R.I.*, XVI, i-ii, p. 62; also the *Varāṅgacarita*, Bombay 1938, Intro. pp. 9-10).

MUNIRAJ SHRI JINAVIJAYA read a paper (in Sanskrit) at the First [All-India] Oriental Conference (Poona 1919) on 'The Date of Haribhadrasūri'. (Separately issued, pp. 1-23, in the *Jaina Sāhitya Saṁśodhaka Granthamālā*, Poona.) It is an exhaustive paper which scrutinises the views of earlier scholars, lists the works attributed to Haribhadra, enumerates the traditional sources for his biography, and takes up for discussion the traditional date, A.D. 529, assigned to him, Siddharṣi's (A.D. 906) reference to him as *me dharmaprabodhakaro*

*guru* and consequent conclusion of H. JACOB that Haribhadra was a senior contemporary and *guru* of Siddharṣi. JINAVIJAYA shows that Gargarsi was the *guru* of Siddharṣi and correctly interprets the latter's reference to Haribhadra. It is in this context that he quotes the *Kuvalayamālā* (p. 4, l. 2) and reaches the conclusion that Haribhadra, the author of the *Samarādityakathā*, could not be later than A. D. 778. Then he studies the various references from Haribhadra's works, quotes an extract from the *Kuvalayamālā* (corresponding to p. 282, l. 6 to l. 20) from the Ms. P, and assigns Haribhadra to A.D. 700-770. In the appendix the chronological relation of Haribhadra with Śāntarakṣita, Dharmottara, Mallavādi and Saṃkara are indicated.

The *Brhattippanikā* is an old list of Jaina works prepared in Saṃvat 1440, i.e., A.D. 1383, by some Jaina monk acquainted with the Mss.-collections at Pattan, Cambay and Broach etc. (but not Jaisalmer). It was used by the compilers of the *Jaina Granthāraḥ*, noted above. It is published (based on the Mss., three to four hundred years old, belonging to the Collection of Śrī Kāntivijayaji Jaina Jñānamandira, Baroda) by Muni JINAVIJAYA (*Jaina Sāhitya Samśodhaka* I, 2, Poona 1920, Supplement pp. 1-16; see also *Ibidem* I, 4, pp 157-58). Therein the references to the *Kuvalayamālā* (p. 10) stand thus :

३२०. कुवल्यमाला मा. सु० [सं० (?) ] ८३५ वर्षे उद्घोषितं सुरिया १३००० ।

३२१. कुवल्यमाला सं० रत्नपमसूरीया ३८९४ ।

A Catalogue of Manuscripts in the Jaina Bhandars at Jaisalmer, compiled by C. D. DALAL and edited with Introduction, Indexes and Notes on unpublished works and their authors by L. B. GANDHI was published in 1923 (G. O. S, No. XXI, Central Library, Baroda 1923). It presents the entry of the Ms. of the *Kuvalayamālā* in this manner (p 27) :

२२९. कुवल्यमाला of दक्षिणार्ध (उज्जयिण) सुरि. 254 leaves. 23x2½. Col. :  
इति कुवल्यमाला नाम संकीर्ण कथा. संवत् ११३९ दातु (आतु) बदि १ रविदिने  
लिखितमिदं पुस्तकम् ।

In this Sanskrit Introduction and its notes (pp. 42-43) Pt. GANDHI gives some bits of information about this work (possibly based on the extracts from the Poona Ms quoted by the editor in the Introduction to the edition of its Sanskrit digest by Ratnaprabha published from Bhavanagar and noted above), especially quoting references to Uddyotana by Ratnaprabha and Devacandra. (PETERSON in his *Fifth Report*, already noted above, gave an extract from the *Sāntināthacarita* of Devacandra (A.D. 1103). He read the name of the author as Dakkhinnaimdasūri. Pt. GANDHI reads *m̐dha* for *m̐da*. Prabhācandra (A.D. 1277) reads the name Dākṣiṇyacandra. That only shows how the original reading Dakkhinṇaimdha was not correctly understood.)

H. JACOBI completed his edition of Haribhadra's *Samarāṭṭīkākāḥ*, Vol. I, Text and Introduction, in 1926 (Bibliotheca Indica, Work No. 169, Calcutta 1926); and in his Introduction (pp. ii & iii), while reviewing the earlier discussion and accepting the revised date of Haribhadra (c. A. D. 750) as proposed by Muni JINAVIJAYA in his paper presented to the First Oriental Conference, Poona (1919), he discusses the exact date of the completion of the *Kuvalayamālā* as specified by its author, ascertaining it as 21st March, 779 A. D.

There is an exhaustive essay in Gujarati on the *Kuvalayamālā* by JINAVIJAYA (See *Jaina Sāhitya Samśodhaka* III, 2, pp. 169-94, Poona Sam. 1983, i.e., A.D. 1927; also *Vasantarajata Smārakagrantiha*, Ahmedabad 1927; its English summary by A. S. GOPANI in *Bhāratiya Vidyā* II, 1, Bombay 1940). Giving an outline of the Jaina narrative literature with pointed reference to certain works of which the *Taranavai* of Pādalipta and *Samarāṭṭīkākāḥ* of Haribhadra are introduced in details. The controversy about the date of Haribhadra and the latest conclusion are reviewed. Then follows an account of the *Kuvalayamālā* based on the study of relevant sections from the Mss. from Jaisalmer (of which a set of Photographs was in the possession of Muni JINAVIJAYA and another set is in the Oriental Institute, Barod-) and Poona, especially the *Prasasti* portion (§ 430 with variants of P noted in the foot-notes) which is translated into Gujarati with valuable explanatory comments on some of its references to Toramāṇa, Pavvaiyā, Jābālipura, Gupta etc. (A. M. GHATGE : *Narrative Literature in Jaina Māhārāstrī*, *Annals of the B.O.R.I.*, XVI, i-ii, p. 34; N. C. MEHTA : *Jaina Record on Toramāṇa*, *J. of the Bihar & O R. S.* XIX, 1928, and *Toramāṇa visayaka Jaina ullekha*, *Jaina Siddhānta Bhāskara*, XX, 2, pp. 1-6, Arrah 1953).

Pt. L. B. GANDHI edited three *Apabhramśa* works of Jinadattasūri, a senior contemporary of Hemacandra, in the G. O. S. (*Apabhramśa Kāvyaṭṭayī*, G. O. S., XXXVII, Baroda 1927). As an appendage to his Introduction (in Sanskrit), he has added a well-documented essay (in Sanskrit) on the *Apabhramśa* language. He explains incidentally the background of *Prākṛit*, its relation with *Sanskrit* and the nature of *Ardhamāgadhī*. In the context of the discussion about *Deśibhāṣās*, he has introduced in details the *Prākṛit Kuvalayamālā* and has quoted a number of passages from it from the Jaisalmer Ms. (giving reference to its palmleaves) and they correspond to our text, in the order they are quoted, as below : [p. 89, f. n.] : p. 282, l. 19 to p. 283 l. 6; [p. 90, f. n.] : p. 282, ll. 4 to 18; [pp. 91-94] : p. 152, l. 21 to p. 153, l. 12; [p. 91, f. n.] : p. 4, ll. 11-14; p. 281, ll. 22-25; p. 281, l. 26 to p. 282, l. 3; [pp. 97-98] :

p. 71, ll. 1-8; [pp. 104-7] : p. 151, l. 18 to p. 152, l. 17; [pp. 108-9]; p. 55, ll. 10-21; [p. 109] : p. 63, ll. 18-25; [p. 110] : p. 47, l. 6; [p. Ibid.] : 59, l. 5. He has added his Sanskrit *chāyā* and minor comments here and there. It is he who published, beside the *praśasti* verses (already published by Muni CHATURVIJAYA and Muni JINAVIJAYA) a number of extracts from the Jaisalmer Ms. of the *Kuvalayamālā*. Some of these passages are really important, and as such they have attracted the attention of some scholars.

The Paisācī dialect has been of great interest for scholars (A. N. UPADHYE : Paisācī Language and Literature, *Annals of the B. O. R. I.*, XXI, i-ii, pp. 1-37); and A. MASTER who wrote a paper 'The Mysterious Paisācī' (*Journal of the R. A. S.*, 1943, pp. 217 f.) was obviously attracted by the Paisācī passages in the *Kuvalayamālā* a detailed acquaintance with which he came to have from Pt. GANDHI's Introduction noted above. In his paper 'An Unpublished Fragment of Paisācī' (*Bulletin of the S. O. A. S.*, XII, 3-4, London 1948) he gives not only a critical text (based on the two available Mss. J and P) of the Paisācī passage (along with the photo-prints of the relevant leaves of J) corresponding to our text, p. 71, ll. 7-26, but also presents tentative translation accompanied by grammatical and other notes. He contributed his studies on the *Kuvalayamālā* in two more papers 'Gleanings from the *Kuvalayamālā* Kahā, Nos. I and II' (*Bulletin of the S. O. A. S.*, XIII, 2 and XIII, 4, London 1950). In the first he has presented his critical observations on these fragments (corresponding to the printed text, p. 63, ll. 16-26; p. 47, l. 6; p. 59, l. 5) and specimens of Deśibhāṣās. His linguistic notes are interesting. In the second he has critically studied (adding grammatical notes) the specimens of prose Apabhramśa and contemporary Middle Indian mixed with Sanskrit, especially the passages corresponding to the printed text, p. 55, ll. 10-21; p. 151, l. 18 to p. 152, l. 17. This is prefaced with a few general remarks on the author etc. and concluded with an excursus on the Jaina Kathā.

Lately, F. B. J. KUIPER, Leiden, in his paper, 'The Paisācī Fragment of the *Kuvalayamālā*' (*Indo-Iranian Journal*, I, 3, pp. 229-40, The Hague 1957), has edited and published at Mr. MASTER's instance the Paisācī passage from the *Kuvalayamālā* (corresponding to the printed text, p. 71, ll. 10-26). It is prefaced with a thorough grammatical analysis of the dialect and followed by English translation and notes, both explanatory and textual, which are very helpful to understand certain knotty points in the text. He has given a block-print of the page from the Ms. P. containing that passage.



## Jainism In Jayantabhatta's Āgamadāmbara

ANANTALAL THAKUR

**T**HE *Āgamadāmbara* is a four-act play written in Sanskrit and Prākṛit in a number of dialects. Its author is the famous Nyāya thinker Jayantabhatta who flourished in the ninth century A.D. and composed his *magnum opus*, the *Nyāyamañjarī*, residing in a prison cell as he himself states in the following verse.

राज्ञा तु गह्वरेऽस्मिन्नशब्दे बन्धने विनिहितोऽहम् ।

ग्रन्थरचनाकुतुकादिह हि वासरा ममिताः ॥

The *Nyāyamañjarī* deals with different schools of philosophy, in their theoretical aspects—logical, ontological and epistemological, including also ethical. The *Āgamadāmbara* is his next work which deals with the practical religious life of various sects in vogue during his time. King Śaṅkaravarman (885–902 A.D.) of Kashmir was his patron. The king took cognizance of the degeneration of some of the religious sects and took steps to chastise them. Bhatta Jayanta was of much help to him in this. Śaṅkaravarman's royal epithet as *Varnāśrama-dharmamaryādācārya* is symptomatic of the fact that he re-established the Vedic tradition after purging the unorthodox-heretical elements that corrupted the life of the people of Kashmir. It will be interesting to note that according to the wise counsel of Bhatta Jayanta the king accepted the validity of all the Āgamas including those of the Jainas. The royal proclamation in the *Āgamadāmbara* attests this :

येऽत्रानादिब्रह्मवाहपतिना नानागमाः साध-  
 स्ते तिष्ठन्तु यथास्थिताः स्वधर्मविविधान्तः क्रियाः ।  
 ये तु प्रस्तुतधर्मविषयकृतः पापास्तपोऽपायिन-  
 स्ते चेदाशु न यान्ति घातयति तान् दस्युनिव क्षमापतिः ॥ III. 1.

In the *Āgamadambara* the author depicts some of the salient features of the religious practices of the Buddhists, Jainas, Śaivas, Cārvākas and Sāttvata-Vaiṣṇavas. Of course, his delineations are not always correct and sometimes also a bit distorted. But, on the whole, they are realistic and give a concrete picture of the religious life of Kashmir of his time. The overall attitude of the author appears to be reformative and he takes a world view when he asserts a common thread of truth running through the conflicting views in the following verse :

एकः शिवः पशुपतिः कपिलोऽपि विष्णुः  
 संकर्षणो जिनमुनिः द्रुगतो मनुर्वा ।  
 संज्ञाः परं पृथगिमास्तनवोऽपि काम-  
 मन्वाकृते तु परमात्मनि नास्ति भेदः ॥ IV. 57.

• Jayanta harps on the same view when he says

नानाविधैरागममार्गभेदे-  
 रादिस्वमाना बहुवोऽभ्युपायाः ।  
 एकत्र ते भेदसि संपतन्ति  
 सिन्धौ प्रवाहा इव जाह्नवीयाः ॥ IV. 54.

The above strengthens the belief that Śaṅkaravarman's royal policy of accepting all the ancient Āgamas as valid was highly influenced by this liberal attitude of the philosopher-politician of his court.

Our main interest in this paper is to present Jayanta's view on the life of the Jaina monks, nuns and Śrāvakas of his time. In the *praveśaka* of the second act of the drama we find that a Mīmāṃsaka named Saṅkarsana (who was later on appointed superintendent of religious affairs of the state) has deputed an urchin to report about the presence of the Jaina Ācārya, Jinarakṣita by name, who was in all probability a historical figure contemporary to our author. The boy goes to the Jaina monastery and finds a state of affairs which is not elevating. He actively associates himself with the affairs, makes fun with the Jaina ascetic, nervous due to his moral weakness, and is offered some bribe before he departs.

Saṅkarṣaṇa now comes to Jinarakṣita who was surrounded by his disciples under a pipal tree. The Ācārya was explaining the necessity

of the study of the Jaina scripture and mortification of the flesh by the observance of austerities and vows (*tapas* and *niyamas*). Saṅkarṣana began the conversation by paying high tributes to the Jaina ideal of asceticism :

न हि सा नासत्वं न गृहबनवासम्यसनिता  
न सक्तित्यागारे कचिदपि भवानन्तरफले ।  
तपश्चेदं तीव्रं व्रतनियमसंज्ञाचमनचं  
प्रहीतव्या कान्या सरणिरिह संसारतरणे ॥ II. 7.

On his enquiry, the Ācārya introduces the topic of *anekānta* as the most popular subject of discussion and quotes the verse :

एको भावः सर्वभावस्वभावः  
सर्वे भावा एकभावस्वभावाः ।  
एको भावस्तत्त्वतो येन दृष्टः  
सर्वे भावास्तत्त्वतस्तेन दृष्टाः ॥ II. 8.

which has its root in the *sūtra* जे एगं जाणइ से सब जाणइ of the *Ācārāṅga*, the first book of the Jaina canon. This is criticized by Saṅkarṣana in a superfluous manner. The Ācārya does not want to prolong the disputation and goes away under the pretext of attending his monastic duties.

The hermitage and its peaceful surroundings attract the Mīmāṃsaka.

Then enters an ascetic clad in red robe and uttering eulogy of the Āgamas propounded by the Jainas, which are described as terse and excellent in sense as opposed to the Vedānta and the Vedas which are elaborate, confused and difficult to understand.

वेयंता दुत्तरंता तद्दहियकहा वित्थरा संकुल्लया  
अव्येहि तत्थ चिंतीयदि गहणगदी भण्णि नत्थीति अण्णा ।  
दूरे तिष्ठन्तु ते मे परिहरिदुमिदं घोरसंसारदुक्खं  
संखित्तं निम्मलत्थं जिणमुणिमणिदं आगामं आहरग्ग्हा ॥ II. 15.

On being questioned the ascetic says that he has come to attend a feast arranged in the hermitage of Jinarakṣita by a liberal Jaina *Śrāvaka*. The ascetic enumerates the menu of the feast which included सत्तूण रासीओ (heaps of barley powder), तेलपट्टिया (jars full of oils), कंजिय कुम्मीओ (sour gruel in pitchers), गूढकुम्णा (heaps of molasses) and तेलपक्काण भक्षणा पक्कया (piles of food prepared in oil), all of these are acceptable to Jaina monks. Saṅkarṣana enquires why there is absence of milk-products like curd and ghee ? The reply comes that anything connected with a living organism is prohibited to a Jaina ascetic. He

further points to his own sandals made of dry leaves. The ascetic makes hurry in order to attend the feast. Saṅkarsaṇa follows a few steps to have a glimpse at the big assembly. The ascetic gives a confused reply to the query about their accepting the authority of the Buddha—अम्हणं अ सुगदो णिणगुरु । किं च णिणगुरु सुगदो होदि । He then points to different sects of the Jaina monks assembled there in thousands. The sects are enumerated and their distinguishing characteristics are mentioned as follows :

अहो महा भारहदा । माविअप्पा (?) भारहदा । के वि दियंवरा, के वि वक्खविदलमेत्तवसणा,  
के वि रत्तवासा के वि सेयवडा । पेक्ख दाव इहो इमे निहयल्लंघणपसंगल्लकिसंभंतल्लेममूलवि-  
अलंतपविरल्लणुअसोणिअकणा दियंवरा । इदो खु इमे वणुल्लवसुरचच्चिअन्तकोमल्लवक्खलंघण  
वीरवसणा । इदो खु इमे तक्खल्लपक्कंदूडद्वरिअसरावसरित्तवणवसणा अ वम्हभारिणो  
तवोहणा ।.....

Well-behaved indeed are the Jaina monks ! They have cultured their mind indeed ! Some of them are sky-clad, some are clad in dry leaves only, some again are clothed in red robes. Look at these sky-clad monks with bodies marked with drops of blood owing to cruel tearing off of hairs from the body. Look again at others clad in dry but soft leaves coloured with round *vasūra*. Here are again ascetics who are clad in red robes resembling the blazing earthen disk just taken out of the kiln.

This description of the practices and doctrines of the Jainas in Kashmir as found in a pre-Kalhana text is important from various points of view. There appears to be a confusion between the Jaina and the Buddhist practices. It is only the Buddhists who are allowed to partake of the food prepared for them. We do not find any reference from other sources to Jaina monks joining a feast. Jayanta himself refers to the Jaina monks as *Bhiksābhujāḥ*—those that live on alms. The references to the *anekānta* doctrine, *tapas* and *niyamas* and also Digambara and Śvetāmbara sects are correct though the details are not always verifiable. Jainism does not seem to be a flourishing religion in Kashmir in the days of Jayantabhaṭṭa though thousands of Jaina ascetics are stated assembled in the *Āśrama*. Rather the picture drawn in the *Āgamadambara* points to the fact that it has degenerated and lost much of its moral strength in the then Kashmir. Jayanta pays respects to the Jaina ideals and individuals like *Ācārya Jinarakṣita*. But the other side of the picture represented by the incident of the *Kṣapaṇaka* and the *Kṣapanikā* points to a serious weakness in the society. The Buddhist receives more attention of the author. But Jainism commands more respect.

## Genuineness of Uttarādhyaṃyana-sūtra IX. 34-36

J. P. THAKER

WHILE teaching Prākṛit texts to his post-graduate students, the present writer is confronted with several problems of textual criticism. One of these is discussed in the following lines :

The ninth chapter of the *Uttarādhyaṃyanasūtra* presents a nice dialogue between king Nami of Mithilā and Indra, disguised as a Brāhmana, who tries to dissuade the king from renouncing householdership for monk-hood, a parallel to which dialogue can be found in the well-known story of Janaka Videhin of the *Mahābhārata* as also in the Buddhist *Jātaka* No. 539 named *Mahājanaka*

Verse 32 of this chapter contains Indra's advice to the king not to leave for monkhood unless he subdues, as a true Ksatriya, all those kings who do not bow down to him :

“ जे केह पत्थिवा तुज्जं नानमन्ति नपाहिवा ।  
बसे ते ठावइत्ताणं तओ गच्छसि क्षत्रिया ॥ ”

Verses 34-36 form Nami's reply to this test :

“ जो सहस्सं सहस्साणं संगामे दुज्जए जिणे ।  
एगं जिणेज्ज अप्पाणं एस से परमो बओ ॥ ३४ ॥  
अप्पाणमेव जुव्वाहि किं ते जुज्जेण बन्नाओ ।  
१अप्पाणमेवमप्पाणं २इत्ता सुहमेहए ॥ ३५ ॥

1 v.l. अप्पाणमेव अप्पाणं & अप्पाणमेवमप्पाणं.

2 v.l. जिगिसा.

पंक्तिद्विधाणि कोहं माणं मायं तदेव कोहं च ।

दुज्जयं चेव अप्पाणं सव्वं अप्पे एिए जियं ॥ ३६ ॥ ”

Some scholars seem to have been confused in the intricacy of the sense of these verses and especially 36ab is believed to have confounded the matter all the more by its presenting a sudden change in metre and certain nouns ending in *म्* with no verb or participle for completing the sense.

JACOBI remarks on verse 36 : “ The first line of this verse is in the *Āryā* metre, the second in *Anuṣṭubh*; the whole will not construe, but the meaning is clear. There are numerous instances in which the metre changes in the same stanza from *Āryā* to *Anuṣṭubh*, and vice versa, so frequent they are that we are forced to admit the fact that the authors of these metrical texts did not shrink from taking such liberties.”

CHARPENTIER refers the reader to these remarks of JACOBI ‘concerning the metre’ and adds : “ but the sense of the whole verse is not clear, and the construction is extremely confused.”

The commentators—even Śāntisūri (11th century) and Nemicandra (1073 A.D.)—interpret ‘अप्पाणं’—आत्मानं—in verse 36 as *मनः*, the mind. They, too, appear to have been confused by the ending in *म्* of all the nouns occurring in the first three quarters and try to solve the difficulty by arguing that “ सर्वत्र च सूत्रत्वात्पुंसकनिर्देशः ”, i.e., the employment of neuter in the case of all these nouns of masculine gender is due to the licence enjoyed by the ancient authors !

Prof. L. ALSDORF has contributed very nice articles on the *Uttarādhyāyanasūtra*, in one of which, entitled “ *Namipavvaṃjā* : Contributions to the study of a Jaina Canonical Legend ”, published in the *Indological Studies in Honour of W. Norman Brown* (American Oriental Society, New Haven, 1962), he has made a praiseworthy effort to solve this intricacy. He starts with these remarks :

“ This (i.e. JACOBI’s remark) is certainly wrong. The *Āryā* metre alone would suffice to prove that the line in question is an interpolation; but its contents, too, make this quite certain : the king’s answer is solely concerned with the fight against the *ātman*; *krodha māna māyā lobha* are totally out of place here. The clumsy interpolation might alone account for the impossibility to construct the stanza, of which CHARPENTIER also complains; but there is probably more behind it.”

Regarding 35cd he says : " Though constructible and intelligible, it is hardly genuine; why should it be stressed (eva!) that the monk must fight his ātman with his ātman? What, after all, does this really mean ? "

By changing the order of the quarters of the *Anuṣṭubh* lines of verses 35 and 36 the learned professor sets up the following coherent stanza which he believes to be the only original one in place of the two verses :

अप्याणमेव जुज्झाहि ! सव्वं अप्पे जिए जियं ।  
दुज्जयं चेव अप्पाणं जइत्ता सुहमेहए ॥

Then, he says, if a scribe had this text before him, began copying it, and after अप्याणमेव inadvertently got into the next line, the result would be :

अप्याणमेव अप्पाणं जइत्ता सुहमेहए,

which the next copyist would ingeniously correct to :

अप्याणमेवमप्पाणं जइत्ता सुहमेहए.

He further supposes that a copyist compared this contaminated text with a correct manuscript and remembering the verse

इमेण चेव जुज्झाहि किं ते जुज्जेण बज्झओ

occurring in the *Ācārāṅgasūtra*, he contaminated this with

अप्याणमेव जुज्झाहि सव्वं अप्पे जिए जियं

to अप्याणमेव जुज्झाहि किं ते जुज्जेण बज्झओ,

i.e., our 35ab. This left him, as the argument advances, with the two quarters सव्वं अप्पे जिए जियं and दुज्जयं चेव अप्पाणं of the correct manuscript, which he, fairly stupidly, combined into an inconstructible line and placed at the end. The result was three lines, and to make up for the apparent deficiency of a fourth, a none too intelligent reader hit upon the insertion of the *Āryā* line.

In short, according to Prof. ALSDORF verse 34 is the original answer taken by the poet from the great stock of contemporary gnomic poetry, while the second one is an amplifying apt quotation, possibly also going back to the original author of the *saṃvāda* but more likely a redactorial or even later addition.

This is indeed a highly intelligent conjecture having a touch of probability. It must be confessed, however, that it is not thoroughly convincing. In the first place, the sudden shift to the *Āryā* metre need

not confuse us regarding the genuineness of the verses. JACOBI's remark, which Prof. ALSDORF considers to be 'certainly wrong', does not appear to the present writer to be so condemnable. For we find in the ancient texts copious instances of flying over from one metre to another in one and the same verse. In fact, this was a usual practice of ancient authors with whom matter was always more important than the form. They never bothered for the metre which they waived or changed in order to express their ideas exactly as they struck them. Their utterances, however, usually came out in an easily flowing metrical or semi-metrical form. Moreover, if a later reader wants to insert a line to complete the verse, why should he coin an *Āryā* line and not an *Anuṣṭubh* one, provided, of course, that he wishes to put a quotation there? Because though *Āryā* developed at a later stage, *Anuṣṭubh* is the easiest metre and a later inserter would be more conscious of metrical homogeneity than the original author.

Secondly, the expression 'the monk must fight his *ātman* with his *ātman*' is confusive. *Ātman* is not at all to be regarded here as an entity separated from one's own self, or rather oneself. This fight against the *Ātman* can in reality be fought only by oneself; in such an internal fight one cannot expect any help from external allies! One has to vanquish oneself by oneself. One remains all alone in this struggle against one's own self, or rather oneself! This is not at all a new thing for an Indian, whose civilization is nourished by this same teaching through all the traditions of this hoary land of various philosophical trends.

Under the circumstances how can it be argued that "*krodha māna māyā lobha* are totally out of place in an answer solely concerned with the fight against the *ātman*?" In fact victory over one's *Ātman* means self-restraint which naturally includes subduing of or full control over the feelings of *krodha* etc.

Further, the line 'अप्याणमेवमप्याणं जहत्ता सुहमेहए' (35cd) can yield, without hampering in the slightest degree its natural course, another sense: It can be rendered as 'आत्मानम् एव आत्मानम् जित्वा सुखम् एषते'—'One can secure (highest) bliss by conquering oneself and oneself alone.' Almost all commentators have explained one 'अप्याणं' as 'तृतीयायै द्वितीया', but Mahopādhyāya Bhāvaṇijayagaṇin's commentary [Ātmānanda Grantharatnamālā No. 32; Ātmānanda Sabhā, Bhāvanagar, 1918, Vol. I, leaf 225] mentions only one 'अप्याणं':

"एवं च 'अप्याणमेव'ति आत्मानं 'जहत्ता'ति जित्वा....."



This may be regarded to imply that the commentator is not inclined to take one 'अप्याज' as a case of Accusative used for Instrumental, as others have done. To him, therefore, the repetition of 'अप्याज' is just for stressing upon the victory over oneself. This interpretation does not suffer from even the slightest tinge of improbability. On the contrary, it avoids the confusion created by the statement "by conquering the self by the self."

In his attempt to find out the probable manner in which the text might have taken its present corrupt (?) form the learned professor has resorted to the similarity between the verses of the *Uttarādhyāyana-sūtra* and the *Ācārāṅgasūtra*. The present writer, however, strongly feels that since such repetitions of both thought as well as expression are frequently met with in the ancient texts of Indian tradition, all such cases need not be deemed as mere scribal mischiefs.

In his humble opinion the *Āryā* line can easily be joined with the preceding and the succeeding *Anuṣṭubh* ones in a quite congenial way. Though the nouns ending in ५ occurring therein are taken by the commentators to be in the Nominative case, the present writer thinks that there is no necessity of making an altogether separate sentence thereby. It is better to take them all to be in the Accusative case itself. The whole answer comprising three verses becomes thereby quite clear and coherent in sense all throughout. It may be translated as under :

"If he who vanquishes a million (warriors) in a fight very difficult to win should conquer himself alone, this is his supreme victory. Struggle against your own self; of what avail would be your external fighting (i. e., fighting against the external foes referred to in Indra's speech in verse 32) ? A man can attain bliss by himself conquering himself [or, by winning over himself and himself alone]—(i. e., by subduing) the five senses, wrath, pride, delusion as well as avarice—his self which is indeed so difficult to conquer; if the self is conquered, everything is conquered."

This way of interpretation is quite natural and suitable to the spirit of Indian traditions. What is meant here is this : Indra has asked Nami to conquer the kings before leaving for monk-hood. Nami replies that for one who has understood the real state of things fighting against the external foes will mean mere waste of energy and time. For there will result no peace out of these fights trimming with nothing else but violence. In order to attain real bliss one should struggle against

the internal foes such as the senses, wrath, pride, delusion and avarice. Victory over one's own self—full control over oneself—is possible only by this process. Thus it is extremely difficult to conquer one's own self. This internal victory is the greatest victory that one can achieve, far greater than vanquishing a million warriors on the field of battle. In a nutshell, once the self is controlled, everything else comes under your sway, of its own accord.

In this way, this reply of Nami is an excellent piece of teaching, the very essence of all teachings of the ancient traditions of India imbibed through ages. It should be noticed that this is spoken by king Nami, the counterpart of the celebrated Janaka, on the eve of retirement from worldly life. Naturally, therefore, in reply to Indra's test regarding victory over others, he stresses upon the ideal of a monk, viz., complete self-control, which is the most difficult to secure. In the first verse Nami points out that he has left off all worldly fights and has decided to be fully self-controlled. In the second one he stresses upon the futility of worldly victories and pronounces his decision to turn to the internal world for further victory, which is the only way to real peace and bliss. In the last verse he elucidates what actually he has to do for complete success in this greatest enterprise and proclaims again, in other words, what he did at the outset of his reply.

Thus these three verses appear to the present writer to form a homogeneous unit, quite constructible and intelligible, imbibing one and the same ideal.



## Sanskrit Nāka-s : Gothic Nēhw-s

VITTORE PISANI

IN his important review of Heinrich Lüders's *Varuna* ('Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft' 101, 1951, p. 407 ff.) Paul Thieme defines the names of the parts of the sky in Rgveda (p. 412) : *rócana-m* means, according to him, the invisible part, *nā'ka-s* the part that is visible as the firmament; only later on this word ends by indicating the sky in general. In a foot-note (4) Thieme suggests that *nā'ka-* may be formed, like *úpāka-* and *ápāka-*, from a *nā* which exists no more in Sanskrit but is preserved in Slav *na* 'on' (from \**nō*, as shown by its Lithuanian correspondence *nuo*). His further comparison with Greek *nōton* 'back' is surely wrong; but the idea that *nā'ka-* may be formed like *úpāka-ápāka-* (cp. further *úpāñc-,ápāñc-* etc.; s. also my paper : *Latino provincia*, etc., 'Rendiconti dell' Istituto Lombardo di Scienze e Lettere' LXXIV, 1940, p. 148 ff.) is doubtless an illuminating one. Manfred Mayrhofer, *A Concise Etymological Sanskrit Dictionary* II, 1963, p. 149 mentions further etymologies that deserve no attention.

Now, if Thieme's etymology is right, then we must consider *nā'ka-* as originally an adjective : *nā'ka-*, like *úpāka-* 'approximate', *ápāka-* 'distant', may have indicated, to judge from Slav *na* and according to the significance of *nā'ka-* 'firmament' as opposed to *rócana-*, what is situated on something or near to something. And one cannot avoid to compare it with Gothic *nēhw-s* (German *nahe*, old English *nēah*, Engl. *nigh*), of which Sigmund Feist, *Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache*, 3d ed. 1939, p. 373 rightly says that all extant

comparisons are not reliable. Formally Skt. *nā'ka-* and Goth. *nēhwa-* correspond exactly to each other, as descendants from an Indo-European \**nēkʷo-*. It is possible that a formation of \**nō* or better of I.-E. \**nē*, *ne* in apophony with it, is contained also in Sanskrit *nēdīyān nēdīṣṭhas*, Avestan *nazdyō adv. nazdīsta-* (on which s. Mayrhofer, *op. cit.* p. 179), further in Oscan-Umbrian *nessimo-*, Old Irish *nessam* (cp. my *Lingue dell' Italia antica*, 2d ed. 1964, p. 138), etc.

We might now ask : has this Indo-European adjective \**nēkʷo-* acquired his meaning 'firmament, sky' at first in Ṛgveda? Or is it possible that this meaning did arise already in some Indo-European dialects? It is impossible to answer unhesitatingly this question; anyhow I would like to remember that Tokharian has a word, A *ñkāt*, B *ñakte* which means 'god' and could be a derivation by suffix *-to-* from \**nēkʷo-* : the palatalisation to be seen in *ñ* indicates that after the original *n* there was originally a front vowel, *ē* or *e*. In this case, *ñkat/ñakte* would have meant originally 'celestial, inhabitant of the firmament', as a cast of \**deiwo-* (Sanskrit *devá-s*, Latin *divus deus*, Lithuanian *dievas*, etc.), which is a derivation of \**dyew-* (Sanskrit *dyáuś* Greek *Zeús*, Latin *diēs* etc.) 'sky, heaven'.



## The Non-inflected Genitive In Apabhraṃśa

S. N. GHOSAL

**H**EMACANDRA in his Prākṛit grammar (IV. 395) has prescribed the occasional loss of inflection in the genitive and expressed his approval for the use of such un-inflected forms in the Apabhraṃśa dialect. He does it not of his own accord but in pursuance of a rule of the *Vālmiki-sūtras*, which are assumed to be the original sources, to which the Prākṛit grammars of the Western school owe their existence. This practice of employing the uninflected forms for the genitive was being followed thus by way of tradition for a long time and people engaged in literary pursuits, who had utilised this Ap. speech as a literary medium, did not hesitate to make use of such uninflected forms, as these were considered quite natural to the speech by the people. In course of providing illustrations of his *sūtras* Hemacandra has shown the use of the non-inflected genitive by citing one verse and there are some more verses in his Prākṛit grammar, which bear clear evidence for such use in Ap. during his times.

Now Jacobi in his *Bhavisattakahā* (Grammatik §23) has expressed grave doubts regarding the occurrence and use of the non-inflected genitives in Ap., which Hemacandra authoritatively sanctions by the above-mentioned *sūtra*. He suggests that the forms, which are recognised as instances of the non-inflected genitive, may be easily explained quite differently—rather as the preceding members of some

compounds, i.e., all such forms appear as first members, with which some other words are annexed as second members of the compounds.<sup>1</sup> As such forms are assumed as the constituents of compounds—particularly the first ones, they have obviously the right to shake off terminations and bear the semblances of so many uninflected forms.

Alsdorf, who attaches too much importance to this statement of Jacobi, rejects the *sūtra* of Hemacandra as misleading and confusing. In his *Apabhramśa Studien* he makes an attempt to explain such non-inflected genitive forms quite differently—rather as first members of compounds, as Jacobi has done, sometimes as vocatives and sometimes, again, as adverbs. As he boldly advances his proposition being fully conscious of its full import we quote him *verbatim*, which may help us to make a correct appraisal of his stand. He states: “The same is the condition with other Jaina texts, which do not give any support to the *sūtra* of Hem. and the *Vālmiki-sūtras*. The condition of the stanzas of *Materialen zur Kenntniss des Apabhramśa* is also not otherwise. Whenever Pischel has been confused by this rule of Hemacandra and been persuaded to accept the non-inflected genitive as genuine the later investigation has shown that it should be construed as a fore-member of a compound or a vocative (in one case also as an adverb).”<sup>2</sup>

Jacobi, however, claims to have found two real instances of uninflected genitive in the *Bhavisattakahā* (166, 4), about which he does not maintain any doubt. Forming the latter half of two lines they stand as : *amarinda vi-janavindavi*. Alsdorf, who comes forward to

- 1 We quote the actual words of Jacobi, which run as : “Nach Hem. IV 345 soll die Genetivendung gewöhnlich (*prāyaḥ*) abfallen. Aber in unserem Texte können solche unflektierte Genitive durchweg als vordere Kompositums-glieder aufgefasst werden.” (*Bhavisattakahā*, Grammatik § 23). (Trans.: According to Hem. IV. 345 the termination of the genitive usually drops. But in our text such uninflected genitive can be throughout considered as the fore-member of the compound).
- 2 “Das gleiche gilt von den übrigen Jaina-texten, die der Regel Hem.s und der *Vālmiki-sūtras* durchaus Keine Stütze bieten. Nicht anders aber steht auch mit den Strophen der *Mat*. Wo immer sich Pischel durch Hem.s Regel verleiten liess unflektierte Genitive anzunehmen, ergibt die Nachprüfung dass es sich um Vorderglieder von Kompositis oder um Vokative (in einem Falle auch um Adverbien) handelt.”—*Apabhramśa Studien*, pp. 56-57.

justify Jacobi, suggests that the two words assumed to be the forms of non-inflected genitive, are not in fact such, as in Guṇe's edition the second one occurs with certain modification as : *jaṇavindī vi*. Alsdorf, who unhesitatingly accepts the reading of Guṇe, emends the first expression as *amarindī vi* (*Apabhrāmśa Studien*, p. 56). He made this emendation and seemed apparently justified in doing this, as he intended to maintain conformity with the rhyme of the word *jaṇavindī*, which comes immediately after it. As Alsdorf accepts this reading of Guṇe and modifies the text accordingly he assumes both the words *amarindī* and *jaṇavindī* as being inflected and bearing the termination of the loc. sing. Here it should be noticed that Alsdorf does not speak anything about two more uninflected forms, which Jacobi mentions and which stand as *loyaṇa* (for *loyanahī* 49, 6) and *taruṇī* (for *taruṇhī* 399, 10) (*Bha-visattakahā*, Grammatik § 23).

From the above-referred extract of Alsdorf it follows that Pischel subscribed to the view of Hemacandra and admitted the loss of inflection in the case of genitive to be a fact (*Grammatik der Prākṛit Sprachen* § 369). That this phenomenon is not a sporadic manifestation, but an outcome of a long-continued tendency in Ap., proceeds from the fact that two other cases too—namely the nom. and acc. both in the sing. and plur. throw off the terminations (He. IV. 344). Alsdorf, who has totally denied the occurrence of the uninflected gen. in Ap., has also come forward to explain such uninflected nom. and acc. forms in his own way. According to him such forms are, in fact, inflected like the regular ones, but they are characterised by certain tendencies, which go as the distinctive features of various NIA speeches (*Apabhrāmśa Studien*, pp. 5 ff). That Alsdorf does not give a correct view of facts will be clear from what follows.

It should be mentioned here that the phenomenon of the disintegration of terminations, which showed its first beginnings in Ap., became more prevalent in the subsequent period. In the late Ap., which was otherwise known as Avahaṭṭha in the east and Piṅgala in the west, all the cases showed the tendency to discard their inflections, as a result of which there developed with the people a practice to employ the non-inflected words, i. e., base-forms, in a sentence or a verse. This task imposed a heavy premium upon the imagination of a man, who had to ascertain the meaning of a line by considering the position of words in the sentence. As these analytical tendencies characterised the speech of the later Pkt., particularly Ap. and late-Ap., it is not proper to disown the feature and consider it unreal as a figment of imagination.

We quote certain forms from the *Prākṛta-śaṅgala* and make an attempt to show the use of non-inflected forms in all cases. The forms are selected at random.

- Nom. *phala*, *bhuanṅama* (I. 6), *abuha* (I. 11), *ṇisaṅka* (I. 72), *surasari* (I. 111), *gaṅga* (I. 119), *kaṁta* (I. 135), *vira Hammira* (I. 147) etc.
- Acc. *ṇāva* (I. 9), *saṁtāra*, *kugati* (I. 9), *saṁpaa*, *suha* (I. 98), *duritta* (I. 104), *pakkhara*, *baṁdha* (I. 106), *khagga*, *karabāla* (I. 106), *abhaavara* (I. 111), *citta* (I. 135) etc.
- Inst. *manimaṁta* (I. 6), *sahaja* (I. 7), *koha* (I. 92), *pakkhara pakkhara* (I. 106), *attha* (I. 116), *navakesu* (I. 135), *pābhara*, (I. 147) etc.
- Abl. *mitta*, *bhicca* (I. 37), *uāsina*, *sattu* (I. 38) etc.
- Gen. *bāha*, *kohāṇala*, *sulatāṇa* (I. 106), *kaṇṇa* (I. 126), *mecha* (I. 147), *sarasai* (I. 153), *raaṇipahu* (I. 163) etc.
- Loc. *raṇa* (I. 87), *adhaṁgā*, *giva* (I. 98), *raṇa*, *dia* (I. 106), *naaṇa*, *gala*, *sira* (I. 111), *sisā* (I. 119), *jujjha* (I. 126), *dūra digantara*, *sabbadesa* (I. 135), *gaṇa* (I. 166) etc.

While accounting for the loss of inflections of cases in Ap. we should take certain facts into consideration. Jacobi suggests that in Pāli and Pkt. the final sound of a word became gradually weak and it very often submitted to the overwhelming influence of the initial vowel of the following word. This tendency of weakening of the final sound became so forceful that in Ap. there was total elision of the final vowel occasionally—sometime before an initial vowel with indefinite quantity and sometime even without it (e. g., Ap. *ṇareṁ* < Pkt. *nareṇa*). But this feature, of which the first beginning was noted in Ap., became a characteristic of the New Indo-Aryan speeches in general in the subsequent period (*Sanatkumāracarita*, Grammatik § 8). Now, as the elision of a vowel demands that there should be the shortening of a long vowel prior to its final disappearance Ap. shows this feature too in a number of declensional forms. We may cite a few instances for the clarification of the matter :

Stem *deva*, nom. sing. Ap. *devu* < Pkt. *devō*.

Stem *deva*, loc. sing. Ap. *devi* < Pkt. *devē*.

Stem *giri*, nom. sing. Ap. *giri* < Pkt. *giri*.

Stem *sāhu*, nom. sing. Ap. *sāhu*, < Pkt. *sāhū*.

Stem *muddhā*, nom. sing. Ap. *muddha* < Pkt. *muddhā*.

This clearly demonstrates that in Ap. the final syllable sustained considerable weakening, as a result of which the final vowel occasionally under suitable circumstances totally disappeared.



Now Jacobi has given some explanation for the loss of the final vowel in a word in Ap. According to him the mode of accentuation—the heavy stress on the penultimate syllable—was responsible for the weakening or the loss of the final vowel in a word.<sup>3</sup> The strong accent on the initial vowel in the following word might also have helped greatly in the matter. But here another fact should also be taken into consideration. The penultimate stress was not the only mode of accentuation in Pkt. or Ap. The system of the initial stress was also found working in the development of the speech Pkt. in all its stages. This has been clearly stated by Jacobi, according to whom the Aufton (i. e. the rising accent) sometimes becomes more vigorous and suppresses this penultimate stress.<sup>4</sup> We consider the preponderance of

- 3 This seems to follow from the following statements of Jacobi, which he has expressed in the *Sanatkumāracaritam* (Grammatik § 8) : Bei langer Pānultima wurde dann auslautende kurze vokal in Pāli und Prākṛit als Nachlaut betonter Silbe stehend soweit geschwächt, dass er auch vor leichtem Anlaut abfallen konnte. (Trans.: In Pāli and Prākṛit the short final vowel with a long penultimate behaved as to have stood after the accented syllable, and became so much weak that it could drop even before the light initial sound.)

Also

“Die Schwächung und Verdampfung jedes auslautenden a nahmen ihren Fortgang so dass es im Apabhraṁśa ausfallen konnte, ohne einer besonderen durch die stärkere Betonung der vorhergehenden Silbe (Pānultima) zu bedürfen, namentlich wieder bei anlautenden u.” (Trans.: The process of weakening and discolouring of the final sound a continued so that it could totally elide in Ap. without requiring a special weakening through stronger accentuation of the preceding syllable (penultimate), specially before the initial u.)

- 4 Jacobi has expressed this view in the following words: “Je nach einer grossen Anzahl von Doppel-formen zu schliessen muss der Aufton den Wort-ton, wenn er auf der zweiten Silben lag, überwunden haben, was also auf eine Neigung hinausläuft, in solchen Fällen den Accent auf die erste Silbe zurückzuziehen. Die zurückziehung der Accents von der zweiten auf die erste Silbe giebt sich Kund in der Kürzung der zweiten. (1) Die erste Silbe ist lang. ānīta wird in Pāli und Prākṛit meist ānīta bez. āñīya, durnīta im Prākṛit zu durnñīya..... (2) Die erste Silbe ist Kurz. Im Prākṛit wird meist oder oft alīka zu alīya, karīsha zu karīsha”..Jacobi—Über die Betonung im klassischen Sanakrit und in den Prākṛit-sprachen, ZDMG

the initial stress—the Aufton of Jacobi—to be more responsible for the loss of the final vowel of a word; because, as it is easy to understand, excessive stress on the initial syllable would very easily condition the laxity of pronunciation in the final syllable of a word, which would ultimately lead to its weakening or disappearance. Be it the initial stress or the penultimate stress—that the heavy stress accent on any syllable other than the final was responsible for the elision of the final vowel in a vocable seems to be clear from all the fore-going statements.

Now it is to be considered that in an inflected word as the terminational element appeared at the end being affixed to the stem it is the endings which suffered most from phonetic decay or elision. The stem element was successful in resisting considerably the onslaught of phonetic reduction due to its privileged position—namely of its constituting the fore-part of a word. This has been very categorically asserted by Turner in his paper "*The phonetic weaknesses in the terminational Elements in Indo-Aryan*" (JRAS 1927, pp. 227 ff.). Now in this process of final weakening it is easy to comprehend that some weak endings would give way and suffer from total elision. But this fate was not in store for all the terminations. Because there were surely some, which were stronger and could stem the rushing tide of disintegration, which seemed to sweep away the old phonetic system coming down traditionally from a long time. It would be clarified by a reference to the history of the Aryan speech during the later period particularly at the time of the New Indo-Aryans.

The history of the Aryan speech shows that during the days of the New Indo-Aryan only two case forms remained. The one was the direct, which was the descendant of the old nom. and the other the oblique, which was the surviving form of any of the cases like gen., dat., loc. or inst. On account of its being the only surviving form

---

Vol. 47, p. 581. [Trans.: From the double forms it is possible to infer that the rising accent (Aufton) has suppressed the word-accent (i. e.) penultimate stress), when the latter has remained on the second syllable and betrayed a tendency to shift altogether in such cases the word-accent upon the initial syllable. The shifting of the accent from the second to the first makes itself known by the shortening of the second syllable. (1) The first syllable is long: *ānīta* becomes in Pāli and Pkt. *ānīta* and *āṇīya* respectively, *durnīta* becomes changed to *duṇṇīya* in Pkt. .... (2) The first syllable is short: In Pkt. mostly or often *alika* becomes changed to *aliya*, *karisha* to *karisha*. ...]

for the six cases the latter was irrespectively used for all of them. But soon it was found that as it was used for so many cases it was not capable of indicating the various meanings of the different cases. So there developed a new device to indicate case-relations in the New Indo-Aryans. Independent words carrying definite case-indicating meanings were added to the oblique forms and these were used regularly as substitutes for the inflected words of the previous period.

Now it may be asserted that this was not a strange phenomenon appearing as a freak, on the contrary it was a development common to the speech-habit of all the New Indo-Aryans. Sometimes, again, these post-positions integrated in such a manner with the oblique-forms that the latter along with the post-positions assumed the semblance of original homogeneous words betraying phonetic decay due to their coming through the ages. Now all these facts—namely the loss of different inflections, the emergence of two case-forms—the direct and the oblique and the universal practice of employing the post-positions could lead but to the only conclusion that Ap. too, which is slightly archaic than these speeches and remains intimately connected with them by way of forming a stage in the evolution of the Aryan speech, must have manifested, at least shown, the beginning of similar features—particularly the tendency of disintegrating the inflectional elements of vocables.

In fact this shaking off of terminations indicated a great landmark in the development of the Aryan speech, since it deprived it of its synthetic character and gave it the stamp of an analytical one, which was something new in the entire history of the old Indo-Aryan. This affinity of Ap. with the modern Aryan speeches enables us to assume that the Aryan speech showed the beginnings of analytical features from the days of Ap., in which we notice first the tendency of disintegrating the inflectional elements. In this perspective it is possible for us to assert that the loss of inflection in gen. or nom. and acc., which Hemacandra prescribes, is quite natural to the speech and is not an outcome of confusions, to which Hemacandra is alleged to have fallen a victim. To make any attempt to deny it is to disown facts and make a distortion of the same. So we think that the statement, which Alsdorf has made, does not provide a correct assessment of facts.

We have referred above to the occurrence of two instances of uninflected genitive in the *Bhavisattakahā*—a fact, which Jacobi accepted as true but was contradicted by Alsdorf. The latter doubted the

genuineness of the forms, as he put much reliance upon the text of Gune, that represented one as an uninflected word and the other as an inflected. Here it is necessary to consider whether Alsdorf is justified in accepting the text of Gune as correct and attributing to the uninflected word the appearance of an inflected form by emendation. A little reflection shows that the text of Gune is not much reliable, because the words, which ought to have preserved rhyme owing to their being the latter portions of two hemistiches of a verse, have neglected it altogether—a fact that can scarcely be overlooked. Further the agreement between Gune and Jacobi regarding the acceptance of one of the two forms as non-inflected strongly speaks for the assumption of the same as such. So Alsdorf's emendation appears to be uncalled-for and, according to our estimate, the same does not serve Alsdorf's purpose of refuting the occurrence of non-inflected gen. in Ap., for which he has made so strenuous efforts.

Here the following fact too should be taken into consideration. As we come to learn from Jacobi, Ksemarāja's commentary upon the *Upadeśasaptatikā* contains 353 Ap. stanzas, which possess many uninflected forms. Among the latter though such forms, which represent the nom. and acc. cases, show a palpable preponderance, the stems conveying the sense of the genitive are not negligible. Again, as we learn from the same source, like the *Bhavisattakahā* the *Nemiṇḍhacarit* too shows the sporadic use of the non-inflected gen. in Ap. (Introduction to *Sanat.*, p. XXIII).

We like to point out further that in his introduction to the *Sandēśa-rāsaka* H. C. Bhayani took up the problem and discussed it in some detail. He believes that during the later days of Pkt. the inherent tendencies of the speech were such that the old inflexions, obtained traditionally, were fast disappearing and making the language shorn of terminational elements. The disintegration of the old morphological system paved the way for the use of the stem-forms in all numbers and cases—a phenomenon which is remarkably found in the old Mārwarī speech, commonly known as ḍīngal. Such a situation surely helps one to surmise that the tendency, of which we find wide application in some NIA speech, begins to sprout in Ap., where the nom. acc. and gen. alone according to the grammarians shake off terminations. So Bhayani could not lend his support to the view of Alsdorf, however convincing might his arguments be (*Sandēśa-rāsaka*, Intr. § 51, p. 26).

Now let us examine the verses, which are assumed to have

possessed the non-inflected forms, but which Alsdorf interprets differently in his endeavour to refute the occurrence of uninflected gen. in Ap. We quote first the verse, which Hemacandra presents as his illustration to the *sūtra* IV. 345. Pischel presents the verse as :

*saṃgarasaahim ju vaṇṇiāi dekkhu amhāra kaṃtu |*  
*aimattahaṃ cattankusahaṃ gaya kumbhāim dāraṇtu ||*

Pischel translates the verse as :

"Look he, who is praised in hundreds of fights, is my husband, who splits the temples of wild elephants that defy the iron rod (of the rider)." <sup>5</sup>

Alsdorf suggests that the word *gaya* can never be considered as an instance of uninflected gen., since it stands as the first member of a compound, in which *kumbhāim* stands also as a constituent. Now the question is whether Alsdorf is justifiable. Here it should be mentioned that there are certain difficulties, for which it is very hard for us to accept the proposition of Alsdorf. In the second line of the verse it is to be found that there occur too adjectives namely *aimattaha* and *cattankusaha*, which qualify the word *gaya* 'elephant' and describe certain conditions of the same. Now if we be ready to accept the suggestion of Alsdorf we shall have to construe them as standing in apposition to and as such describing some situation of the entire compounded form *gaya-kumbhāim* 'the temples of elephants'—a supposition, which would be meaningless both from the standpoints of grammar and significance. In the Tatpuruṣa compound, one must not forget, the emphasis lies on the second member of the compound, i. e., *kumbhāim* in the present case. Now if what is spoken about the elephant be spoken about its temples, as has been done here, one must be put to a great confusion regarding the real significance of the proposition. This can never be the situation and we can boldly say that the adjectives must have stood for *gaya* and not for *kumbhāim*. So Alsdorf's statement "the construction is free, not usual but not impossible" <sup>6</sup> does not conform to reason. A similar case is to be noted here in the verse IV. 384, which reads according to Pischel :

5 "Siehe, der in Hunderten von Kämpfen geschildert wird, das ist unser Geliebter, der die Stirnerhöhungen überaus wilder Elefanten spaltet, die dem Haken (des Reiters) nicht gehorchen."

6 "Die konstruktion ist frei und nicht gerade gewöhnlich, aber sicher nicht unmöglich."

*bali abbhatthaṇi mahamahāṇu lahuṭhūā sō i |  
jai icchahu vaḍḍhattaṇahum dehu ma maggahu kōi ||*

Pischel translates the verse as :

"As he begged to Bali Viṣṇu became small (he assumed the shape of a dwarf = he lowered himself). If you hanker for greatness (high position = respect etc.) give but do not pray for anything."<sup>7</sup>

Here Pischel and some others would consider the word *bali* as a form of the non-inflected genitive, but Alsdorf would take it as a component of the compound, which has been formed by this word along with the following one, i.e. *abbhatthaṇi*. Alsdorf points out that Pischel did not make such a construction of his own accord, but he was urged to do it on the authority of the commentary of Udayasau-bhāgyaganin, who gives the translation of the first two words of the first line as *baler abhyarthane* and supplied the inspiration for accepting the expression *bali* as a non-inflected form, which ought not to have been done according to his own estimate. But Alsdorf takes it as the first member of a compound on the authority of Trivikrama, who translates the same as *balyabhyarthane*. We admit that the arrangement of the word *bali* is such in the verse that both the interpretations are justifiable. So we cannot accept one and reject the other.

A similar case is found also in the verse IV. 401, 3.

*bimbāharī taṇu raṇa-vaṇu kiha ṭhiu siri Ānanda ?  
ṇiruvama-rasu piē piavi jaṇu sesaho dinnī mudda ?*

Pischel translates : "Oh Ānanda ! Why does there occur on the bimba-like lip of the slim lady a mark of the teeth ? After he has derived (properly drunk) matchless pleasure the lover has given as if a seal to the rest"<sup>8</sup>. Alsdorf points out that Pischel is inclined to accept the word *taṇu* as signifying "of the slim lady" and to assume it as a form of the non-inflected gen. on the suggestion of Udayasau-bhāgyaganin who presents the commentary of the relevant portions as : *tanvyāḥ bimbādhare* But he suggests that the word *taṇu* should be

7 "Als er Bali bat, wurde auch Viṣṇu klein (=er nahm Zwerggestalt an, und =er niedrige sich). Wenn ihr grosse (=hohe stellung, Ansehen usw. wollt, gebet, (aber) bittet um nichts."

8 "O Ānanda, weshalb befindet sich auf der Bimbalippe der schlanken eine zahnwunde (die die Wonne des Glücks verrät) ? Von dem Geliebte wurde, nachdem er den unvergleichlichen genuss gehabt (eigentlich : getrunken) hatte, auf den Rest gleichsam ein Siegel gedrückt."

considered as an adjective forming a compound with the following expression *raṇa-vaṇu* and it conveys the meaning 'small', which Pischel too assumed in his edition of Hemacandra's Pkt. grammar. Further he surmises that the stanza stands in the form of a question and an answer, i.e., the first part is an enquiry and the second a reply to it. Here one should note that in Alsdorf's interpretation one misses a specific reference to the lady on whose lip the seal of the teeth is imprinted and as such its acceptance deprives the poem of much of its nicety. But as Pischel's translation is based on the commentary, which is believed to have preserved the traditional meaning and commanded authority, it should be preferred. So the word *tanu* should be considered as a form of the gen., which is conspicuous by the absence of inflection.

The verse IV. 332. 2 is also assumed to have possessed a form of the non-inflected gen. It stands as :

*aṅgaḥiṁ aṅgu na milu hali | aharem aharu na pattu |*  
*pia joantie muha-kamalu | emrai surau samattu ||*

Pischel translates the verse as :

"Oh friend! my limbs have not been united with those of him, my lips have not been in contact with those of him. As I only see the lotus-like face of my darling the pleasure is complete."<sup>9</sup> He advances such an interpretation on the authority of a statement of the commentator, which runs "*priyasya mukhakamalam*" etc. It is to be marked here that both Pischel and the commentators take the word *pia* as a non-inflected form for the gen. meaning 'of the darling'. But quite contrarily Alsdorf interprets it as a form of the voc. With a view to keeping harmony with such an assumption he presumes that the verse is a dialogue in which the first line constitutes the statement of the lover, while the second the reply of the beloved. Accordingly Alsdorf translates the first line of the stanza as : "Oh friend! my limbs have not been united with those of you, my lips have not been in touch with yours."<sup>10</sup> The second line, which constitutes the reply, is reproduced as "Oh darling! as I see

9 " (Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (seinen) Gliedern nicht vereinigt, meine Lippe hat (seine) Lippe nicht berührt. Wenn ich nur den Lotus des Antlitzes des Geliebten sehe, ist dadurch schon wollust vollständig."

10 " (Meine) Glieder, O Freundin, haben sich mit (deinen) Gliedern nicht vereinigt, (meine) Lippe hat deine Lippe nicht berührt."

your lotuslike face the pleasure becomes complete.”<sup>11</sup> To us this interpretation of the stanza appears phantastic and far removed from the truth. There is not the slightest indication in the verse, which may ensure one such a conclusion. The fact is that here a lady is disclosing her love-adventure of the night to her friend and also his failure in the feat. That such is indeed the situation follows from the use of the term *hali* in the stanza, which, as it is commonly known, is employed exclusively by a lady for addressing her female friend. So it conforms with the situation we delineate above and holds brief for the interpretation which Pischel and others suggest. Hence Alsdorf's attempts to interpret the word *pia* as a case of address and to twist the meaning of the verse on the basis of his assumption, seem to meet with total failure, which led ultimately to the demolition of his conclusion.

Pischel intends to see another instance of non-inflected gen. in the verse IV. 356, which reads :

*jaṭ taho tuttaṭi nehadā mai sahum navi tilātāra |*  
*tam kihe vankahim loanahim joijjau sayavāra ||*

Here Pischel takes the word *tilātāra* as a form of the non-inflected gen., which qualifies the pronominal stem *taho* standing at a distance from it. He translates the verse accordingly : “If with regard to me the love of him, whose eyeball gleams as a sesame corn, has not disappeared then why am I looked with side-glances for hundred times ?”<sup>12</sup> Alsdorf does not accept this construction and interpretation of Pischel. According to him the word *tilātāra* has got nothing to do with the pronominal form *taho*, contrarily it is an expression used as a case of address referring to a form of the second person sing., which is to be inferred from the context. So he translates the verse as : “oh you, whose eye-ball gleams as a sesame corn, if his love for me has not disappeared.....”<sup>13</sup> Here it needs definite mention that Alsdorf has got the support of the commentator Udayasaubhāgyaganin, who gives the following exposition of the

11 “Liebster, wenn ich nur den Lotus deines Antlitzes sehe, ist dadurch schon die wollust vollständig.”

12 Wenn die Liebe von ihm, dessen Augensterne wie Sesamkörner (glänzen), zu mir nicht geschwunden ist, weshalb werde ich dann hundertmal mit schiefen Augen angesehen.

13 “O du, dessen Augensterne wie Sesamkörner (glänzen), wenn seine Liebe zu mir nicht geschwunden ist....”



verse : *he tilatāra | tilavat snigdḥā kanīnikā yasya saḥ | tasya saṁvoddhanam | yadī tava sneho mayā saha nāpi truṣṭitaḥ tat katham ahaṁ tvayā vakrābhyaṁ locanābhyaṁ śatavāraṁ vilokye ityārthaḥ*. It is interesting to note that P. L. Vaidya takes the expression *tilatāra* as an adjective, which qualifies the word *nehaḍā* and unequivocally conveys the meaning 'intense, violent, poignant etc.'. Accordingly he translates the verse as : "If her intense (*tilatāra*, literally in which the pupil of the eye is full of love like sesamum) love for me is lost, and then nothing is left of it..."

Here it is very difficult to say as to which of the interpretations is correct, because the analytical nature of the speech, in which the verse is composed, gives it the utmost flexibility that admits of multifarious turns and twists of words. Naturally interpretations vary. Pischel does not seem to have found wide support from the scholars, since according to his interpretation the two words—the noun and the adjective—are intervened by a large number of expressions.

In the following verse quoted in the *Materialen zur Kenntniss des Apabhramśa* from Caṇḍa's *Prākṛta-lakṣaṇa* we note a word—namely *joīā*, which Pischel intends to accept as a form of the gen. and Alsdorf as one more instance of the non-inflected gen., which he is inclined to refute. The verse, in the text of which Pischel does not find any thing irregular, appears in his *Materialen zur Kenntniss des Apabhramśa* as :

*kālu laheviṇu joīā jīva jīva mohu galēi |*  
*tīva tīva dāmsanu lahaī jo niamem appu muneī |*

With the assumption that the word *joīā* is a form of the gen. Pischel translates the verse as : "As in the course of time his delusion disappears the Yogin obtains enlightenment,—the Yogin, who recognises the Ātman by austerities."<sup>14</sup> We like to point out here that Alsdorf rightly traces the verse, which occurs in the *Paramāṭma-prakāśa* (Nr. 86), where the correct text is expected to occur. He quotes the verse as :

*kālu laheviṇu joīā | jīmu jīmu mōhu galēi |*  
*timu timu dāmsanu lahaī jīu, | niamem appu muṇēi ||*

Now Alsdorf makes an assumption here. Basing upon Pischel's acceptance of the form *joīā* as gen. he thinks that the form is originally a non-inflected stem, but though in the gen. it gets the lengthening of

14 "In dem Masse, wie mit der zeit seine Verblendung schwindet, erreicht der yogin die Erleuchtung, der durch Busse den Ātman erkennt."

the final vowel in the same manner by which the non-inflected forms in the nom. or the acc. get final vowels lengthened in Ap. So the final long vowel of the form (i. e. of *joiā*), according to his estimate, does not in any way affect its assumption as a non-inflected word. But as he is intent on striking at the root of the conception of the traditional use of the non-inflected gen. in Ap. he considers the word as a form of the vocative case. According to his assumption the word was originally *joiāu* (\**yogikaka*), which by the loss of the final vowel *u* and the concomitant lengthening of the preceding vowel *a* by way of compensation developed into the present *joiā*. Such an assumption of Alsdorf—namely of construing *joiā* as a form of the vocative, one may likely suggest, is obviously based upon the following sanskritisation of the verse, which L. B. Gandhi presents : *kālaṃ labdhvā yogin ! yathā yathā moho galati | tathā tathā darśanaṃ labhate jīvo niyamenātmānam jānāti |*. It needs no mention that Alsdorf accepts his interpretation, which invariably follows from the above construction.

It should be stated here that Alsdorf has cited several instances, where the word *joiā* has been subject to the similar use and been considered as a case of address. We must admit that Alsdorf's assumption is quite conforming to reason and there is nothing objectionable in it. But this does not in any way entitle us to consider Pischel's supposition of the word as gen. to be wrong and leading to confusion. Because the word *joiā* may be quite rightly assumed as a regular form of the gen. which proceeds from the word *yogikasya* and shows the following course of development in Ap. : *yogikasya* > *joiassa* > *jaiāsa* > *joiāha* > *joiāa* > *joiā*. It may be stated that the *Prākṛta-paiṅgala* shows the copious use of such gen. ending in the vowel *ā* and unquestionably supports the statement, which Pischel makes in unequivocal terms. We may quote a few instances from the *Prākṛta-paiṅgala*, which would clarify the matter and substantiate our statement : *jā addhaṃge pabbai* I. 82 (*yasya ardhāṅge Pārvatī*), *jāā jā addhamga* I. 119 (*jāyā yasya ardhāṅge*), *veālā jā sanga* I. 119 (*vetālāḥ yasya saṅge*), *jā ditṭhe mokkhā pāvijja* I. 119 (*yasya drste mokṣaḥ prāpyate*) etc. The gen. forms here very strongly suggest that the word *joiā* too ending in the vowel *ā* may be easily accepted as a form in the gen. The interpretation of the verse too will not suffer from any injury by such a supposition, since it will be construed with the word *mohu*, which comes after it though intervened by a few words. Such a situation goes to support the proposition of Pischel, whom we cannot reject unless we meet with any argument going to the contrary.

One cannot understand why Alsdorf was so eager to assume *joiā* as an endingless form and how it could help him to refute the occurrence of the non-inflected gen. in Ap. Pischel has nowhere stated that *joiā* provides an instance of the uninflected gen., against which Alsdorf raised his voice of protest.<sup>15</sup> To assume a form to be used in the gen. does not necessarily imply that it has sustained the loss of inflection, from which the word *joiā* did not actually suffer, as the above shows. So Alsdorf has tried to attribute something to Pischel, for which the latter cannot be held responsible. If this be the position, Alsdorf's attempt to refute Pischel does not in any way help the former in establishing his proposition—namely, to demonstrate the use of the non-inflected gen. in Ap. as wrong.

Alsdorf cites the verse IV. 383 3 and shows that Hemacandra has left here sufficient room for the assumption of the non-inflected gen. in Ap. According to P. L. Vaidya the verse stands as :

*āyahim jammahī annahī vi gori su dijjahi kantu |*  
*gaya mattahā cattāṅkusaha jo abbhidaī hasantu ||*

The *chāyā* in the second line occurs as : *gajānām mattānām tyaktāṅkuśānām* etc. ....

Pischel translates : "Oh Gauri, in this birth and also in the others give me such a man as my husband, who laughingly faces the infuriated elephant, that has refused to obey the goad (of the driver)." <sup>16</sup> Here one might consider the word *gaya* as to have shaken off the termination and as such non-inflected in form. But Alsdorf suggests that there is no scope for such a surmise, since by being the fore-member of the Karmadhāraya compound the word *gaya* combines with the immediately following word (i.e. *mattaha*) an

15 Pischel states "*joiā* ist = \**yogika* und kann als Nominativ oder Genetiv Singular gefasst werden. Ich habe es hier als Genetiv übersetzt." [Trans. : *jo.a* is = \**yogika* and can be assumed nom. or gen. sg. I have translated it by assuming it as gen.] Pischel has given in *yogika* the stem form of the word but the termination should be different if it be in the nom. or gen. (i.e. *yogikaḥ* or *yogikasya*). here in *joiā* both the possibilities occur. Here we do not find that Pischel considered the form *joiā* as endingless, i.e., a non-inflected stem.

16 "Oh Gauri, gib mir in dieser Geburt und auch in den Andern ihn zum Geliebten, der lachend brustigen Elefanten entgegenggeht, die den Haken (des Reiters) nicht gehorchen."

adj.—with which it has merely transposed place. If this position obtains the word *gaya* can quite easily be assumed as to have thrown off its termination.

But a little reflection shows that this argument of Alsdorf is sure to meet with a grave objection. Because the fundamental condition of *samāsa* stands against it. If there was any scope for compound here it should have been amongst all the words *gayahā*, *mattahā* and *cattāṅkusahā* (an adj. like *mattahā*), which maintain a syntactical connection. The forming of compounds between the preceding two words leaving the third outside is forbidden and against the procedure of the construction of compounds (*vide : samarīhaḥ padavidhiḥ*. Pāṇini 2.1.1). This condition stands in the way of our accepting Alsdorf's proposition, even if we find some justification for the transposition of place between two components of the compound. Such being the condition we doubt whether anybody would accept the proposition of Alsdorf. Hence this verse, too, which Alsdorf cites in support of his argument, has got practically no worth in establishing his viewpoint.

Now it is possible for us to say that in all the above-discussed verses barring that of the *Paramātma-prakāśa*, which Alsdorf unjustifiably draws within the purview of his discussion, there are non-inflected gen. forms—most of which are to be interpreted as such and do not admit of any other explanation. But with regard to a few verses we are constrained to modify our statement and suggest that the acceptance of the stem-forms as genitive ones in such cases ascribes to the stanzas a very suitable construction leading to the development of a quite agreeable meaning—but that situation does not rule out the probability of the emergence of other interpretations, consequent on the sudden development of analytical tendencies in Ap. and post-Ap. speeches. These facts should be considered in the background of some other above-discussed phenomena—namely (1) the occurrence of a few non-inflected forms in the *Bhavisattakāhā* and the *Nemindhariu*, (2) the copious use of such forms in the *Prākṛta-paiṅgala* and other late-Ap. works, (3) the development of two cases—the direct and oblique in all the New Indo-Aryans, consequent on the disintegration of old terminations traditionally coming down and (4) finally the appearance of the new mode of using post-positions for indicating case relations in the modern Aryan speeches.

Now taking all these facts together into consideration it is possible for us to assert that the loss of inflection in gen. in Ap., which Hemacandra prescribes by formulating a *sūtra* in unequivocal terms, is

indeed a non-challengeable fact. The same, we can boldly say, is not a fortuitous manifestation, which baffles all attempts to render an account of the same—but contrarily, a natural developmet keeping perfect harmony with the tendencies, which were unfolding themselves in the great Aryan speech during its subsequent expansion—particularly at the time of its split into modern Aryan languages. So any attempt to deny the occurrence of the non-inflected gen. in Ap. is to disown established facts. So we consider that Alsdorf's proposition is vulnerable to adverse criticisms and the same should be very cautiously scrutinised with due consideration of the above-discussed facts, before one finally accepts it.



## Some Interrogative Particles in Prākṛit

L. A. SCHWARZSCHILD

**I**NTERROGATIVE particles, such as words meaning 'why' are not subject to many of the semantic influences that bring about the loss of words, and yet such particles are very liable to change. They are constantly overshadowed by the interrogative pronoun and may often be replaced by more specific and intense expressions such as 'for what reason'. Such expressions are generally emphatic and may even border on slang, as for instance English 'why on earth?' and 'whatever for?' and they are therefore particularly prone to change with linguistic fashions and even with the taste of individual authors. This can be illustrated from Middle Indo-Aryan.

In Sanskrit the sense of 'why?' was conveyed usually by *kasmāt*, the ablative singular of the interrogative pronoun; a reason was asked for more specifically by *kena kāraṇena* 'for what reason?'. A rather more vague inquiry for a cause could be introduced by the neuter of the interrogative pronoun, *kim*, which was often strengthened by the addition of the particles *u*, *nu*, *khalu* etc. Of these expressions *kasmāt* has survived occasionally as *kamhā*, the ablative singular of the interrogative pronoun in Prākṛit, but it was no longer generally used in the sense of 'why?'. In the Svetāmbara Jain canon the other two expressions of Sanskrit, *kena kāraṇena* and *kim* maintain their popularity, but they are often used in fixed locutions peculiar to the

canon. The most striking of these locutions is the use of the slightly emphatic and adversative particle *se* to introduce a question. This particle has been derived by Pischel<sup>1</sup> from Vedic *sed*, *sa + id*. This derivation no longer seems tenable on account of the Pāli evidence, as given for instance by M. Mayrhofer<sup>2</sup>, and from the evidence of Middle Indo-Aryan in general : the distribution of the particle *se* shows it to be quite clearly a Māgadhi form of the neuter singular of the pronoun *sa* and equivalent to the form *taṃ < tad* of the other Middle Indo-Aryan languages. Alsdorf<sup>3</sup> has shown that the particle *se* was used in the Dhauḷi and Jaugaḍa versions of Aśoka's edicts in a slightly adversative sense and it appears to have been characteristic of the extreme eastern parts of India. Examples from the canon are for instance : *se kenatthenaṃ, Goyamā, maṇussā tivaḥā pannaṭā*—'why then, Gautama, are human beings considered to be of three kinds?' (*Bhagavat* I. 2); *se kenatthenaṃ bhante evaṃ vuccā*—'why then, Sir, is it said that...?' (*Bhagavat* I. 1). In the first of these examples, perhaps even more than in the second, it is quite clear that *se* has developed the function of a particle and is no longer simply the neuter form of the pronoun. The introductory *se* is also frequent in other kinds of interrogative clauses, as in the very usual phrase *se kiṃ taṃ* 'then what is...?', e.g., *se kiṃ taṃ neraiyā*—'what then are the creatures of hell?' (*Paṇṇavaṇṇasuttaṃ* I). This kind of construction is found in the earlier as well as the later portions of the canon, and occurs for instance in a really old text like the *Sūyagadaṅga* (II 1) : *se kiṃ aṅga puna vayaṃ.. mucchāmo*—'why then, are we confused?' The use of the particle *se* to introduce a question appears to be characteristic of the Ardhamāgadhi and to a lesser extent the Jaina Māhārāṣṭrī of the Śvetāmbara Jaina canon, and does not seem to have survived in post-canonical literature, though there are a few instances of the use of *se* in various other constructions in the later texts. This may be partially due to the regional restrictions of the use of *se* and partially to the fact that it was a weak particle without any very distinctive meaning. It does reappear occasionally in the less stereotyped Māhārāṣṭrī texts, as for instance in the *Līlāvaikahā*, but only as a meaningless adjunct to any kind of phrase. It has been weakened to *si* in Māhārāṣṭrī, just as the particle *je* was

1 R. Pischel, *Grammatik der Prakritsprachen*, Strassburg 1900, p. 299.

2 M. Mayrhofer, *Handbuch des Pāli*, Heidelberg 1951, p. 109.

3 L. Alsdorf, 'Contributions to the Study of Aśoka's Inscriptions' *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, Vol. 20, 1960, p. 259.

weakened to *ji*, though in the case of *je* this change occurred at a somewhat later date and figures mainly in Apabhraṃśa.<sup>4</sup> The weak particle *si* was only rarely associated with interrogative locutions at this stage, e.g. *Līlāvīkahā* v 708 : *kattha puṇo taṃ si dīsihasi*—‘where indeed will you be seen again?’ Professor A. N. Upadhye in his edition<sup>5</sup> has naturally recognised *si* as a particle here, but the unknown Jaina author of the *vr̥ttī* has failed to do so, and this in itself may be taken as an indication of the rarity of *se > si* in the later texts. The interrogative introduced by *se* must therefore be considered as a characteristic of the style of the Śvetāmbara Jaina canon.

Another striking feature of interrogation in the Jaina canon, apart from the particle *se*, is the particle *naṃ* which often follows the interrogative pronouns, e.g., *se ke ṇaṃ jānāi ke puṇvīṃ gamanāe ke pacchā gamanāe*—‘who indeed knows who is to go first and last?’ (*Nāyādhammakahā* I. 1) It is particularly common with *kiṃ*, and combines with it to form *kinṇam*—‘why?’, ‘how is it that.?’ , e.g. *kiṇṇaṃ tumaṃ na jānāsi*—‘how is it that you do not know?’, and *kinṇam tumaṃ Devānuppiyā ohayamanasaṃkappe jhiyāyasi*—‘why, beloved of the gods, do you ponder, your mind and spirit dejected?’ (*Nāyādhammakahā* I. 16). There seems little doubt about the origin of this locution from *kiṃ + naṃ*, and it has a close parallel in *jannaṃ < yad + naṃ*, which is used frequently for instance in the *Pannavanāsuttam* (11). Sometimes however the final syllable of the particle *kinṇam* has been altered and it appears as *kinnā*, e.g., *kinnā phude* (often repeated in *Pannavanāsuttam* XV. 1), and *tume naṃ imā eyārūvā divvā deviddhi, divve devānubhāve kinnā laddhe*—‘how is it that this heavenly, divine wealth and these heavenly divine powers have been acquired by you?’ (*Uvāsagadasāo* 167). Both *kinṇam* and the alternative form *kinṇā* occur occasionally in later Jaina literature and in *Māhārāṣṭrī*. The form *kinnā* has often been explained as due to the influence of the instrumental *kena*.<sup>6</sup> It is difficult to believe this in view of the frequency of *kinṇam* which is not noticeably different in use and meaning: the instrumental sense is not really more marked in *kinnā* than it is in *kinṇam*. The change of final *-am* to *-ā* is by no means unusual especially in a particle (e.g., *samiyam*,

4 ‘The Indeclinable *je* in Middle Indo-Aryan’, *Bhāratīya Vidyā* Vols. XX-XXI, p. 213.

5 *Līlāvī* of Koṭṭhala, ed. A. N. Upadhye, *Singhi Jain Series* Vol. 31, Bombay 1949, pp. 361-362.

6 Pischel, *op. cit.*, p. 304.



*samiyā* < *samyak* in Ardhamāgadhī).<sup>7</sup> One might be tempted to quote the Niya form *kiṇṇa*—‘whoever’, ‘whatever’ in support of the view that *kiṇṇā* represents *kena*, but this Niya word may well represent a generalisation of the neuter form rather than a use of the instrumental for the nominative as suggested by Professor Burrow.<sup>8</sup> *kiṇṇam* and *kiṇṇā* mainly belong to Ardhamāgadhī and Jaina Māhāraṣṭrī. They are less restricted dialectally in their occurrence than the interrogative *se*-clauses, and are part of a general tendency to strengthen the particle *kiṃ* in interrogations. This tendency is continued in the literary Prākritis, and is of course also a feature of Sanskrit. It is noteworthy that in the Prakrit of the dramas the type of strengthening particle used does not vary so much with the dialect of the speaker as with the style of the author: thus *kiṃ khu* is used by Aśvaghoṣa in the *Sāriputraprakaraṇa*; *kiṃ* quite simply or *kiṃ nu* is preferred in all dialects by Śūdraka in the *Mṛcchakatika*; Bhāsa almost invariably writes *kiṃ nu khu*; Kālidāsa uses *kiṃ (ṇu) khu* regardless of whether it is in the Māgadhī spoken by the policemen in *Śakuntalā* or whether it is in the Saurasenī of the *Mālavikāgnimitra*, and sometimes he uses *kiṃ una* < *kiṃ punaḥ*; Rājasekhara in the *Karpūramañjarī* uses only *kiṃ una*. The list could be continued, and the Prākrit usage of these authors generally reflects the formulae used for interrogation in Sanskrit by these same authors, e.g., *kiṃ nu khalu* is prevalent in the Sanskrit text of Bhāsa’s dramas. The analysis of the interrogative constructions alone would be sufficient proof—if proof were needed—that the literary Prākritis of the drama are highly artificial. The formulae for interrogation in particular reflect fashion and even individual style.

Apart from the three locutions *se kena kāraṇena*, *se kiṃ* and *kiṇṇam* which are so characteristic of the Śvetāmbara canon, there is another, rarer method of expressing ‘why’ in the canonical texts, which is nevertheless of interest. This is the phrase *kassa heuṃ* ‘why’, ‘because of what?’. In this phrase it is quite clear that *heuṃ* was used adverbially just as was *nāma* ‘by name’ in Sanskrit. Edgerton<sup>9</sup> has shown that *hetu* could be used adverbially both in Pāli and in Buddhist Hybrid Sanskrit, and the Prākrit usage lends support to

7 Pischel, *op. cit.*, p. 67.

8 T. Burrow, *The Language of the Kharoṣṭhī Documents from Chinese Turkestan*, Cambridge 1937, p. 35.

9 F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Haven 1953, s. v. *hetu*.

this view. Sometimes *heum* might not appear so readily to be an adverb, as for instance in the phrase *kassa ñaṃ taṃ heum* 'for what reason is that?' (*Sūyagadaṅga* II. 7). An analysis of this phrase shows that *taṃ* is the pronoun 'that', and not a pronoun adjective that agrees with *heum*; the literal translation of the sentence into Sanskrit would be *tat kena hetunā*. The adverbial use of *heum* is very clear in the repeated phrases of the *Sūyagadaṅga* (II. 1) *no pāṇassa heum dhammaṃ ākhejjā, no vatthassa heum.....no lenassa heum.....no sayanassa heum* 'he should not teach the law for the sake of a livelihood, for the sake of clothes, nor for the sake of a house or a bed...'. Apart from the adverbial use of *heum*, the phrase *kassa heum* is interesting in that it almost certainly represents a stage in the development of the usual interrogative *kīsa* 'why?' in Prākṛit, Pāli *kissa*. The change of *kassa* to *kissa* is easily explicable by the influence of *kim* 'what', 'why'. The way in which this influence made itself felt can be seen from a Pāli Jātaka text<sup>10</sup> where *kissa* is used as a genitive neuter, as opposed to *kassa* in the masculine. It is not surprising that *kim* should influence the neuter forms, and particularly that *kim* 'why?' should influence *kassa heum* 'why?' to form *kissa (heum)*. Pāli *kissa hetu* 'why?'. Examples of this use of *kissa* are found in the later parts of the Śvetāmbara canon, e.g., *kissa naṃ tumhaṃ mama puttam egante ukkurudiyāe ujjhāvesi* 'why do you cause my son to be abandoned in a deserted place, a place used for refuse?' (*Nīrayāvaliyāo* I). With simplification of the double consonant and compensatory lengthening *kissa* became *kīsa* in Prākṛit, and figured as a very usual form of interrogation in Jaina Māhārāṣṭri texts, such as the *Vasudevahiṇḍi* and the *Lilāvaikahā*. It was also used in the Māgadhi and Śauraseni of the dramas, but its frequency is very much dependent not on the dialect, but on the individual taste of the author: thus it is absent from Kālidāsa's works<sup>8</sup> and rare in the *Kuvalayamālā*. The form *kīsa* had to some extent become independent of the interrogative pronoun in Jaina Māhārāṣṭri, and did not correspond to the normal genitive form, which was *kassa* in the masculine and neuter, and *kīse*, *kīe* in the feminine. *kīsa* became rare in Apabhraṃśa, but it has survived in the Old Gujarati as *kisā*, *kisā*, which, as K. R. Norman has pointed out, can hardly be derived from *kidrśa*.<sup>11</sup>

10 W. Geiger, *Pāli Literatur und Sprache*, Strassburg 1916, 111.

11 K. R. Norman, *JRAS* 1964, p. 67.

The more popular Jaina Māhārāṣṭrī texts already show signs of new developments; thus *kiha* 'why' appears in the *Vasudevahiṇḍi* (92. 16), *kiha bihesi* 'why are you afraid?'. This word must probably be explained from *katham* 'how?' influenced by *kim*. New forms based on the interrogative pronoun, particularly the neuter plural *kāim*, become prevalent in Apabhraṃśa, and a new cycle of fixed locutions begins.



## Hemacandra and the Linguistic Tradition

PRABODH B. PANDIT

**I**T MAY be useful to understand the linguistic judgement of Hemacandra, the medieval grammarian of Prākṛit, even though one may not agree with his mixing up of data and source material or one may charge him with undue leaning on and indiscriminate borrowing from earlier Prākṛit grammarians. When a medieval grammarian describes a number of languages and dialects in one treatise, one is curious about the underlying ideas of linguistic relationship during that period; probably the provenience of ideas of linguistic relationship may be the whole period rather than one author, but even then, the author's understanding and application of notions of language relationship may provide a useful framework to assess the medieval grammarians of Prākṛit. This short note is an attempt in that direction.

Hemacandra (*Siddha-Hema* VIII. IV onwards; especially VIII. IV 260 onwards) has dealt with the varieties of Prākṛit as dialects and has described the major dialect in details. His major dialect is (Māhārāṣṭri) Prākṛit; Sauraseni is described as a dialect variation from the major dialect. The three other dialects Māgadhī, Paiśāci and Apabhraṃśa are described as variants within the Sauraseni—as the members of the Sauraseni group. (Hc. ends his description of these dialects by the statement *śeṣam Śaurasenīvat.*) Though no chronological sequence is intended, it is reasonable to separate Māhārāṣṭri from the

rest, esp. Śaurasenī, Māgadhi and Paisāci : the total loss of some classes of intervocalic stops in Mahārāṣṭri on the one hand, and retention or voicing of intervocalic stops in the rest. Hc. groups Apabhraṃśa also under Śaurasenī, because he notices some common phonological features (intervocalic -t- > -d-) between the two. Hc. further includes Ardhamāgadhi as a subgroup under Māgadhi and Cūlikāpaisāci as a subgroup under Paisāci, as variants which are separated only by one or two features. This grouping and subgrouping of languages and dialects (though the data were literary) indicates that the sorting of general features and special features, germane to comparative work in linguistics was not neglected by the author of *Siddha-Hema*. Prākṛit grammarians' classification may, therefore, have some basis in this understanding; even if one may explain it, following the later (14th century) eastern grammarians, Rāmaśarmā and Mārkaṇḍeya, that whatever is used on stage is *bhāṣā* or *vibhāṣā*, the rest is Apabhraṃśa<sup>1</sup>, the subgroupings of Hc. and grouping of Apabhraṃśa in the Śaurasenī subgroup indicate a judgement of linguistic relationship.

If Hemacandra has won laurels from R. PISCHEL, he has also been severely criticised by Luigia Nitti-Dolci<sup>2</sup>; but we are less concerned here with his selection of data; Hemacandra could also be interpreted as a witness to the understanding of linguistic relationship in medieval India.

Another evidence of his familiarity with the comparativists' tools is his compilation of words of doubtful (native, non-Sanskritic)

- 1 LUIGIA NITTI-DOLCI, '*Les Grammairiens Prakrits*', Adrien-Maisonneuve, Paris, 1938. Rāmaśarman II. 3. 31 :

śākārakauṣṭha-Draviḍādi-vāco  
'apabhraṃśatām yady api saṃśrayanti  
syān naṭakāḍau yadi saṃprayogo  
naitāsv apabhraṃśatayā tattheṣṭiḥ

and her comment (on pp. 122) :

"Nous voyons ici comment le classement des langues se faisait chez les grammairiens prākṛits : d'après l'usage littéraire et non pas d'après la nature de la langue. Un dialecte, quel qu'il soit, employé sur la scène était une *bhāṣā* ou une *vibhāṣā*, selon le degré de respectabilité des personnages auxquels il était attribué. Un dialecte employé dans la littérature non théâtrale était un Apabhraṃśa."

- 2 Nitti-Dolci, *ibid.*, Chapter 5.

origin, his *Desi-sadda-saṃgaho*, or *Rayaṇāraṇi* (also known as *Desināma-mālā*) which supplies a lexical residue, containing items which could not fit in with the Sanskrit-Prākṛit correspondences set up by him. We know that this is how a comparativist proceeds; he collects the cognates which display regular correspondences, and separates the rest of the lexicon, which could be taken care of either by analogy or borrowing. It would be, of course, not useful to find fault with Hemacandra's etymologies; we have much more analysed data and refined tools, but we can profitably appreciate his familiarity with the notions of 'regular and irregular' in comparative historical linguistics.



## Glimpses Of Jainism Through Archaeology In Uttar Pradesh

M. L. NIGAM

**T**HE historicity of Jainism in the modern State of Uttar Pradesh is shrouded in a long mysterious past. Pārśvanātha, an immediate predecessor of Vardhamāna Mahāvira and a real historical personage, appeared in Banaras, two and a half centuries earlier than his (last) successor. Although born as a prince of Kin, Śvasena of Banaras, Pārśvanātha, the twenty-third Tirthāṅkara, preferred a life of complete renunciation and purity. He sponsored non-injury (*Ahimsā*), non-lying (*Satya*), non-stealing (*Asteya*) and non-possession (*Aparigraha*) as four vows to which Mahāvira, the great Jina, made an addition by putting forward non-adultery (*Brahmacarya*) as the fifth one to be strictly observed by every householder in the society. The date of Pārśvanātha, who seems to have left a well-formed organization as a legacy to Mahāvira, may roughly be assigned somewhere in the eighth century B.C.

Several archaeological discoveries at Mathura and its vicinity have shown that Jainism was highly venerated there in the early centuries of Christian era, and even earlier. The facts revealed by the architectural and sculptural remains have further been confirmed by epigraphic evidences. The flourishing state of Jainism, as gathered from the inscriptional data, may very well be imagined by studying the various sections known as *gaṇa*, *kula* and *sākhā* which

were offshoots of one and the same cult. At Mathura, Jainism commanded equal respect from both men and women, rulers and the ruled, nomads and the civilized and the foreigners as well as local inhabitants.

Mathura, one of the ancient image-preparing centres of India, seems to have been subjugated by the Sakas, a nomadic tribe from Central Asia, somewhere during the early years of the Christian era. At that time, Mathura was a seat of religious learning. King Khāravela of Orissa, who went to Mathura in order to release his captured army generals during the eighth year of his reign made charitable endowments to the Brāhmanas and the Arhats.<sup>1</sup> The above inscriptional statement leaves no doubt that Jainism was at its helm at Mathura in the last quarter of the first Century B.C. The earliest figures of the Yaksas (fig. 1 of a Yakṣī) and Nāgas from Mathura and its vicinity which represent folk-art of the country probably belonged to the Brāhmanical creed. Needless to say, Jainism must have formed a nucleus to attract the intelligentsia and the royal patronage at Mathura. The Sakas proved no exception to that. A dated inscription of the year 72 during the reign of Mahāksatrapa Śoḍāsa from the Kaṅkāli mound, Mathura, specifically suggests that the practice of offering sacred stone slabs (*Āyāgaṇas*), to pay homage to the Arhats, had already come in vogue. The other epigraphic documents of Śoḍāsa are dated in the Vikrama Samvat, thus the date assignable to the present inscription would fall in 15 A.D.<sup>2</sup> The rule of the Kuṣāṇas, after the Sakas, gave an unprecedented impetus to Jaina art. Many Tirthaṅkara images in spotted red sandstone belonging to the Kuṣāṇa age are preserved in the Archaeological Museum, Mathura, and the State Museum, Lucknow. After the Kuṣāṇas, the other imperial power which arose in North India is that of the Guptas who were staunch followers of Vaiṣṇava cult. Consequently, the growth of Jainism had to meet a long setback in the domain of art and culture of Uttar Pradesh. However, the activities of Jaina patrons who hailed mainly from the business community did not remain at standstill. We find a few but excellent pieces of the Jaina art from different places in U. P. which belong to the Gupta period. But the revival of Jainism, which started in the post-Gupta age, is marked during the rule of the Chandelas who gave a zealous support to the cause of Jainism.

---

1 *Ind. Ant.* 1926, p. 145.

2 *Ep. Ind.* Vol. XIV, pp. 139-141.



**Architecture :**

The earliest architectural remains pertaining to Jainism have been brought to light from various sites around Mathura. The architectural fragments such as the *Toranas* (gateways), pillars and railings, which were unearthed by Dr. Fuhrer, certainly belonged to an ancient Jaina *stūpa* which existed at Mathura prior to the Christian era. The existence of such a *stūpa* is further evidenced by an epigraphic record dated in the year 79 (A.D. 157) which is inscribed on the base of an image once supposed to be of the Arhat Nandyāvarta, but now shown as that of Munisuvrata by K. D. Bajpai who corrected the old reading (Fig. 2). The *stūpa* mentioned therein is recorded as a work of gods which itself is a great proof of its hoary antiquity. V. A. Smith aptly remarks, "Considering the significance of the phrase in the inscription, 'built by the gods', as indicating that the building at about the beginning of the Christian era was believed to date from a period of mythical antiquity, the date B.C. 600 for its first erection is not too early."<sup>3</sup> The other types of Jaina architecture in Uttar Pradesh are the monastic establishments and temples which mostly belong to the early medieval period of Indian history. The earliest Jaina temples belonging to this group have been found in the Lalitpur Tahsil of the Jhansi district, in U. P. There are numerous Jaina architectural remains scattered around at several places such as Deogarh, Dudhai, Madanpur etc. The Jaina temples at Deogarh belong to different dates. The main shrine consists of an open pillared hall with six rows of six pillars each. There is a huge collection of images of naked Jaina Tirthaṅkaras carved on a wall in the centre. In front of the hall there is a detached portico supported on four massive pillars which contain important inscriptions. On one of the pillars we find an important epigraph of King Bhoja Deva, the Gurjara-Pratihāra ruler. There are many other Jaina shrines, belonging to later period. We also find an inscription in one of these temples, stating that it was built in Samvat 1493 (A.D. 1436), which clearly shows that Jainism continued to flourish in this region at least upto the 15th cent. A.D.

At Dudhai, another historical centre in the Lalitpur Tahsil of Jhansi District, we find a group of Jaina temples lying half a mile to the south-west and collectively known as the Bania Ka Barat. The

---

3 Smith, V. A., "The Jaina Stūpa and other Antiquities of Mathura", see introduction.

ruinous condition of the temples shows that they must have been magnificent specimens of Jaina architecture at the time of their original construction. Again at the site of Bari Dudhai, we still find a Jaina temple standing along the side of a place called Akhārā. The latter is a circular structure of low and flat roofed cells, which appear to have been originally some forty in number but of which now about seventeen exist.

Madanpur, a village lying 39 miles south-west of Lalitpur, also contains numerous Jaina structures belonging to the Chandela period. On one side of the village is a Jaina temple with an inscription dated in Samvat 1206 or A.D. 1149 which gives the name of the place, Madanpur. At Marphā, a small fort on the steep hill in Banda district, we find the remains of a great monastic establishment (Mūlasaṅghavihāra) of the Jainas. The long surrounding area and the existing remains clearly exhibit the flourishing state of Jainism around this region in the 14th century A.D. The fragmentary inscriptions, so far unpublished, do mention the existence of a Mūlasaṅghavihāra there at the time of the Baghel dynasty.

Besides the above architectural remains, there are many other solitary examples of the Jaina architecture scattered all over the Uttar Pradesh, which manifest the popularity of this religion in the area.

#### **Sculpture :**

Many excellent images of the Jaina Tirthaṅkaras and other subsidiary deities have been brought to light from all over U.P. which range from the first century A.D. to the present era. This richness of the material, both in quality and quantity, is a great proof that Jainism commanded untiring respect amongst the people of this region from remote antiquity. The sculptural remains of Jainism from Mathura, Jhansi, Hamirpur, Sitapur, Allahabad, Varanasi and many other districts of Uttar Pradesh lend support to the above conclusion.

#### **Evolution of Jaina Statuary :**

The earliest archaeological evidence regarding the construction of images of Jaina Tirthaṅkaras is the Hathigumpha inscription of the last quarter of the first century B.C. of King Khāravela of Kalinga,

---

4 Nigam, M. L. "Impact of Jainism on Mathura Art", J. U. P. H. S., Vol. IX, Part I, plates VI and VII.



Fig. 1. Yakṣiṇī  
from Mathura  
2nd Century A.D.

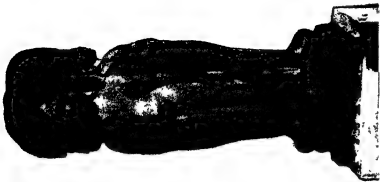


Fig. 2. Pedestal of the image of Munisuvrata

(See p. 214.)



**Fig. 3. Image of a Tirthankara from Sitapur. Gupta period**



**Fig. 4. Sarvatobhadra (two-faced) Image of Tirthankara 9th Century A.D. Sarai Aghat (Etah)**



**Fig. 5. Parsvanatha from Mahoba (12th Century A.D.)**

wherein he is stated to have brought back the statue of a Jaina Tirthankara, probably Mahāvīra, originally belonging to Kalinga but forcibly taken away from there to Magadha by some Nanda monarch.

The excavations by Dr Fuhrer at Kaṅkāli mound, Mathura have brought to light several inscribed stone slabs known as *Āyāgapatas*. As their inscriptions read, they were dedicated for the worship of the Arhats. These early symbolic representations of the Jaina pantheon are profusely ornamented with various auspicious marks such as the svastika, a pair of fish, *maṅgala-ghaṭa* and *tri-ratna*, etc. The earliest *Āyāgapatas* bear a replica of the Jaina *stūpa* along with the aforesaid symbols but are devoid of any Tirthankara image. In the later specimens, the effigy of the Jina is also shown seated in the attitude of deep meditation in the centre of an *Āyāgapata*. The carvings of the former specimens are more flat and archaic in character while the latter ones exhibit a sense of artistic supremacy. It will not be, therefore, unreasonable to believe that the Jainas too, like the Buddhists, had developed symbolic worship prior to the date when the anthropomorphic representation of the Jainas had come in vogue. Smith is perfectly right when he observes, "Among the Jainas they (*Āyāgapatas*) probably went out of fashion at an early period as the inscriptions on them invariably show archaic characters". This is why the earliest images of the Jaina Tirthankaras which we find in round, are datable to the early centuries of the Christian era. And if the evidence of the Hathigumpha inscription regarding the evidence of an image of a Tirthankara is to be believed it must have been an effigy of a Jina carved on *Āyāgapata*.

#### Kuṣāṇa Age :

The earliest images of the Jaina Tirthankaras which belong to the Kuṣāṇa age have been unearthed both at Mathura and Kauśāmbī in Allahabad district of Uttar Pradesh. The beautiful specimens from Mathura are housed in the Lucknow and Mathura museums whereas the Jaina sculptures from Kauśāmbī are exhibited in the University Museum, Allahabad, U.P. The images are both in sitting as well as standing postures. Standing images are invariably in the Kāyotsarga Mudrā while the seated ones are carved in meditation poses. The body of a Jina must be adorned with several auspicious marks prescribed for the Mahāpuruṣas. It must possess Uṣṇīṣa (Protuberance over the head), Urṇā (a raised point between the eye-brows), Śrīvatsa, elongated

ears, long arms stretching upto the knees, wheel on palms and soles etc. Aesthetically the early Jaina images of the Kuṣāṇa age are primitive and bear a flattish look. Profuse ornamentation and varied iconographic features had not yet been introduced. The figure is seated on an ordinary pedestal with a conventional wheel placed on a pilaster in centre and devotees on both the sides. The folds of drapery are heavier and based on the Indo-Scythian style. Around the head of the main deity there is a simple halo with scalloped border.

### Gupta Age :

Coming to the Gupta age, the artistic supremacy is well achieved and the images are beset with inner and outer qualities of perfection. The physical flatness and crudeness of line are replaced by a balanced body and controlled modelling. The serene and divine radiating influence of the faces is indicative of high spiritual attainments of Tirthaṅkaras. The half-open eye-lids directed to the tip of the nose exhibit a sense of deep contemplation. The simple halo is further ornamented by the undercut foliage in bold relief. The ordinary pedestal of the Kuṣāṇa age has also undergone a change. Supported by a lion on each side, it sometimes represents a *Simhāsana* and sometimes a lotus-seat (*Utthita-Padmāsana*).

Iconography of Jainism in the Gupta period is much varied and complicated. Various gods and goddesses of the Hindu pantheon are adopted and occur as subsidiary deities of the Jinas. For instance, the figures of Viṣṇu, Śiva, Kubera, Hārīti, Sarasvatī, Yaksas, Gandharvas and *navagrahas* are shown attending the presiding image, i.e., a Tirthaṅkara. Originally, it started in the form of a sectarian rivalry but later all these gods and semi-gods formed a part of the adopting religion.

Most of the Tirthaṅkara-images belonging to the Gupta age have come from Mathura but few solitary instances in the same red sand-stone of Mathura have also been acquired from various other districts such as Banaras and Sitapur (see fig. 3), of Uttar Pradesh. These figures must have originally been imported from Mathura.

### Medieval Period :

With the advent of the medieval period Jainism seems to have regained eminence in Uttar Pradesh, particularly in the region of Bundelkhand. It is an era of Jaina revivalism. Numerous sculptures

from Mahoba, the capital of the Chandelas, in the Hamirpur district, and certain other areas of Jhansi district in Bundelkhand, are dedicated to this cult.

Although the aesthetic excellence acquired during the Gupta Age seems to degenerate, yet the iconography of these images is much more advanced. The art is no more creative and the sculptor simply tries to carry on the canonical injunctions abiding with the set artistic patterns of the past. Stress is laid more on the ornamentation and multiplication of the forms whereas the creative genius of the Gupta-art fails to occupy the same position. Due to lack of balanced modelling, the facial features and contours of the body become sharp and prominent but the supreme serenity and poise to exhibit the inner strength of a divine conqueror (Jina) are conspicuous by their absence. Thus the communicating power of the art has altogether gone and images behave like puppets of a mute-show.

The stone used for the Mahoba Jaina Sculptures is black basalt which the artists commonly employed as a material to produce images. The pedestal has undergone a further change. It is supported by two dwarf pillars and a pair of lions with lavish ornamentation. Donors, both male and female, of the statue, stand half concealed behind these pilasters. An ornamental cloth hangs down between the two lions beneath where the particular symbol of the Tirthankara is placed. To the right and left of the principal statue, may stand its respective Yakṣa and yakṣi and the Chauri-bearers. On the upper part on both sides, figures of Gandharvas, Nāgas and Gaṇas carrying garlands or drums are seen flying to pay homage to the Jina. Each of these two groups is surmounted by an elephant standing on lotus flowers and offering garland with its lifted trunk. All the twentyfour Tirthankaras may also be carved on one panel showing Mahāvira in the centre surrounded by the remaining pontiffs. Another familiar device was to carve out a stele exhibiting four standing nude figures of the Jina on all the four sides of the stone (Sarvatobhadra-pratimā) (see fig. 4). A statue of Pārśvanātha in black stone from Mahoba, now preserved in the State Museum, Lucknow, and dated in Samvat 1253 = 1196 A.D. is illustrated here in fig. 5.

#### **Miniature-Paintings :**

Signs of degeneration and deterioration of plastic art became universal in the domain of Indian art, the wealthy patronage of the Jainas could not remain contented with this dying media of visual

communication. The Jainas had also diverted their opulence towards the pictorial art. The focus of art appears to have shifted from stone to palm-leaves and paper and from chisel to brush and colour. Bands of illustrated manuscripts depicting scenes from Jaina mythology were painted and produced. The artist of Uttar Pradesh had his own part to play in this fresh religious activity of Jainas. An illustrated Jaina-manuscript from Jaunpur in east U. P., although the only surviving example, is significant proof to manifest the healthy traditions of Jaina pictorial art in Uttar Pradesh during the mediaeval period.





## Sindhu-desā Of Jaina Literature is Tīrabhukti (North Bihar)

YOGENDRA MISHRA

**I**N 1936 the late Kamta Prasad Jain raised an important and pertinent problem relating to early Jaina literature and Indian political geography. He pointed out that some Dīgambara Jaina books placed Vardhamāna Mahāvīra's birthplace Viśālā or Vaiśālī, whose chief was Ceṣaka, in Sindhu-deśa or Sindhu-viṣaya, and furnished the following quotations<sup>1</sup> in this connection :

- ~~~~~
- 1 *Jaina-Siddhānta-Bhāṣkāra*, Vol. 3 (September, 1936), p. 50, foot-note. To these we may add the following from the *Mahā-Purāṇa* of Puṣpadanta, an Apabhraṃśa work completed in A.D. 965 (chapter 98, section 9, P. L. Vaidya's edition, Vol. III, Bombay, 1941, pp. 241-243) —

“ सिधुमिस्र बहवलीपुरवरि ।  
वरसिरिजोहामिषसुवरवरि ॥ २ ॥  
चेडठ नाम वरेख निबसइ ।  
रेवि भखुइ सुहइ महाखइ ॥ ३ ॥  
वियफारिणि वरणाहुकुलेवहु ।  
सिद्धत्वहु कुंडउरवरैवहु ॥ १० ॥ ”

- (१) “सद्युके सिन्धुदेशे वै विद्याल नगरी मता ।  
चेटकाख्यः पतिस्तस्य सुभद्रा महिषी मता ॥”

—*Vimala-Purāṇa*

- (२) “भ्रमस्तत्त्वज्ञानायातः सिन्धुदेशे मनोहरे ।  
सिन्धुवेला समुद्रासिद्धेशालोचनकप्रिये (१) ॥ ७ ॥  
विद्यालस्या पुरी तत्र वर्तते शालमण्डिता ।  
धनधान्यनिधानिश्च देवनाथस्य पूरित ॥ ८ ॥  
सामन्तमवसंसेन्यभेटकः पतितां पुरीम् ।  
तस्याग्रमहिषी रम्या सुभद्रा सुलकारिणी ॥ ९ ॥”

—*Sreṇika-Caritra*

- (३) “सिन्धुदेशे विद्यालख्यपत्तने चेटको रूपः ।  
श्रीमज्जिनेन्द्रपादाब्जसेवनैकमभुवतः ॥ ४ ॥”

—*Ārādhana-Kathā-Kosa*

- (४) “सिन्धुदेशे विषये भूभूदृशालीनगरेऽभवत् ।  
चेटकाख्योऽतिविख्यातो विनीतः परमार्हतः ॥ १ ॥”

—*Uttara-Purāṇa* (75)

He then raised the question as to what might have been the reasons of the Digambara Jaina scriptures saying that Viśālā or Vaiśālī was in Sindhu-deśa, and made two suggestions<sup>2</sup> :

First, it might be that the authors had equated Sindhu-deśa with Vṛji-deśa.<sup>3</sup>

Secondly, there might have been a confusion especially because Ujjayinī in Avanti, too, was called Viśālā<sup>4</sup> and there was a Sindhu river in the adjoining territory for which reason it was called Sindhu-deśa in the middle ages (8th to 15th centuries A.D.). The Digambara writers, Kamta Prasad Jain adds, lived more in the Ujjayinī side and hence they appear to have confused Ujjayinī (which was also called Viśālā) for the real Viśālā, little knowing that another Viśālā, different from their own, existed in Eastern India; moreover, Vaiśālī lay in ruins as we know from the account of Hiuen Tsiang, and this factor might have easily led the Jaina writers to forget the real Vaiśālī.<sup>5</sup>

We are of the view that the Digambara Jaina authors knew the

2 *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, 3, p. 51.

3 Jain does not offer any reason for the possible equation.

4 Cf. Kālidāsa in *Meghadūta* (I. 30).

5 *Jaina-Siddhānta-Bhāskara*, 3, pp. 51-52.

geographical position of Vaiśālī and Kuṇḍapura correctly; they simply used Sindhu-deśa or Sindhu-ṣaya as a synonym for Tirabhukti. Our explanation for this is as follows :

The oldest term for North Bihar was Videha. From the Gupta period (fourth-fifth centuries A.D.) onwards it came to be known as Tirabhukti<sup>6</sup>, which literally means 'the Province or Country situated on the Banks (of Rivers)'. In poetry synonyms are freely used. Hence 'the Province or Country of Rivers' could also be called Sindhu-deśa or Sindhu-ṣaya, because one of the words for river is *sindhu*.<sup>7</sup>

A confirmation of the explanation offered above is available when we find that the Jaina *Uttara-Purāṇa* (75) places the territory of Cetaka near Rājagṛha, the capital of Magadha—

“ कदाचिच्छेदको वत्सा सधैर्यो मागधं पुरम् ।  
राजद्राग्रहं बाह्योद्याने स्थानपुरस्सरम् ॥ २० ॥ ”

This means that these were neighbouring states.

Thus, in our opinion, the Digambara Jaina writers did not believe that Vaiśālī lay in Sind or the Indus valley or on sea-coast or in Central India. Its placing in Sindhu-deśa or Sindhu-ṣaya instead of Tirabhukti was only a literary nicety.<sup>8</sup>

In our opinion Tirabhukti was transformed into Sindhu-deśa or Sindhu-ṣaya in the following manner :—

तीरभुक्ति  
= (नदी)तीरभुक्ति  
= नदीतीरभुक्ति  
= नदी(तीर)भुक्ति  
= नदीभुक्ति  
= सिन्धुभुक्ति or सिन्धुदेश or सिन्धुविषय.

6 Cf. the legends on the seals discovered at Vaiśālī (modern Basarh, Muzaffarpur District, Bihar State) which give this word, *Archaeological Survey of India Annual Report*, 1903-04, p. 109.

7 Vide V. S. Apte's *Sanskrit-English Dictionary*.

8 Elsewhere (*An Early History of Vaiśālī*, Delhi, 1962, pp. 228-237) we have discussed in detail as to how the Jains forgot Vaiśālī and Kuṇḍapura (Kuṇḍagrāma) completely and what measures have been taken by the Vaiśālī Saṅgha, a premier cultural organisation of Bihar, for the revival of this Jaina tīrtha and centre.

Incidentally, we may add that *deśa* and *visaya* have been used synonymously as seen in early Jaina literature itself :

1. Jinasena of the 8th Vikrama century says in *Harivaṃśa-Purāṇa* (1. 2) :

“ अथ देशोऽस्ति विलारी जम्बूद्वीपस्य भारते ।  
विदेह इति विख्यातः स्वर्गखण्डवतः भिवः ॥ १ ॥  
तत्राखण्डरुनेत्रालीपक्षिनीखण्डमण्डनम् ।  
सुलाम्मःकुण्डमाभाति नाम्ना कुण्डपुरं पुरम् ॥ ५ ॥ ”

2. Gunabhadra of the 10th Vikrama century says in his *Uttara-Purāṇa* (74) :

“ तस्मिन्वर्मावरोषायुष्मानाकादागमिष्यति ।  
भरतेऽस्मिन्विदेहाख्ये विषये भवनाङ्गणे ॥ २५१ ॥  
राजः कुण्डपुरेद्यस्व बहुचारापतत्पृथुः ।  
सप्तकोटिर्मणिः सार्धं सिद्धार्थस्य दिनम्प्रति ॥ २५२ ॥ ”

—Page 460, Bhāratiya Jñānapīṭha ed.

The same writer says later in that book (75) :

“ विदेहविषये कुण्डसङ्क्रायां पुरि भूषतिः ॥ ७ ॥  
नाथो नायकुलस्यैकः सिद्धार्थख्यस्त्रिदिदिमाह ।  
तस्य पुण्यानुभावेन त्रियासीस्त्रिवकारिणी ॥ ८ ॥ ”

—Page 482, Bhāratiya Jñānapīṭha ed

3. Sakalakirti (who died in A. D. 1464) says in his *Vardhamāna-Caritra* (VII) :

“ अथेह भारते क्षेत्रे विदेहामिव ऊर्जितः ।  
देशः सद्धर्मसङ्घारैः विदेह इव राजते ॥ २ ॥  
इत्यादिवर्णनोपेतदेशस्याभ्यन्तरे पुरम् ।  
राजते कुण्डलामिष्यं..... ॥ १० ॥ ”<sup>9</sup>

9 Of these, No. 2 (second part) is quoted by Vijayendra Sūri in his *Vaiśālī*, 2nd ed. (Bombay, 1958), p. 40 and *Tirthaṅkara Mahāvira*, Vol. 1 (Bombay, 1960), p. 81; the remaining quotations are collected by K. Bhujbali Sastri in *Jaina-Siddhānta-Bhāṣaka*, 10 (December, 1943), pp. 60–61, footnotes.



## **The Jaina And Non-Jaina Versions Of The Popular Tale Of Candana-Malayagiri From Prakrit And Other Early Literary Sources**

**RAMESH N. JANI**

**T**HE tale of Naravikrama appears in the Fourth Prastāva of Guṇacandra's Prakrit work "*Mahāvīracarīya*" composed in V. S. 1139 (= 1083 A.D.). It is about the troubles of Prince Naravikrama, his wife and their two sons who are separated from each other. After much suffering and hardship all the members of the family are happily re-united. During this period of their calamities Naravikrama's wife Śilavati's character is also tested. In the end both of them renounce the world.

This very tale has subsequently become greatly popular under the title : The Story of Candana and Malayāgiri (which are but changed names of Naravikrama and Śilavati).

In the present paper six different versions, five Jaina and one non-Jaina, of the story are studied comparatively. The earliest of the known versions was by Bhadrāsena (about 1619 A.D.) and the latest by Śāmala (later part of the 18th century A.D.) The paper also points out that apart from variations regarding the extent, treatment, poetic merits etc., there are distinct diversions in the central motivations of the narrative. Incidentally, the growth and development of the story has also been examined.

# **OUTLINE OF THE STORY IN THE MAHAVIRACARIYA**

Prince Naravikrama, the son of King Narasimha of Jayanti Nagari, married Princess Śilavatī the daughter of King Devasena of Harśapura. Once he saved the life of a pregnant lady from the enraged royal elephant Jaya Kuñjara by killing it. Angered by the death of his favourite and auspicious elephant the king banished the prince from his kingdom. Śilavatī followed her husband undeterred by his persuasion to go to her father's kingdom.

Naravikrama leaves his father's capital Jayantinagari, and goes to Syandanapura along with his wife Śilavatī and two sons, Kusumaśekhara and Vijayaśekhara. In Syandanapura the whole family works as servants of a Māli or gardener called Pāṭala. Naravikrama and Śilavatī had to gather flowers from the garden and weave garlands. Śilavatī, again, had to go to the street with the Māli's wife to sell them.

Once when she was selling flower-wreaths a very wealthy sea-trader (Vahānavatī) named Dehilla was attracted towards her. Every day he used to buy wreaths from her and tried to create a very good impression on her. One day he asked her to deliver garlands on the sea-shore from where he was to sail for far-away countries. When Śilavatī went there he kidnapped her and sailed off.

Naravikrama, with his two sons, came on the bank of the river in search of his wife. Keeping his two sons awaiting he left for the other bank in search of Śilavatī.

When he reached half-way in the river, he was suddenly dragged by the powerful current of the flooded waters. He was, however, saved by a log of wood and ultimately reached the outskirts of the Jayavardhananagara. Kirtivarmā the king of the city, had died all of a sudden without an heir to the throne and the ministers of the kingdom were out to elect a new king with the help of a devine elephant. The elephant spotted Naravikrama and garlanded him. According to the customs they made him their king.

Naravikrama was, nevertheless, very unhappy because of the separation from his wife and two young sons. He was advised by a holy Jaina monk to perform religious duties, so that he could be reunited with his family.

The waiting sons of Naravikrama were found and reared up by a shepherd who was quite friendly with the kings of Jayavardhananagara. When he came to visit the king along with his two adopted

sons, Naravikrama immediately recognised them. Thus, the two sons and the father were united after a great deal of hardship and anxiety.

Dehilla, the wealthy sea-trader, after kidnapping Śilavati in his ship tried very much to win her over both with persuasions and by torture. But Śilavati, true to her name, did not yield to his evil desires. As if angered by the evil designs of Dehilla his ship was caught in a storm by the goddess of the sea. The power of her chastity was unassailable and a heavenly voice, *Ākāśavāṇī*, warned him with dire consequences if he continued to harrass Śilavati. Dehilla came to his senses and the storm subsided. He begged the good lady's pardon and promised to set her free.

On its long sea-journey Dehilla's ship anchored at Jayavardhananagara, the capital of Naravikrama. Dehilla went to Naravikrama to pay his homage. Naravikrama liked his company and wanted him to stay at his palace. At Dehilla's request the king sent his two sons to guard his ship, where they met their mother.

Thus, all the four of them were happily reunited and Naravikrama punished Dehilla.

Because of such momentous results Naravikrama was much impressed by the greatness of the Jaina Dharma and became all the more religious-minded.

King Narasimha, Naravikrama's father, came to know of his son's adventures and immediately sent for him. Naravikrama, after making over his throne to his sons, went to Jayantinagarī. Narasimha took *pravrajyā* and Naravikrama succeeded him.

After years of just and benevolent rule Naravikrama also took *pravrajyā* along with his wife and attained the position of a god (*deva*) in the 'Mahendra Svarga'.

#### *The Purpose of the Story :*

The narrator of this episode in the Fourth Prastāva of the *Mahāvīracariya* lays a special stress on the *Pūva-Karma-Phala-Paripāka*. The calamities that befall a man's life are nothing but fruits of his own past deeds. These can be undone by his faith in the Jaina Dharma.

Along with this central purpose of the story, the author also aims to praise the importance of feminine chastity. Here, even the goddess of the sea comes to the rescue of the princess, and paves the way for her ultimate reunion with her family. We may point out that

in all the subsequent Jaina versions of the Naravikrama-story, we find the self-same motivations of the all-powerful law of *Karma* and the glorification of *Sila*.

### THE SUBSEQUENT VERSIONS :

As observed at the outset, we come across many Jaina versions of this story with *Sila* or chastity of character and glorification of the Jaina Dharma as its ultimate ends.

Dr. B. J. Sandesara has truthfully described seven early Gujarati Jaina versions of this story on the basis of the notes given in Shri Mohanlal Dalichand Desai's monumental work *Jaina Gurjara Kavio*. He has also noted the oldest version of Bhadrāsena—a Jaina Muni—who composed it in V. S. 1675 (i. e. 1619 A. D.) Shri Sarabhai Navab has published this version with some introductory notes in the *Ācārya Anandaśaṅkara Dhruva Smāraka Grantha*. The language of Bhadrāsena's story is an early form of Vṛja Bhāṣā.

The respective authors of the above-mentioned Jaina versions are *Jina Harṣa* (V. S. 1704), *Sumati Harṣa* (V. S. 1711), *Ajita Canda* (V. S. 1736), *Jina Harṣa* (V. S. 1745), *Yaśovardhana* (V. S. 1747), *Catura* (V. S. 1771) and *Kesara* (V. S. 1776).

Besides the Prākṛit version and those noted by Dr Sandesara several other Jaina versions of the story are also known.

The lone non-Jaina example is that of the famous medieval Gujarati poet Śāmal (later half of the 18th cent). His version has primarily a narrative interest. The purpose of his story is neither religious nor explicitly didactic. He has no doubt contributed, to a great extent, towards giving the story a wide-spread popularity.

The present writer has examined from a comparative point of view the following versions of the narrative under consideration besides the Prākṛit and the Śāmal Versions : .....

1. "Candana-Miliyāgiri Caupai."  
(MS. B. V. B. 57) of *Jina Harṣa*.  
Date of composition : V. S. 1704.
2. "Candana Miliyāgiri Rāso."  
(MS. B. V. B. 58) of Rāma Muni.  
Date of composition : V. S. 1711.
3. "Candana Malayagari Varta."  
(MS. B. V. B. 59) of Bhadrāsena,  
Date of composition : V. S. 1675.



4. "Candana Rājā Caupāi."

(MS. B. V. B. 60) of Hiraviśāla-Śiṣya.

Date of Composition : V. S. 1620.

5. "Candana-Malayāgiri-ni-Copāi".

(Of Pandita Kṣema Harśa)

The last one is published but details regarding publishers, date of publication etc. are not available. Date of composition is also not available.

Sāmala's version too, known as "Candana and Malayāgiri" is not a separate, self-contained composition but it is one of the stories (No. 8) of his story-cycle "Madāpaciśi", which in its turn is a part of his famous Vikrama-Cycle of legends called *Simhāsana Batrīśi*. In what follows, these different versions are compared from the point of view of their incidents and characters, which would incidentally also show, how the original Prākṛit story fared in its later recountings.

DEVELOPMENT OF THE STORY : MODIFICATION OF INCIDENTS AND CHARACTERS

In the Naravikrama-story, his banishment was the direct result his killing of the king's favourite and auspicious elephant Jayakuñjara, while in Bhadrāsena's "Candana-Malayāgiri-Vārta" or "Caupāi" the cause of the king (here, Candana) leaving his kingdom is altogether different. The calamities that fell upon Candana are ascribed to the vagaries of Fate. One night Candana's family deity—'Kula-Devatā'—warned him of his immediately impending calamities. So Candana left his kingdom instantly along with his wife and two sons, Sāyara and Nira.

The change found for the first time in Bhadrāsena had come to stay and in the subsequent Jaina versions this initial episode is narrated practically in the same way.

In Sāmala Bhaṭṭa's story this initial story-motif receives a further modification and thereby it becomes dramatic. The warning to the king came in the mid-night, not in a dream but in reality. And the warning agency was not a dream-character, the Kula-Devatā, but some mysterious voice actually heard. The voice spoke aloud :

" Shall I fall on you.....When shall I fall on you—now or later ? "

(" Padū ?....Padū?....." etc.)

The king in turn asked it to fall immediately. He wanted to brave it now, rather than to face it in his old age.

The adverse fate does strike him. The king is defeated by a neighbouring King Pundarika and he has to run away with his wife and two sons. The calamities also were lying in wait.

Now we can trace the roots of this motif in the *Prabandha-Cintāmaṇi* of Merutuṅga (13th cent.) in its 'Suvarṇa-Puruṣa Siddhi Prabandha' which forms a section of the 'Vikramārka Prabandha' (Chapters 3-7, First Ullāsa). In the 'Suvarṇa-Puruṣa Siddhi Prabandha' it is related that a wealthy merchant built a palace for himself. He spent a good deal of amount in its construction. During the construction and at the time of occupying his new building, he performed all the required religious rites. Yet on the very first night of occupation he was terribly frightened by a mysterious voice telling him "I am falling!" The wealthy merchant requested the unknown voice not to fall on him and ran away, that very moment, from his newly built mansion. Next day he told this story to King Vikrama, who after carefully hearing his plight purchased his house outright and went to sleep in it that very night. He also heard the same voice : "I am falling!"

The brave king told the 'Voice' to fall immediately. At that very moment a 'Golden statue'—'*Suvarṇa-Puruṣa*', the fruit of constructing the building in keeping with all the auspicious Muhūrtas and rites—fell. Thus the great king Vikrama got the title "*Suvarṇa-Puruṣa*", which always became whole, notwithstanding cutting it out in slices.

There is another point also in which Śāmala's version differs from all of the earlier versions. The sea-trader Dehilla, of Gunacandra, Bhadrāsena and others, is substituted in Śāmala by a land-route-trader—a Vanjārā, called Narapat—and as compared to Dehilla he is depicted a better man.

A Vanjārā is a well-known and familiar figure in the Gujarati folk-tales. He also appears in several other stories of Śāmala mostly by the proper name Lākhā Vanjārā. He is a representative of the Vanjārā community—a very efficient merchant, very rich, and one who travels from place to place all over the country. He is generally a good man ready to perform benevolent deeds for the people. In Gujarat we find many wells, 'Vāyas', tanks and ponds associated with

his name. His is a 'common' rather than a 'proper' noun. Narapat Vanjārā is a character moulded in the same pattern.

Malayāgiri is not harassed but helped by Narpata Vanjārā. This character of a typical Vanjārā—mostly by the name of Lākhā Vanjārā—is also a very interesting subject for the folk-tale study. We find the same romantic character in the well-known stories like Nemivijaya's *Śilavati-no-rās*; Samala's *Bhadrā Bhāmini* and *Madana-Mohanā* etc. There are other innumerable short episodes which bring out the different facets of this lovable and famous Vanjārā's character.

One significant point regarding all the versions is that all of them contain a key couplet which can be said to be a sort of the summing up of the story. In the non-Prākṛit Versions the trenchant *Duhā* couplet on the adversity of Fate is as follows :

“ किहां चंदन, किहा मलयागिरि, किहा सावर, किहां नीर  
जिम जिम पडइ अवल्यडी, तिम तिम ल्हइ तरी । ”

In Gunacandra's story too we find a Gāthā with a similar purport. There, Naravikrama, after losing his wife and sons says :

कह नियनयरआओ ? कहेरय वासो ? कहि गया मज्जा ?  
कह पुत्तेहि विओगो ? कह बा नइवेगहणं च ? ।

—P. 100, महावीरचरियं

(Devchand Lālbhai Granthamālā, No. 75)

But the concept, “ किहां चंदन ? किहा मलयागिरि ? ” etc., figures characteristically in many a medieval folk-tales and hence on account of it the “ Naravikrama-Candana-Story ” can be reasonably suspected of having a folk-tale origin and not an out-right creation of Guna candra.

This finds a support from the fact that the *Duhā*, “ किहां चंदन ? किहां मलयागिरि ? ” 'appears also in Karmana's *Sitā-Harana* (V. S. 1526-A.D. 1470) with a very slight difference. It also shows that this story might have been very much in vogue amongst the people much before either Karmaṇa or Bhadrāsena.

In all the versions of the story the small family of four— Candana Malayāgiri and their two sons Sāyara and Nira—are separated from each other; and they drift apart due to the vagaries of the Fate and the viles of man.

Similar separation and reunion of near and dear ones due to the evil working of Fate and man is quite familiar to us from numerous medieval tales. Even the Puranic tales of Hariścandra-Tārāmati and Nala-Damayanti can be easily recalled in this context.

From this comparison and citing of parallels and from the persistent popularity of the story over centuries it is quite likely that Guṇacandra might not have been its originator. He might have only adapted it from the stream of folk-tales, current in his times, and modified it, especially in its beginning and end, to suit his purpose.



## A Brief Survey of Phonetics and Grammar as found in the Bhagavatī Sūtra

J. C. SIKDAR

### Phonetics :

Here an attempt will be made to give a short structure of phonetics with their various changes as found in the language of the *Bhagavatī-Sūtra* by furnishing examples in brief.

### Sonants :

(1) An initial ṛ changes into a, i, u, e.g., accha (11-11-428) = ṛkṣa, iḍḍhi (3-1-137) = rddhi, isi (9-33-382) = ṛṣi, uu (9-33-383) = ṛtu, usaha (9-33-380) = ṛṣabha. (2) Optionally the initial ṛ becomes ri, e.g. risaha (1-1-7) = ṛṣabha, rāyarisi (11-9-417) = rājarṣi. (3) a develops for ṛ, e.g., ghaya (11-9-407) = ghr̥ta, taṇa (15-1-551) = tṛṇa. (4) i represents ṛ, e.g., kivaṇa (1-9-77) = kṛpaṇa, giddha (2-1-91) = gr̥ddha. (5) u stands for ṛ in the case of some syllables, e.g., puḍhavi (2-3-98) = pṛthivi, muiṁga (9-33-383) = mṛdaṅga. (6) The vowel changes in the same word, e.g., miu (1-6-53) = mṛdu, kiṇha (15-1-557) = kṛṣṇa. (7) The ṛ is changed into u and also in the case of a noun, being the first member of a compound, e.g., māu-oṃya (1-7-1) = mātṛoṃja, piu-sukka (1-7-61) = pitṛśukra.

### Vowels :

The Dipthongs ai and au. (1) e represents ai, e.g., mehuna

(2-5-105) = maithuna, ceiya (9-33-383) = caitya, vejja (16-3-572) = .  
vaidya. (2) au changes into o, e.g., osaha (2-5-107) = auṣadha, koṣāmbī  
(12-2-441) = kauṣāmbī.

#### *Lengthening and shortening of vowels :*

There are found the occasional lengthening and shortening of vowels (1) A short vowel for ra+consonant is lengthened as compensation, when a conjunct consonant occurs immediately after it and one of the members is dropped and the remaining member is not doubled, e.g., kāuṃ (2-1-92) = kartuṃ, phāsa (1-1-15) = sparśa, vāsa (15-1-541) = varsa, vāgala (11-9-417) = valkala.

(a) Sibilant + ya - pāsaṃ (3-1-134) = paśyati. (b) sibilant + ra - viśasā (8-1-309) = viśrasā. (c) sibilant + va - āsa (9-33-385) = aśva. (d) In place of am before eva there becomes the lengthening of a, e.g., evāmeva (2-1-91), khippāmeva (9-33-385), jāmeva (9-33-385), tāmēva (9-33-385). Besides these, there are found many cases of the lengthening of short vowels, e.g., in the case of the final vowel of the prefixes, especially of pra, pāvayana (9-33-384) - pravacana and in that of the final vowel used in the vocative singular, e.g., Ānandā (15-1-547), Goyamā (1-1-8).

#### *Elevation of vowels :*

There is found the elevation of vowels in some cases, such as, the first vowel of a prefix, e.g., pādīekka (15-1-540) = pratyeka, the final vowel of a prefix, e.g., āhevacca (18-10-647) = ādhipatya, and in other cases, e.g., cāuraṃta (1-1-5) = caturanta, cāugghamta (9-33-383) = caturghanṭa

#### *Shortening of vowels :*

Long vowels are frequently shortened in many words. (1) A vowel is shortened (a) in the case of the accent falling on the following syllables : āyariya (15-1-547) = ācārya, paḍjava (8-2-323) = paryāya, (b) in that of the stress accent, e.g., suhuma (6-3-337) = sūkṣma, (c) in a case when it comes before a conjunct consonant, e.g., puvva (15-1-539) = pūrva, gimha (9-33-383) = grisma, majjāra (15-1-557) = mārjāra, kattha (2-1-92) = kāṣṭha. (d) in that of all syllables accompanied by a nasal vowel or anusvāra, e.g., maṃsa (15-1-557) = mām̐sa.

#### *Dropping of initial vowels :*

There are found several cases of the dropping of vowels in the language of the *Bhagavati Sūtra*, e.g., vāhaṇo (2-1-90) = upānaha, lāuya (1-1-19) = alāvuka, etc.

**Assimilation of vowels :**

There takes place sometimes the assimilation of the vowels of the neighbouring syllables to one another in certain cases, e.g., usu (7-9-303) = isu, puhutta (1-2-20) = prthaktva, etc.

**Anusvāra :**

Anusvāra is of common use in the language of the *Bhagavati Sūtra*. Anusvāra is frequently added to the adverb after the final vowels, e.g., uppim̐ (1-6-54), uvarillam̐ (1-6-54) and it is also added to the final a in the case of instrumental singular of the masculine and neuter a stems, e.g., tenam̐, kālenam̐ (1-6-53), etc., and in that of the nominative and accusative plural of the neuter, & in the genitive plural of all stems of masculine and neuter gender and in other cases, e.g., neraiyānam̐ (1-1-10) = nairatikānām̐.

**Consonants :**

(1) *Vocalization of sounds* : There takes place the vocalization of intervocal consonants. Intervocal consonant ka becomes vocalized and forms ga, e.g., asogavana (1-1-19) = aśokavana, āgāsa (2-10-118) = ākāśa.

(2) *Dropping of intervocal consonants* : In many cases there is found the tendency of dropping the intervocal weak consonants, e.g., nayare (1-1-4) = nagaram̐, loe (1-6-53) = lokaḥ, āure (25-7-801) = āturaḥ.

(3) But the intervocal ga often remains, e.g., āgāra (15-1-541), anagāra (15-1-541).

(4) Intervocal ca and ja are dropped and ya is added as ya śruti in order to make the pronunciation easy, e.g. pāvayana (9-33-384) = pravacana, āyariya (15-1-547) = ācārya, attaya (9-33-381) = ātmaja.

(5) ta between two vowels remain, e.g., bhavati (14-6-520), viharati (15-1-540), namam̐sati (15-1-544). (6) Intervocal 'da' remains in most cases, e.g., padesa (2-10-119) = pradeśa, vadamānassa (7-2-271).

(7) In place of intervocal pa it is dropped and va is added to the udvṛtta vowel in place of pa, e.g., pāva (1-4-40) = pāpa, uvaṇiya (11-11-430) = upanīta, āhevacca (18-10-647) = ādhipatya. (8) Intervocal ya remains often, e.g., piya (9-33-383) = priya, sāmāyīya (2-1-93) = sāmāyika.

**Change of initial consonant :**

(1) In the initial syllable the consonant 'ka' especially becomes kha in the word 'khujjāhim̐' (9-33-380) for Skt. 'kubjaiḥ'. (2) The

initial 'pa' appears as pha, while the medial in some cases becomes bha or va through pha, e.g., phanasa (22-3-692) = panasa, kacchabha (7-6-288) = kacchapa, thūva (9-33-383) = stūpa. (3) For the medial ga there occurs gha in rare cases of aspiration, e.g., siṃghāḍaga (9-33-383) = śriṅgātaka. (4) There takes place the aspiration of nasals and semi-vowels, e.g., ṇhāvīāo (11-11-430) = snāpika. (5) Aspiration also appears in other cases in a syllable of the word, e.g., dhūyā (12-2-441) = duhitā. (6) Sometimes there is found the loss of aspiration, e.g., khambha (11-11-429) = stambha. (7) In a number of cases the palatals occur in place of dentals, e.g., citṭhai (2-1-93) = tiṭṭhati. (8) There is found the transition from ta to ḍa, e.g., paḍāgā (9-33-385) = patākā. (9) Cerebralization is found in many cases, e.g., saṃvuda (1-1-18) = saṃvrta, kaḍa (1-3-27) = kṛta.

*Assimilation of conjunct consonants :*

Assimilation takes place as a result of dropping of one of the members of a conjunct consonant and doubling of the remaining consonant, e.g., cakkavaṭṭi (1-1-5) = cakravartin, sappa (15-1-547) = sarpa, appa (1-2-21) = alpa, etc. In the case of any consonant of the ta class standing in conjunction with ya there becomes the substitution of the corresponding number of the ca class, e.g., saccam (1-3-30) = satyam, micchā (15-1-544) = mithyā, vejja (10-3-30) = vaidya, etc., uvajjhāya (9-33-389) = upādhyāya.

Besides these, there are found many instances of doubling of conjunct consonants, e.g., pajjava (8-7-323) = paryāya, pāyacchitta (25-7-801) = prāyaścitta, rukkhā (8-3-324) = vṛkṣa.

*Svarabhakti (anaptyxis) :*

Conjunct consonants are simplified by dividing the two members by a partition-vowel, e.g., arihaṃta (1-1-1) = arhanta, bhaviya (18-9-643) = bhavya, pauma (11-5-7) = padma, chaumattha (15-1-553) = chadmastha, etc.

A tendency is found in the language of the *Bhagavati Sūtra* to introduce a conjunct consonant in place of the original unconjunct consonant, e.g., ekka (1-1-11) = eka, tella (10-6-580) = taila, ujjū (8-2-322) (25-3-730) = rju. There occurs also a tendency of dropping the initial syllable of a word (syncope), e.g., ti (15-1-544) = iti, tti. (18-10-647), i (1-3-35), etc. The interchange of syllables in the body of the word (the phenomenon of metathesis) is found in some words, e.g., Vāṇārasi (15-1-550) = Vārāṇasi.



There occurs the phenomenon of Samprasāraṇa, i.e., 'ya' and 'va' become 'i' and 'u' respectively in the language of this work, e.g., ābhīmtara (11-11-428) = abhyantara, padiniya (9-33-389) = pratyānika, tūriyam (15-1-557) = tvaṛitam, suvina (11-11-428) = svapna.

In some places the Varṇāgama, particularly of ma is found at the beginning of the uttarasabda (last word), e.g., sāmāiyamāiyām (9-33-382) = Sāmāiyikādi.

#### Grammar :

Some ideas of the grammatical structure of the language used in the *Bhagavatī Sūtra* are given below :—*Sandhi* : (1) It is found in the canonical work that the single member (i.e. word) in compounds generally remains like the other member in its pure thematic form without sandhi, e.g., Ovāsa-vāya-ghana-udah (1-9-73). Here the vowels a and u stand uncontracted, but similar vowels coming together in compounds form Sandhi, e.g., Jivājiva (2-5-107). (2) In the case of the second member of a compound having i and followed by a double consonant, the final vowel of the first member is generally dropped, e.g., egimdiya (2-1-85) = ekendriya. (3) The vowels i & u of a member in compounds do not form sandhi with dissimilar vowels of the other member, e.g., pagai-uvasamta (1-6-52) = prakṛtyupaśānta. (4) a + u form sandhi, e.g., Samanovāsagā (2-5-107) = Śramaṇopāsakas. (5) a or ā followed by a long vowel i or ū is dropped, e.g., rāisara (9-33-385). (6) Sometimes a or ā becomes contracted with udvṛtta vowel i, ī or u, ū, e.g., ké i (16-4-573), therā (2-5-108). (7) In some cases a standing at the end of the first member of a compound is omitted before a dissimilar udvṛtta vowel, i.e., at the beginning of the second member, e.g., devaulam (5-7-219), devāuyam (1-8-64). (8) na (not) sometimes forms sandhi with the initial vowel of a verb, e.g., natthi (1-3-32), natthesi (15-1-551), nāhi (15-1-552).

#### Gender and Number :

The gender and number of words which are correlated vary in many cases in their use in this canonical work.

(1) The general practice is found to insert an inorganic in the middle of a compound at the end of a word, i.e., an oscillation is partly produced by the rule of the last syllable. Thus the neuter-nouns are used as masculine and they form the nominative singular in e, e.g., udagarayaṇe (15-1-547), uṭṭhāne, kamme, bale, virie (1-3-34), duvihe

uvaoge pannatte (16-7-583), etc. (2) The neuter *a* becomes masculine in *a*, e.g., *kamme* (1-3-34) = *karman*; it becomes the neuter of a stem, e.g., *addhā* (11-11-424) = *adhvā* which is derived from the stem *adhvan*. (3) The neutral forms by the similarity of the termination *a* are made dialectically in the nominative and accusative plurals from the masculine in *a*, e.g., *pasinām* (2-1-90), (4) Neutral plural forms of the masculine are also used in the case of *u* stem, e.g., *heuim* (2-1-90). (5) Neutral forms from the feminine are used, e.g., *tayāpāṇae* (15-1-553), *valiyāo* (8-5-325). (6) The dual number is not used except in the case of the numeral, e.g., *duve kavoyasarirā* (15-1-557).

#### *Other grammatical features :*

(1) A general practice is found in the use of the particle 'o' or 'to' derived from 'ato' as mere expletive, e.g., *davvao* (1-1-15). (2) The so-called *ya śruti* used for the division of words and the dropping of *ta* in the case of the often occurring forms of the third person, singular number and present tense and the past perfect passive show two tendencies of the grammatical rules of the early and later Middle-Indo-Aryan stages of language.

#### *Declension :*

(1) In the third person, singular number nominative *akārānta* word (i.e. stem in *a*) terminates in *ē*, e.g., *Samane*, *Mahāvire*, *āigare* (1-1-5), and the plural in *ā* or *āo*, e.g., *damḍagā* (1-2-20), *tasā* (2-1-9), *saṃjayā* (1-2-21), *āillāo* (1-2-21). (2) In the accusative singular it ends in *aṃ* or *iṃ* or *uṃ*, e.g., *egam maham nāvam* (1-6-55), *Jamālīm* (9-33-385), *usum* (1-8-67), and in the plural in *ē* or *ā* or *o*, e.g., *ammāpiyaro* (9-33-384), *te samaṇovāsae* (2-5-110), *vāhanāo* (2-1-90). (3) In the singular number of the instrumental case it terminates in *ena* or *enam*, e.g., *paridaheṇam* (1-1-19) and in the plural in *hi* or *hiṃ*, e.g., *nāṇamtarehiṃ* (1-3-37), *āsavadārehiṃ* (1-6-55). (4) In the dative singular number it ends in *āe* or *āte*, e.g., *vahāe* (1-8-68), *dukkhattāe* (1-1-15). (5) In the singular number of the ablative case it terminates in *āo*, e.g., *Rāyagihāo* (2-1-90) and in the plural in *hiṃto*, e.g., *ehiṃto*, (1-7-58), *gehehiṃto* (2-5-109). (6) In the singular number of the genitive it ends in *ssa* and in the plural in *āṇa* or *ṇam*, e.g., *vigayapakkhassa* (1-1-8), *neraiyāṇam* (1-1-10). (7) In the locative singular it terminates in *e* or *msi* or *mmi* and in the plural in *esu* or *sum*, e.g., *Kālamāse* (1-1-19), *harade* (1-6-55), *udagamsi* (1-6-54), *ekkekkaṇhmi* (1-1-11), *padammi* (1-1-11), (plu.) *sannivesesu* (1-1-10). (8) In the

vocative singular it is a or ā or o and in the plural ā, etc., e.g., Goyamā (1-1-9), Anandā (15-1-547).

*Feminine forms in ā stem :*

(1) In the third person singular, nominative case, it ends in ā, e.g., Cellanā (1-1-4), Devānandā (9-33-380), and in the plural in āo, e.g., lessāo (1-2-22). (2) In the accusative singular termination is am, e.g., Devānamdām (māhaniṁ) (9-33-382), and in the plural it is āo, e.g., egamegāo bhajjāo (11-11-530). (3) In the instrumental singular it ends in āe, e.g., Ajjā-Camdanāe (9-33-382), and in the plural in āhi or āhim, e.g., Cīlāiyāhim (9-33-380). (4) In the dative singular it is āe, e.g., Ajjā-Camdanāe ajjāe (9-33-382). (5) In the ablative singular it terminates in āe and in the plural in āhūto. (6) In the genitive singular it is āe and in the plural it is ānam, e.g. (sing.) Devānamdāe (9-33-381), (plural) amgapaḍiyāriyānam (11-11-428). (7) In the locative singular it terminates in āe, e.g., Isiparisāe (9-33-381) and in the plural āsu. (8) The vocative form is ā, e.g., Devānamdā (9-33-380).

The declension of the feminine forms in i or u are almost identical with that of the feminine ā with some exception in isolated cases, e.g., Kukkudī (1-6-53) (nom.), Pabhāvatī Devī (instrumental) (11-11-428), miyavittī (dative) (1-8-65).

As regards pronouns it is not possible to present their complete forms out of the stray references to them in the *Bhagavatī Sūtra*. But it is found that in their declension the same general rules of the nouns, masculine, neuter and feminine genders are followed in accordance with their respective genders and numbers in almost all case-endings with some exception, e.g., third person. Se (nom. sing.), te (nom. plu.), tam (accusative sing.), tenam (instrumental sing.), tāo (ablative sing.), tassa (genitive sing.), tesim (plu. gen.), tamsi or tammi (locative sing.), tesu (plu.), Fem. Sā (nom. sing.), tāo (plu.), etc. First person—aham (nom. sing.), amhe (nom. plu.), etc. Second person—tūmam (nom. sing.), tujjhe (nom. plu.), or tumhe, etc.

*Verbs :*

In the *Bhagavatī Sūtra* two classes of verbs have been used : (1) those which end in a, (2) those which end in e. Besides these there are some verbs which terminate in other vowels like thā, nī, etc. Some examples of conjugation are given below :

**Present Indicative**

*First Class (i. e. Verbs terminating in a)*

|                | <i>Singular</i>    | <i>Plural</i>         |
|----------------|--------------------|-----------------------|
| First Person : | Vocchāmi (1-2-25)  | Jāṇāmo (2-1-84)       |
| Third Person : | Calati (3-3-153)   | Parivasamti (3-2-142) |
|                | Bhavati (14-6-520) | Bhavamti (16-4-573)   |
|                | Pāsai (3-1-134)    | Nimdamti (3-1-136)    |

*Second Class (i. e. Verbs terminating in e)*

|                | <i>Singular</i>   | <i>Plural</i>       |
|----------------|-------------------|---------------------|
| First Person : | Roemi (2-1-92)    | Vedemti (7-3-279)   |
|                | Vedemi (1-2-20)   | Karemti (1-1-9)     |
|                | Eḍei (1-2-20)     | Uvvaṭtemti (1-1-12) |
|                | Thāvei (9-33-385) |                     |

**Imperative**

|                 | <i>Singular</i>     | <i>Plural</i>       |
|-----------------|---------------------|---------------------|
| Second Person : | Vadaha (2-1-92).    | Sannāveha (7-9-300) |
|                 | Pālayāhi (11-9-417) |                     |
| Third Person :  | Pāsatu (3-2-149)    |                     |

**Perfect Tense**

|                | <i>Singular</i>  | <i>Plural</i>    |
|----------------|------------------|------------------|
| Third Person : | Karethhā         | Karimsu (1-3-28) |
|                | Hotthā (2-5-107) | Āhamṣu (1-9-75)  |

**Future Tense**

The future tense is formed in two ways by adding ssati and hiti to the root respectively.

**First Future Form**

|                | <i>Singular</i>   | <i>Plural</i>          |
|----------------|-------------------|------------------------|
| First Person : | Abhiginhissāmi    | Viharissāmo (12-1-438) |
|                | (3-1-134)         |                        |
| Third Person : | Vedissai (1-4-40) | Pabhāsisamti (9-7-363) |

**Second Future Form**

|                | <i>Singular</i>      | <i>Plural</i>              |
|----------------|----------------------|----------------------------|
| Third Person : | Gacchihihi (12-1-96) | Abhisimcemhimti (15-1-559) |

**Optative :**

Hojjā (1-5-44), avakkamejjā, etc.

**Causative :**

Causative is formed by adding suffix āve to the root of the verb, e. g., āghavei (8-3-22) (indicative); parivāveha (8-7-337), karāveha (11-1-428) (imperative). Some roots change their final vowels to e and lengthen their initial a, e. g., padeti (16-5-572).

**Passive voice :**

It is formed by adding ijje to the root of the verb, e. g., avacijjai (1-10-80). Besides, there are some other forms, e. g., disai (9-33-396), muccai (9-33-386), cijjamti (1-1-12), chijjamti (6-3-233).

**Participles :**

Two kinds of participles are used, viz., present and past, the first is formed by adding māne or anta to the root and the second by adding the suffix iya, e. g., (I) dhāremāne (1-3-28), vemāne (1-4-39), ṣalamta (11-9-417); (II) mae (1-4-40), jāe (12-7-457), kaḍe (1-3-27). There are also potential participles formed by adding yavva or iyavva, e. g., neyavvaṃ (1-10-81), vattavvayā (14-8-530), etc.

**Gerunds or absolutes :**

They are used in different forms by adding ittā or ittāṇaṃ to the root and by adding ṭtu to it and also iya or aya is found to form them, e. g., vaṇdeittā (1-1-19), pāsittāṇaṃ (11-11-428), kaṭṭu (2-1-92), nisamma (3-1-134), gahāya (15-1-547). Besides these, there occur some irregular absolutes, being imported from Sanskrit by phonetic changes, e. g., kiccā (1-1-19), soccā (3-1-134), āhacca (6-10-257), paḍucca (1-1-4).

**Infinitives :**

They are formed by adding the suffix um and ittae, e. g., kāuṃ (2-1-92), ciṭṭhittae (5-4-199), uvadamsittae (6-10-255).

**Abstract nouns :**

They are formed by adding the suffix tta, e. g., devattāe.

**Comparative degree :**

It is constructed by adding tara, e. g., appatarāe (1-2-21). In the superlative there is found 'seyam' (3-1-134).



## Ancient Indian Palace Architecture

V. S. AGRAWALA

IT is necessary to have a clear idea of the palace architecture in ancient India together with its terminology so that the relevant portions of the *Harṣa-carita* and the *Kādambarī* may be properly understood. The material is quite elaborate and consistent with the traditional terms relating to a royal palace. This material occurs at four places in the *Harṣa-carita*, namely (i) description of the elephant Darpaśāta in which Bāṇa has strongly grafted the terminology of a royal palace; (ii) description of the palace of Harṣa when Bāṇa himself was introduced to the king; (iii) description of Rājyaśrī's marriage inside the palace; and (iv) the illness of Prabhākaravardhana giving details of his apartments. The material in the *Kādambarī* is spread throughout the book. We shall first deal with the evidence of *Harṣa-carita* and then take up that of the *Kādambarī*. The most expansive unit was known as the *Skandhāvāra* that contained the *Rājakula* and the *Rājakula* included the royal palace known as *Dhavalagrha*, the white house. *Skandhāvāra* was a term of the entire military encampment which included the area for the horse and elephant wings, camel corps, encampments of guest kings and miscellaneous establishments relating to the army. These various portions were assigned special places for them in the vast, extensive area outside the *Rājakula*. The *Rājakula* proper was entered through a principal entrance known as *Rājadvāra*. Inside the *Rājakula* was the palace containing the living

apartments of the kings and queens, that was known as *Dhavalagṛha*. An attempt is made here to interpret the relative position of the various component parts with the help of the evidence from *Bāṇa-bhaṭṭa* and from other literary texts.

*Skandhāvāra :*

In chapter II of *Harṣa-carita* (58-80) and chapter V (152-156) we find a description of *Skandhāvāra*, *Rājakula* and *Dhavalagṛha*. *Bāṇa* had his first meeting with *Harṣa* in the temporary palace built for the king on the bank of the *Ajirvati* (modern *Rāpti*) in the village named *Manitārā*. The area necessary for the army encampment, *Skandhāvāra*, was very extensive. The whole army was settled there. From the point of view of planning the *Skandhāvāra* was divided into two portions, firstly the army encampment outside and secondly the royal palace. The outer area of encampment had in the beginning extensive grounds for horses on the one side, and elephants on the other. The area for horses (*mandurā*) also provided for the stables of camels. After this there were camps of kings and other royal guests who came on State business. This area was known as *Śivira*. Thus this portion of the army encampment looked like a city with its own market and shops to which admission was free and unrestricted for the public. In the fifth chapter it is stated that *Harṣa*, returning from his march, first passed through this Bazar (153). This was called *Vipaṇi-vartma* and later on in Muslim times known as Urdu Bazar, i.e., the market place of the army hordes. The very extensive area in front of the red fort in old Delhi was once known as Urdu Bazar, which was but a translation of *Vipaṇi-vartma*. This wide plot of ground accommodated the camps for kings and rulers and feudatories who came to meet the emperor. In this *Skandhāvāra* area of *Harṣa* there were ten kinds of encampments.<sup>1</sup> These included kings from many countries, enemy kings and feudatory kings defeated in battles, embassies from many foreign lands, *Mleccha* races, principal representatives from amongst the people and also religious heads and teachers who specially came to see the king. There was additional open area all of which was known as *Ajira* (p. 25).

*Rājakula :*

At the end of the *Skandhāvāra* the *Rājakula* was situated in a well defended portion. It was also named *Rājabhavana*, *Rājaprasāda* or

1 *Harṣa-carita* : A Cultural commentary, pp. 37-38.

*Rājamandira*; its entrance was known as *Rājadvāra*, and the place was well guarded. There was no restriction against entry in the *Skandhāvāra* which was open to all the public but entry into the *Rājakula* was restricted and strictly controlled. The entrance of the *Rājakula* was guarded by the *Vāhya Pratihāras*, i. e., chamberlains posted outside or in the palace. The first portion of the *Rājadvāra* on both sides of the entrance consisted of several rooms in one or more storeys known as *Dvāra Prakosṭha* or *Alinda*. It is stated that at the time of Rājyaśrī's marriage goldsmiths were seated in the *Alinda* portion and working to make golden ornaments (142). The etymology of *Alinda* (*Alin dadāti*) may be traced to an earthen cup called *Ali*<sup>2</sup> in which some drink or eatable was offered to the guests. The *Alinda* was named *Bahirdvāra Prakosṭha* in Gupta Sanskrit (*Hindī Barautha*). In Pāṇinian Sanskrit the *Alinda* portion of the house was known as *Praghāṇa* or *Praghāṇa* (see *Rājakula*, Plate 2<sup>3</sup>, in *Harsa-carita: A Cultural Commentary*).

#### *The system of Kakṣā :*

Inside the *Rājakula* there was a regular scheme of courts (*kakṣā*). The palace of Harsa was planned in three courts. In the *Kādambarī* the palace of Tārāpīḍa, father of Candrāpīḍa, was divided into seven courts which the prince had had to pass through in order to meet his father. In the *Rāmāyaṇa* the palace of Daśaratha is stated to have five courts. The palace of Rāma as crown prince (*Yuvarājabhavana*) had only three courts (*Ayodhyā*, 5. 5). In the first court of Harsa's palace on the left side of the *Rājadvāra* was an extensive pavilion (*Āsthāna-maṇḍapa*) for the royal elephants (*ibha-dhiṣṇyāgāra*) in which the king's own elephant *Darpaśāta* was kept. On the right side opposite to

- 
- 2 The word *Ali* for an earthen cup is still current in the dialect of western Uttar Pradesh. The word is also preserved in Sanskrit *Alinājara* meaning a very large storage jar. (*Alimajarayati Alimjaraḥ* = *Mahākumbha*. *Amarakośa*, 2.9.31.) These have been found in the excavations at Nālandā, Rājagṛhāṭa, Kāśīpurā. The reason of such a big jar being named as *Alinājara* was that when these were made all the available clay was diverted for them and the smaller cups went by default.
  - 3 There is a *sūtra* in Paṇini, that the *Praghāṇa* denoted a portion of the house (*agāraikdeśe*) (Ref. 3.3.79) which the *Kāśikā* equates with *Bāhyadvāra Prakosṭha*. Bāṇa also has used *Bahirdvāradēśa*, i. e., a portion of the outer gate.



it was the stable (*mandurā*) for the king's own horses who were known as *Bhūpālavalabbhaturāṅga*. Later on such horses for the king's own use began to be called merely as *Vallabha*. It should be noted that the arrangement for the horse and elephant wings and the army outside in the *Skandhāvāra* was a general one but inside the *Rājakula* in the first floor it was intended to accommodate the horses and the elephants for the king's own use. It is therefore that *Bāna* often refers to the king riding on the royal elephants or horses entering the entrance and crossing the four courts mounting near the big staircase (*Mahā-sopāna*) leading to the hall of public audience.

In the second court at the centre was located the *Vāhyāsthāna Mandapa*, i.e., the hall of public audience also called *Sabhā* from ancient time or *Sadas*, also known as *Asthāyikā* or *Sarvosara*. In Moghul palace architecture this was known as *Darbare-am*. In front of it was the extensive first court also called *Ajira*. Upto this point the king had the privilege to mount his horse or elephant. In order to gain access into the audience hall the king had to dismount at the foot of the staircase. After mounting the steps the entry into the audience hall was obtained. We may understand in the light of the above why *Harṣa* rode on the back of his she-elephant upto the foot of the stairway and dismounting there entered the *Asthānamandapa* and put his seat on the throne placed there. (*Ityevam āśasāda āvāsam, mandiradvāri ca visarjitarājaloṇaḥ, praviśya ca avatatāra, bāhyāsthānamandapasthāpitam āsanam ācakrāna.*) *Candrāpiḍa* took the decision of his military conquest in the *Asthānamandapa*. In the *Kādambarī* it is described as *Sabhāmandapa* (*Kādambarī*, 111). In the Delhi fort there is an open court in front of the *Darbare-am* which may be identified as *Ajira*. At the time of *Prabhākaravardhana's* illness, his friendly kings and feudatories assembled in the *Ajira* to express their sympathies (154). When the king used to convene a *Darbar* or hold assembly or courts of justice it was always in the *Darbare-am* or *Bāhyāsthānamandapa*.<sup>4</sup> After the death of *Rājyavardhana*, *Harṣa* took counsel with his *Senāpati* *Simhanāda* and Marshal of the Elephants *Skandagupta* in the *Bāhyāsthānamandapa*. At that time there were many kings present in that hall. When *Harṣa* had taken the decision to go on a military expedition for the conquest of the whole earth and had dictated the same to his minister for peace and war (*mahāsandhivigrāhaka*) named

4 The *Darbare-am* has been called *Sarvosara* = Sanskrit *Sarvo-pasara* in the language of its time in the *Prthivīcandra-carita* (1421).

Avanti, he having dismissed the assembly of kings left the *Bāhyāsthānamandapa* to go for his mid-day toilet. (*Iti kṛtaniścayaś ca muktāsthāno visarjitarājalokaḥ snānārambhākāṅksi sabhām atyākṣit. 194.*)

In the *Rājakula* there were two *Āsthānamandapas* of audience chamber. One was the *Bāhyāsthānamandapa* or Darbare-am described above which was placed in the second court of the *Rājakula*. The other was inside the *Rājakula* in the *Dhavalagṛha* portion usually at the end of the series of courts which was known as *Bhuktāsthānamandapa* corresponding to the Darbare-khas of Moghul times. The distinction between the outer and the inner *Āsthānamandapas* is very clear both in the *Harsa-carita* and the *Kādambari*. In the *Bhuktāsthānamandapa* the king used to take rest and enter into discourse or consultation with his selected friends, ministers and inmates of the harem.

This he did after taking his meals when he wished to retire and hence the name *Bhuktāsthānamandapa* was justified. This was also known as *Pradosāsthānamandapa*, i. e., the place when the king gave audience in the evening. It is stated that Harsa on the day of his taking the decision about his military conquest did not stop for any length of time in the *Pradosāsthānamandapa* but left it quite soon to go to his retiring room. (*Pradosāsthāne nāticiram tasthau. 195.*) There used to be a court (*Ajira*) in front of the *Bhuktāsthānamandapa* with a pavilion in it. We can, therefore, understand the statement that Bāna at the time of his first meeting with Harṣa after crossing the three courts saw him in the *Bhuktāsthānamandapa* when the king was seated under a pavilion in the court of the hall of private audience. (*Dauvārikena upadiśyamānavartmā samatikramya trini kakṣāntarāni caturthe bhuktāsthānamandapasya purastād ajire sthitam 69.*) In the *Kādambari* the Cāṇḍāla girl carrying the parrot in the cage saw the king in the *Bāhyāsthānamandapa*. The elaborate description given by Bāna relates to the hall of public audience. After the king had accepted the parrot *Vaiśampāyana* from the Cāṇḍāla girl he dismissed the assembly of kings and returned to the inner portion of the palace to fulfil his mid-day routine and for bath and food, etc. (*Visarjitarājalokaḥ kṣittipatiḥ āsthānamandapād uttasthau. Kādambari, 13.*) After the king had finished his toilet and usual routine he retired to the *Bhuktāsthānamandapa*, hall of private audience, where in company of his friends, ministers and queens he listened to the story as recited by the parrot *Vaiśampāyana*.

The portions included in the first and the second courts of the *Rājakula* was known as *Bāhya* or the outer one, and hence the chamber-

lains and attendants moving in this portion were known as *Bāhya-pratīhāra*. Beyond this was the palace proper and the chamberlains and attendants specially appointed to that portion were known as *Antarapratīhāra* or *Abhyantaraparijana*.

Bāṇa had given an elaborate description of the *Dhavalagrha* or the palace situated in the third court. Round the *Dhavalagrha* there used to be a contingent or other as follows :

1. *Grhodyāna* (The palace garden) : It was also known as *Bhavanodyāna*. It contains a number of flowers and flowery plants and trees and green houses or groves covered with creepers. Sited in it were the lotus ponds and the *Kṛiḍāparvata*, named in the *Kādambarī* as *Dāru-Parvata*, which was an artificially improvised hill intended to serve for the pastime of the king and queens.

2. *Grha-Dīrghikā* : In the palace garden and other portions of the palace there was a flowing canal of water known as *Grha-Dīrghikā* which derives its name from its length. In its intermediate stages small fountains and water ponds (*Kṛiḍāvāpī*) were improvised for lotuses and *Harissas*, who were the inmates of the palace, enjoyed themselves. It was also a feature of the palace architecture in Iran in the time of Khusarū Parvez. In his palace such a long canal had been brought from Kohe Bihistuna to supply water to the Kasare Siri which was the name of his palace.<sup>5</sup>

*Vyāyāma-bhūmi* : the place for the king's gymnasium. It is stated that king Śudraka after dismissing his court went to his *Vyāyāma-bhūmi* or gymnasium, where he took a course of routine

---

5 I am indebted for this information to my friend Maulavi Mohd. Asraf, Supdt. of Archaeology in Delhi. This was known as Nahare Bihista, heavenly canal. That such a canal of water existed also in Moghul palaces inside the red fort in Delhi is well known. This feature of palace architecture continued during mediaeval times also. Vidyāpati in his *Kīrtīlatā* has mentioned *Kṛiḍā-śaila*, *Dhārā-grha*, *Pramāḍavana*, *Puṣpavāṭikā* and also *Kṛtrima-nadī*, i. e., an architectural canal of flowing water, which was another name of *Bhavana-Dīrghikā*. The reference in Vidyāpati's *Kīrtīlatā* preceded the Moghul palaces by a couple of centuries. This feature of the architecture in royal palaces existed not only in India but also outside. In the palace named Hampton Court of Tudor Henry VIII this was known as Long Water which seems to be so close to the Indian *Dīrghikā*.

exercises. That the king observed such a routine is also mentioned in the *Arthasāstra* of Kauṭilya. We learn from Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* that the senior wrestlers who gave wrestling training to the king were known as *Rājayudhvā* (3.295).

*Snāna-grha* or *Dhārā-grha* : The *yantradhārāgrha* and *snānabhūmi*, i. e., the fountain and the swimming pool, formed a contingent part of the *Vyāyāma-bhūmi*. Kṣemendra has named it *Nimajjanamaṇḍapa* in his *Lokaprakāśa* and the *Prthivīcandra-carita* calls it *Mājanaharam* (Sanskrit *Majjanagrha*), 14th century.

*Deva-grha* : Inside the *Dhavalagrha* there used to be a religious shrine with an image of the deity worshipped by the king and other inmates of the palace. It was known as *Devagrha*, which Kṣemendra names as *Devārcanamandapa* in *Lokaprakāśa*.

*Toyakarmānta* : The place for storage of drinking water, which was placed in charge of an officer named *Toyakarmāntika*, or the Superintendent of water-works.

*Mahānasa* : the royal kitchen

*Ahāramaṇḍapa* : The dining hall or the pavilion where the king took his meals.

In addition to the above we also find in the *Kādambarī* a reference to *Saṅgītabhavana* or the Music Hall (91), *Ayudhasālā* or the armoury (87), *Bāṇayogyāvāsa* or the ground for the practice of archery (90), and *Adhikaranamaṇḍapa* or the court of justice (88) which were located in the different portions of the palace. Hemacandra (12th century) speaks of a *Śrama-grha* inside the palace in which the king gave himself exercise in wrestling and archery, which corresponds to the *Vyāyāma-bhūmi* and *Bāṇayogyāvāsa* of the *Kādambarī*.

Besides the component parts of the palace the main portion was the *Dhavalagrha* also named *Śuddhānta* in which the king and his female inmates resided.

*Dhaval-grha* : The *Dhavalagrha* was the palace proper forming the residential quarter. In Hindi it is called *Dhaurāhara*, literally, the White House. The entrance to the *Dhavalagrha*, according to Bāna, was known as *Grhāvagrahani*, in which *Grha* signified *Dhavalagrha* and *Avagrahani* the *Dehalī* or threshold, i. e., the point where strict checking was made by the chamberlains posted for the purpose. The doorkeepers appointed there were much more experienced and trustworthy. In the *Rāmāyaṇa* this portion of the palace is named

*Pravivikta-kakṣa* (Ayodhyā, 16.47), i.e., the secluded court, where Rāma along with Sītā was given accommodation as prince-regent and where only trustworthy persons were allowed to enter. The chamberlain in charge of this portion has been mentioned in the *Rāmāyaṇa* to be an aged person holding a staff in his hand (*Vetra-pāni*) and placed as superintendent over the inmates of the harem (*Śṛyadhyaṣa*). This is confirmed by the description of Bāṇa.

The *Dhavalagṛha* or the palace proper was architecturally formed, planned in two or more storeys. The king and the queen usually lived in the upper stories. Just after entering the *Dhavalagṛha* one found two staircases on right and left leading to the upper floor. Bāṇa has stated that king Prabhākaravardhana at the time of his illness was occupying the upper floor of the palace. It is also said that the chamberlains angrily forbade the noise or the sound produced by treading on the staircase. Harsa went to see his father several times in the upper storey (*Kṣanamātram ca sthitvā pitrā punarāhārārtham ādiśyamāṇaḥ dhavalagṛhād avatatāra*. 159) and then came down. There used to be an extensive court in the middle of the *Dhavalagṛha* and round it were series of rooms or the *Sālās* because of which that portion was named *Catuṣśāla*. The *Catuṣśāla* was known in Gupta Sanskrit as *Samjavana*. Bāṇa has used the word *Samjavana* which formed part of the palace of Prabhākaravardhana (155) Prabhākaravardhana himself was in the upper storey of the palace but servants were assembled on the ground floor in the *Catuṣśāla* and sorrowing for the king's illness. It appears that the rooms of the *Catuṣśāla* portion were used for the king's guest and for storage of clothes (*Vastrāgāra*) and other objects.

In the middle portion of the *Catuṣśāla* there used to be a pavilion supported on pillars known as *Subithi* which was enclosed by triple screens (*Triguṇa Tiraskāraṇi*. 155). This was separated from the rooms of the *Catuṣśāla* by a pathway allround open to the sky. The *Subithi* portion was entered into by side entrances (*Pakṣadvāra*). In the Ajanta painting we may see the kings and queens seated in the *Subithi* portion enclosed by the triple screens and furnished with side-entrances which helps us to understand this portion of *Dhavalagṛha* (Chief of Aundha, Ajanta, Plate 67.77). The middle portion of the *Subithi* was like a platform known as *Vitardikā* which was a covered pavilion (178) (see *Dhavalagṛha*, Plate 27, in *Harṣacarita : A Cultural Commentary*).

**Upper Storey of the Dhavalagṛha :** In the upper storey of the *Dhavalagṛha* on the front side the central portion was called *Prasrīvaka*

and the two side portions were called *Saudha* and *Vāsabhavana* or *Vāsagrha*. In the *Vāsagrha* was located the *Sayanagrha* or the sleeping chamber. There were wall paintings in the *Vāsabhavana* (127). Hence this particular room as known was *Citraśālikā* (Hindi : *Citrasāri*). Queen Yaśovati used to sleep in *Vāsabhavana*. Harṣa also occupied for his nightly rest the *Vāsabhavana*. The *Saudha* portion was exclusively occupied by the queens. It had an open roof on which queen Yaśovati used to enjoy moonlight by putting off her upper garment (127). The central portion was called *Pragrivaka* because it occupied the *grivā* or neck portion of the palace. In the *Arthaśāstra* also in the mention of *Pragrivaka* in the palace of the princess (*Kumariśāla*) (*Arthaśāstra*, 2.31), it is stated that the female guests that had come during the illness of *Prabhākaravardhana* were accommodated in the *Pragrivaka* portion which was enclosed by screens on all sides (155).

The *Pragrivaka* was also known as *Mukhaśāla*; corresponding to it the back portion on the upper storey was known as *Candraśālika* which was a roofed pavilion supported on pillars in which the king and queens enjoyed the moonlight. Queen Yaśovati in her stage of pregnancy used to sit in the *Candraśālikā* and enjoyed herself looking at the *Sālabhañjikā* figures.

The two long verandahs on right and left connecting the *Candraśālika* and the *Pragrivaka* were known as *Prāsādakukṣi* furnished with ventilators or latticed windows (*Vātāyana*). In them the king enjoyed music and dance (*Antahpura-saṅgīta*) together with his select friends and guests, and inmates of the palace (*Kādambari*, 58, Plate 28).

#### *Comparative literary differences :*

The above picture of a royal palace given by Bāṇa may be understood with the help of literary references preceding or following the works of Bāṇa. The *Rāmāyana* of Vālmiki describes the palace of Daśaratha and of Rāma as prince. The palace of Daśaratha has five courts. Rāma entered three of them riding in his chariot and then entered the last two on foot (*Ayodhyā*, 17.20). King Daśaratha also occupied the upper storey of his palace like king *Prabhākaravardhana*. When Rāma went to see his father he went up to the upper floor (*Prāsādam āruroha*. *Ayodhyā*, 3.32.32). Similarly Vasiṣṭha coming to king Daśaratha ascended to the upper floor (*Prāsādam adhirukhya*. *Ayodhyā*, 5.22).

Rāma was prince-regent. His palace was separate from that of king Daśaratha but from the point of architecture the two resembled

each other very much. Rama's palace consisted of three courts. In Rama's palace Vasiṣṭha rode on his chariot upto the third court (Ayodhyā., 5.5)

In this connection the evidence of Bāṇa is valuable. When prince Candrāpīḍa returned from the college where he received his education, a separate palace was provided for him called *Yuvarāja-bhavana* or *Kumāra-bhavana*. Similarly for a princess a separate palace named *Kumārī-antaḥpura* was provided. In the palace of Candrāpīḍa there were two portions : *Śrī-maṇḍapa* and *Sayaniya-grha*. *Śrī-maṇḍapa* was the outer portion and *Sayaniya-grha* the inner portion of the palace (Kādambarī, 96). In the *Kumārī-antaḥpura* of Kādambarī also there was a *Śrī-maṇḍapa* portion (Kādambarī, 186).

We find that in the Tudor palace named Hampton Court there was a palace for the prince-regent in the same portion but separate from the main royal palace. This had three portions named Presence Chamber, Drawing Room and Bed Room. Of these the Presence Chamber corresponded to *Śrī-maṇḍapa* of the Indian palaces where the prince received his guests. There was a well furnished seat which was occupied by prince Candrāpīḍa (Kādambarī, 96). The *Sayaniya-grha* was the Bed-room in these palaces. In the palace of Rāma in the first court there was accommodation for the royal horses and elephants. There were rooms for Rāma and Sitā in the third court, which was a secluded portion (*pravivikta kaksā*). In between the first and the third court there was most probably the drawing room of the audience chamber which was usually situated in the second court. It is stated that in the third court old chamberlains holding staff in their hands were appointed. They were known as *Śtryadhyakṣa* and devoted young men were appointed as guards holding weapons in their hands (Ayodhyā., 161). There is a marked resemblance between the palace of Rāma and Harṣa. The palace of Harṣa (*Kumāra-bhavana*) was separate from that of Prabhākaravardhana as was the palace of Rāma from that of Daśaratha. When Harṣa returned from his hunting expedition he first came to the entrance of *Rājakula* where the chamberlain bowed to him; and from that point he entered the *Dhavalagṛha* and going upstairs he saw his ailing father, king Prabhākaravardhana. Then he came down from the upper floor of the *Dhavalagṛha* and went to his own palace with an attendant. In the evening time he came again to see his father and mounted up the staircase. He remained there the whole night and again came down the next morning, and although the groom was ready with the horse he preferred to walk on foot to his palace

(160). This indicates that the palace of Harṣa was located outside the entrance of the *Rājabhavana* or royal palace proper. In the *Rāmāyaṇa* there is a detailed description of the palace of Rāvaṇa (*Sundarakāṇḍa*, ch. 6-7). The whole area which is described as *Alaya*, contained the palace (*bhavana*) of Rāvaṇa architecturally planned in several portions (*Prāsāda*). These three words correspond to *Rājakula*, *Dhavalagrha* and *Vāsabhavana* which were placed one inside the other. Rāvaṇa's *Mahāsāla* had a staircase. In the extensive palace (*Mahāniveśana*) or *Rājakula* of Rāvaṇa there were several component parts, e.g., *Latāgrha*, *Citraśālāgrha*, *Kridāgrha*, *Dāruparvataka*, *Kāmagrha*, *Cāpaśālā* (armoury), *Candraśālā* (moonlight house), *Nisāgrha* (night chamber), *Puṣpagrha*, etc. Several of these features correspond to those in the palace described by Bāna. The *Candraśālā* is common to both. The *Citraśālā* of the *Rāmāyaṇa* was the same as the *Vāsabhavana* of Harṣa, where there was the Bed-Chamber with paintings on the walls and which was therefore justifiably known as *Citraśālīkā*.

Aśvaghoṣa (1st century A.D.) describes the house of Nanda as *Vimāna* comparing it to *Devavimāna*. That house was divided into spacious courts. Once Buddha arrived at the entrance of Nanda's house, on his begging round. At that time Nanda was seated with his wife Sundari on the upper floor of his house. As soon as Nanda learnt about it he got down and passing through the wide courts ran to meet the Buddha. But the courts were so spacious that it took him a long time to pass through them and therefore he felt agitated as to why they were so expansive.\* Aśvaghoṣa has also mentioned that in the upper storey of his palace there were *Gavākṣa* ventilators (4.28). This seems to be evidently a reference to the *Prāsādakukṣi* or the two galleries connecting the *Pragṛivaka* in front and the *Candraśālīkā* at the back. These galleries were provided with carved latticed works as clearly mentioned by Bāna. They were closed with shutters which could be opened to give a clear view of the outside (*Vighaṭitakapāṭaprakāṣṭāyaneṣu mahāprāsādakukṣiṣu. Kādambari*, 58). These galleries were utilised for dance and musical performances.

In the *Pādatāḍitakam* the large houses of the courtesans are stated to be divided into spacious courts well separated from each other (*Asambaddhakakṣāvibhāgaṇi*, 1.12). They were well sprinkled with water (*Sikta*) and cleansed off their dust with air blown through hollow

6 प्रसादार्थं कनकमन्त्रः प्रविष्टमश्विनमुद्राय ।

कनकमन्त्राणां हस्तमुद्रायै शुद्धय कनकमन्त्रोऽम्बुधरा ॥ (५८)



tubes (*Suśrāphātīkṛta*). There are many other technical details mentioned about their construction, e.g., *Vapra* (raised foundations), *Nemi* (deep foundation), *Sāla* (ramparts), *Harṇya* (upper storey), *Sikhara* (spires), *Kapotapālikā* (a special moulding with a row of pigeons like motif), *Sinhakarna* (two corners of the *Gavākṣa* raised aloft like the two ears of a lion), *Gopānasi* (the projecting top above the *Gavākṣa* resembling a long nose of a bull), *Valabhī* (a small pavilion on the top storey), *Attālikā* (towers of the gateway), *Avalokana* (a room on the upper storey for looking outside), *Pratolī* (rooms for connecting the towers of the gateway) (Hindi: *polā*), *Viṭanka* (a platform on the ground floor), *Prāsāda* (a palace), etc. Bāṇa also refers in his description of *Sthānvisvara* to *Prāsāda*, *Pratolī* and *Sikhara* (142). As in the palace of *Prabhākaravardhana* there is mention of *Vitardī* (platform in the *Catuṣsāla* of the ground floor), *Samjavanu* (*Catuṣsāla*), *Viṭhi* in the *Pādatāḍitakam*.

In the description of *Vasantasenā's* house as given in the *Mṛcchakaṭīka* we find reference to eight courts (*Prakoṣṭha*) which has same meaning as *Kakṣa*.

These traditions of house-building continued with minor changes even during the mediaeval period. We read of these features in the *Dvyāśraya Kāvya* of Hemacandra (12th century) and *Kīrtīlātā* of Vidyāpati (14th century) and in the *Varṇavatnākara* of Jyoteśvara Thakura and *Prthivīcandra-carita* (1421) and also find them continued in the Moghul palace of Delhi and Agra. In the *Kumārapāla-carita*, *Āsthānamandapa* is called *Sabhā* or *Mandapikā*. There is mention also of the *Gṛhodyāna* adjacent to the *Dhavalagṛha*, as shown in the illustration of the *Rājakula*. The *Gṛhodyāna* is referred to as *Bhavanodyāna* or *Mandīrodyāna* in the *Bṛhatkathā-Śloka-Saṃgraha* of Budhasvāmin and was known as *Najara-bag*, in Muslim times. Hemacandra has given a detailed account of *Bhavanodyāna* located inside the royal palace (*Dvyāśraya Kāvya*, 3/1—5/87). The *Bhavanodyāna* occupied an extensive area between the *Āsthānamandapa* of the second court and the *Dhavalagṛha* proper of the third court. In this palace garden there were many kinds of trees, creepers, flowers of which a full list is given by Hemacandra. There was also a lotus pond and a *Kriḍā-parvata*, an artificial hillock for royal pastime, with many other contingent buildings and bowers and also an elaborate water fountain. The summer house (*Hima-gṛha*) described by Bāṇa in great detail in the *Kādambarī* also forms part of the palace garden, and continued as *Sāvana Bhādo* in Mughal times. There are many points of similarity

between the descriptions of Bāṇa and Hemacandra. In these a study of the horticultural material in ancient Indian literary texts is a vastly interesting subject. It is stated that queen Yaśovati held in high affection the jasmine creeper (*Jāti-guccha*), the pomegranate, the young *Bakula*, and the mango sappling at the door of the house (*Bāla-sahakāra*) (164-165).

In the *Kirtitātā* of Vidyāpati the description of the palace includes several motifs of ancient tradition, namely *Kāñcana-kalāśa* (golden vase on the top of the spire), *Pramadavāna* (female garden), *Puṣpa-vātikā* (flower-garden), *Kṛtrīmanadī* (long canal), *Dīrghikā*, *Kṛṣṇa-sāla* (artificial hillock), *Dhārāgrha* (water fountain), *Yantra-vyajana* (mechanical fan), *Śṛṅgārasanketa*, *Kāmagrha* (dalliance house), *Mādhavi-mandapa* (grove of Hiptage creeper), *Khatvāhīṇḍola* (swing with a bed stretch), *Kusuma-śayyā* (flower bed), *Catuḥsamapallava* (a small pond of the *Catuḥsama* perfume), *Citraśālā* (a room with paintings). Side by side with this Indian tradition several new terms of Muslim palace architecture had been current which have also been mentioned by Vidyāpati, e. g. *Khas-darbar* (*Bhuktāsthānamandapa*), *Dar sadar* (*Rājadvāra*), *Nimaj-gah* (*Deva-grha*), *Khvabgah* (*Āhāramandapa*), *Shoramagah* (*Sukha-mandira* : a term still applied to a portion of the Amīra palace, same as *Ranga Mahala* of a Moghul palace)

In the *Prthivīcandra-carita* also (18th century) several component parts of the palace have been mentioned, e. g. ventilators (*Aneka-gavākṣa*), platforms (*Vedikā*), thrones (*Caukis*), painted hall (*Citraśālā*), latticed works (*Jālī*), three *stūpikas* on the top (*Trikalāśam*), palace with a *Torana* (*Toraṇadhavalagrha*), under-ground cellar (*Bhumi-grha*), store-house (*Bhāṇḍāgāra*), granary (*Koṣṭhāgāra*), arms-house (*Śastrāgāra*), fortress (*Gadha*), hostel (*Maṭha*), temple (*Mandira*) basement (*Padavan*), throne room (*Paśāśālā*) basement, the staff above the spire (*Dandakalāśa*), the fluted stone on the top (*Āmalasāra*), flag (*Āñcalī*), bunting (*Bandanavāra*), five-coloured banner (*Pañcavarṇa-patākā*), hall of public audience (*Sarvopasara*), hall of special audience (*Mantrosara*), Bathroom (*Mañjanahara* = *Mañjana-grha*), seven courts (*Sapta dvārāntara*), city gate (*Pratolī*), forecourt (*Rājāṅgaṇa*), horse-market (*Ghoḍahāḍī*), court (*Raṅgamandapa*), main pavilion (*Sabhā-mandapa*)—*Prthivīcandra-carita*, pp. 131-32. In this list there are several terms mentioned by Bāṇa. *Gavākṣa*, *Vedikā*, *Citraśālā*, *Toraṇa-dhavalagrha*, *Sabhā-mandapa* and *Pratolī* were the older terms. *Mañjanagrha*, *Sarvosara*, *Mantrosara* and *Rājāṅgaṇa* were new terms but with older meaning which had become current in Bāṇa's time.

It is necessary to have a clear picture of the mediaeval literary description and surviving monuments in order to understand the description of palace architecture given by Bāṇa in the *Harṣacarita* and the *Kaddambari*. The need for different component parts of palaces remain more or less the same leading to an identical planning to the component parts of the royal palaces, and this is the reason why there was so much similarity between the ancient Hindu palaces and the mediaeval Mughal palaces.

If we look carefully to the palaces of Akbar, Jehangir and Shahjahan, the Mughal forts of Delhi and Agra, we may discover the meaning of Bāṇa's description in several respects. The apparent reason is that the Mughals had inherited the older building traditions which they adopted in their palaces and at the same time introduced several features of their own. We may tabulate these common features between the palaces of Bāṇa's time, the Mughal palaces and also the Tudor palace, named Hampton Court. It is not at all our intention to suggest that any one of them knew or copied the other, but the striking resemblance proves that the basis of their architectural planning was to cater to common needs. This comparative chart does render one service essential to our purpose, namely that it brings us to understand the evidence of Bāṇa in a more clear and consistent manner.

| Bāṇa's palace<br>(7th cent.)                                                                                                     | Mughal palaces<br>in old Delhi                                                       | Hampton Court<br>palace (16-17) |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------|
| 1 The <i>Skandhāvāra</i> encampment in front of the <i>Rājakula</i> or palace, and the market place in its <i>Vipani-mārga</i> . | The extensive open ground in front of the Red fort known as Urdu bazar. <sup>7</sup> | ....                            |
| 2 The Moat and the Rampart ( <i>Parikhā</i> ) ( <i>Prākāra</i> ).                                                                | The ditch & high wall of the red fort.                                               | Moat & bridge.                  |
| 3 Entrance to the palace ( <i>Rājadvāra</i> ).                                                                                   | Sadar-darvaja, the main entrance to the palace.                                      | The Great Gate House.           |

---

7 Urdu was the word of a Turkish language meaning army. Later on denoting an army encampment. Hindi *Vardī* (literary uniform) and English *Horde* are derived from it.

| Bāṇa's palace<br>(7th cent.)                                                                                                                  | Mughal palaces<br>in old Delhi                                                  | Hampton Court<br>palace (16-17)                   |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------|
| 4 Contingent of rooms and towers of the gateway ( <i>Alinda</i> , or <i>Bāhyadvāra prakoṣṭha</i> ).                                           | Rows of rooms inside the <i>Sadar-darvaja</i> where now shops are accommodated. | Barracks and Porter's Lodge, in the Entrance.     |
| 5 First court ( <i>Pratīkama Kakṣa</i> ) where the royal elephant and royal stables were kept.                                                | Open Court.                                                                     | Base Court.                                       |
| 6 The Hall of public audience ( <i>Bāhyāsthānamandapa</i> ) with the grand staircase ( <i>Mahāsoṇā</i> ) and the fore-court ( <i>Ajira</i> ). | Dewane-am and the open space in front of it                                     | Great Hall and Hall-Court.                        |
| 7 The staircase leading from the Fore-court into the ( <i>Ajira</i> ) Audience Hall ( <i>Āsthāna-Mandapa</i> )                                | The staircase in front of the Dewane-am.                                        | Grand staircase. King's staircase                 |
| 8 King's throne in the <i>Āsthāna-Mandapa</i> .                                                                                               | The royal throne in the Dewane-am                                               |                                                   |
| 9 Inner court ( <i>Abhyantarakakṣā</i> ).                                                                                                     |                                                                                 | Clock Court.                                      |
| 10 <i>Dhavalagrha</i> (inner palace).                                                                                                         | Inner palace.                                                                   | Principal Floor.                                  |
| 11 <i>Gṛhodyāna</i> (Palace Garden), Pond ( <i>Kṛidā-vāpti</i> ) and Lotus pond ( <i>Kamalavana</i> ).                                        | Nazar bagh and its pond.                                                        | Privy Garden, Pond Garden, (Vinery, Orangery etc) |
| 12 Royal canal ( <i>Gṛhadīrghikā</i> ).                                                                                                       | Nahar-e-bahiste.                                                                | Long canal, "Long water".                         |

|    | <i>Bāṇa's palace</i><br>(7th cent.)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | <i>Mughal palaces</i><br>in old Delhi                                                                                | <i>Hampton Court</i><br><i>palace (16-17)</i>                                            |
|----|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------|
| 13 | Bath ( <i>Snāna-grha</i> ),<br>Fountain ( <i>Yantra-<br/>dhārā</i> ), Bath tub<br>( <i>Snāna-droṇi</i> ),<br>Kitchen ( <i>Mahānasa</i> ),<br>Dining Hall<br>( <i>Āhāra-maṇḍapa</i> ).                                                                                                                                                                                  | Hamam, Houze and<br>Phavvare.                                                                                        | Bathing Closet,<br>King's Kitchen,<br>Banqueting Hall,<br>Private Dining<br>Room.        |
| 14 | Temple ( <i>Devagrha</i> ).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | Masjid or Namaḡ-gah.                                                                                                 | Royal Chapel.                                                                            |
| 15 | <i>Catuḥśāla</i> .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | .....                                                                                                                | Cellars on the<br>ground floor.                                                          |
| 16 | Corridors ( <i>Būthi</i> ).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | Khurramgah.                                                                                                          | Galleries.                                                                               |
| 17 | Hall of private aud-<br>ience ( <i>Bhuktāsthā-<br/>na-maṇḍapa</i> ).                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | Darbāre-khas.                                                                                                        | Audience Chamber.                                                                        |
| 18 | <i>Pragrivaka</i> , <i>Gavākṣa</i><br>front room with<br>latticed work.                                                                                                                                                                                                                                                                                                | Musemmam Burja<br>( <i>Suhag-mandir</i> ).                                                                           | Queen's Gallery.<br>Great watching<br>Chamber.                                           |
| 19 | Mirror House ( <i>Dar-<br/>pana-Bhavana</i> ).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | <i>Sisa-mahala</i> . The<br><i>Adarśa bhavana</i> is also<br>mentioned in <i>Tilaka-<br/>mañjari</i> (11th century). | ....                                                                                     |
| 20 | <i>Sayana-grha</i> , <i>Vāsa-<br/>grha</i> ( <i>Citra-śālikā</i> ),<br><i>Saudha</i> , <i>Hāthi-dāta</i><br>and <i>Muktāśaila</i><br>(white stone). The<br>Particular Room<br>made of ivory and<br>marble or agate<br>( <i>Muktāśaila</i> ); some-<br>times it was made<br>of carved ivory and<br>inset with diamonds<br>and therefore<br>called <i>Vajramandira</i> . | Personal Chambers for<br>kings and queens.<br><i>Khvabgah</i> with paint-<br>ings on wall and roof.                  | King's Drawing<br>Room, Queen's<br>Drawing Room,<br>King's Bed Room,<br>Queen's Bed Room |
| 21 | Music-hall ( <i>Saṁ-<br/>gītagrha</i> ).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | ....                                                                                                                 | ...                                                                                      |

| Bāṇa's palace<br>(7th cent.)                 | Mughal palaces<br>in old Delhi | Hampton Court<br>palace (16-17)                                                     |
|----------------------------------------------|--------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| 22 Moon-light pavilion<br>(Candra-sāla).     | . . .                          | ..                                                                                  |
| 23 Palace galleries<br>(Prāsādakukṣis).      | .....                          | Presence<br>Chambers.                                                               |
| 24 Chamberlain's court (Pratihāra-<br>grha). | Khwaṛṣar                       | Lord Chamber-<br>lain's Court, where<br>he and his officials<br>had their lodgings. |

This list indicates that the architecture of the palace described by Bāṇa had come from earlier times and continued even after him. Actually many other items of palace life and routine in the Indian palaces of the 7th century were borrowed from earlier time, e.g., attendants, chamberlains, amusements, performances etc. This was the outcome of the natural historical process. The picture painted by Bāṇa has to be given greater relief. It is expected that a study of the palaces built in the time of Uttaravartī Gurjara and Pratihāra kings, Pāla, Paramāra, Cālukya, Yādava, Kākati, Ganga, Vijayanagaravamśi kings and also of the later Mughal emperors will fill the picture of Bāṇa which will throw light on the details and evolution of Indian palace architecture.

The Hampton Court Palace was built by Cardinal Woolsey in 1514 and made over to the Emperor Henry VIII in 1529 and the latter completed it in 1540. It represents the architecture of the early 16th century. It was restored after a century and a half in 1680 in the time of William the Third and Queen Anne. In the 17th century also in the time of Shahjahan the old palaces were retouched with marble structures. We find several points of similarity between the palaces in Delhi and Hampton Court. There did not exist any historical connection between these three classes of palaces but the common needs of royal life brought about an internal identity in their planning.

The Rashtrapati Bhavana at New Delhi has the following planning :—

Central Vista upto India Gate (Skandhāvāra), Secretariat (Adhikaraṇamaṇḍapa), Main Gate (Rājadvāra), Fore Court (Bāhya-kakṣa), Grand stair-case (Prāsādasopāna), Darbar Hall (Bāhyasthāna-

maṇḍapa), Military Secretary's Wing (Pratīhārābhavana), Audience Room (Bhuktīsthānamāṇḍapa), Banqueting Room (Āhāramāṇḍapa), Ball Room (Prāśādakukṣi for Antahpura-saṅgita), Mughal Garden (Gṛhodyāna), Flowers area (Kamalavana), Pond (Kṛddvāpi), Fountain and Long Canal (Dirghikā).



## Mālā Devī Temple At Gyaraspur

KRISHNA DEVA

THIS temple, picturesquely perched on the slope of a hill, is a towering landmark at Gyaraspur which is a place of considerable archaeological interest, situated 24 miles north-east of the district town of Vidisha in Madhya Pradesh. Partly rock-cut and partly structural, this temple stands on a large terrace cut out of the hill-side and strengthened by a massive retaining wall. The temple faces east and is a *sāndhāra prāsāda* consisting of an *ardha-maṇḍapa* (entrance porch), *maṇḍapa*, *antarāla* and a sanctum with an ambulatory. The sanctum is crowned by a lofty *śikhara* of the curvilinear form, capped by an *amalaka* and *kalāśa*.

### EXTERIOR

The exterior of the temple is exquisitely carved with figures and designs in relief. The larger niches, crowned by elaborate *udgamas* or pediments of *caitya*-arches; the smaller niches, surmounted by tall pediments decorated with a mesh of *caitya-gaṇḍakas*; and the projecting balconies which are also crowned by a pediment of *caitya*-arches, form the most conspicuous ornamentation of the elevation. Added to this are the interesting panels of figure reliefs, scrolls and other decorative designs occurring on the basement mouldings. The basement shows the usual mouldings of *khura*, *khumbha*, *kalāśa*, occasionally relieved with interesting faces (usually carried on two



adjacent angles) and scrolls in relief, *antara-patra*, *kapotāli* carved with *caitya*-arches in relief, *chāḍya* moulding containing repeat pattern of miniature shrines, and *jaṅghā*, containing occasional niches with figure sculptures. From the basement mouldings project six niches on the southern side and two on the front or eastern side. Each niche is crowned by a pediment of *caitya-gavākṣas*, those occurring below the *ḍṣanapaṭṭa* of the balconies with the *kakṣāsanas* being more elaborate than others. The balconies have the usual components, but are mainly decorative. Their *jālaka*-windows admit extremely insufficient light and do not serve an effective functional purpose.

The figures carved on the niches of the façades comprise Dikpālas and Jaina Yaksas and Yakṣis, while the relief panels show human faces and scrolls. Most of the decoration of the elevation consists of architectural motifs like the *caitya-gavākṣa* and miniature shrine and this is one of the rare temples where such motifs have been used with great decorative effect. There are in all six projections in the southern façade, three larger and three smaller, all being embellished with niches

The *śikhara* (Fig. 1) is of the *pañcaratha* type but it has neither the elegant proportions nor the soaring character of the Khajurāho temples and is rather squat with a marked triangular appearance. It is *navāṇḍaka*, i. e., clustered by eight minor *śikharas* and is somewhat similar in design to the *śikhara* of the Śiva temple at Kerakot in Kutch. It is marked by six *bhūmi-śmalakas* and is decorated with a mesh of *caitya-gavākṣas*.

The *śukanāsikā* is only partly preserved and has lost the crowning figure of lion. The pyramidal roofs of the *antarāla*, *maṇḍapa* and *ardha-maṇḍapa* together with a large portion of the internal ceilings are also badly damaged. But from what has survived there is no doubt that the roof of the *maṇḍapa* consisted of *piḍhās* decorated with *caitya-gavākṣas*, alternating with recessed courses, carved with *ratna-paṭṭa*.

#### South façade

This is (Fig. 2) the best preserved and gives an idea of the original design. This had three balconies and each balcony had a niche on the basement. The niches on the two eastern balconies are more elaborate with ornate pediments, while the niche on the balcony of the sanctum is rather shallow. The buttresses flanking the balcony-projections have a vertical row of two niches, one on the *jaṅghā* and the

other on the basement at the same level with the niches below the balconies. The pilasters of these niches are decorated with scrolls, *kirttimukhas* and vase-and-foliage designs. Some of the pediments of the niches were surmounted by lions seated on haunches.

#### Balconies

In the balcony-projections the *vedikā*-moulding shows two rows of miniature shrines alternating with chess-design. The *āsanapaṭṭa* is decorated with scrolls and is surmounted by a frieze of lotus petals. The *kaksāsana* has slabs of lotus scrolls alternating with three vertical shafts relieved with bead-design. The lintel and the architrave of the balcony-projections are decorated with chess-pattern. The surmounting frieze which serves as *chāḍya* moulding is decorated with half-faces of *kirttimukhas* showing ears and in some cases horns.

#### Roof-niches

Between the two eastern balcony-projections of the south façade the last course of the roof shows a niche containing an image of eight-armed Cakreśvari seated on garuḍa. The goddess carries *pāśa*, indistinct object, indistinct object, and *vajra* in the right hands; and *vajra*, indistinct object, *cakra* and broken in the left hands.<sup>1</sup> This figure is flanked on each side by a female attendant. In the proper left niche occurs a seated Jina, while in the right niche occurs Ambikā Yakṣī, seated in *lalitāsana* and carrying a child.

On the corresponding north side the roof niches show Cakreśvari Yakṣī, flanked by female attendants which are now defaced. On the proper right occurs a seated Jina, while on the left occurs Ambikā-Yakṣī seated in *lalitāsana*. This is an exact replica of what we have on the south face. A little above this niche we have a seated Tīrthaṅkara in a niche flanked by attendants in the side niches.

#### Outer niches

The outer niches are now described from the south-east in the order of *pradakṣiṇā*.

#### East face :

Niche I on the south-east corner of the *jaṅghā* shows an eight-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus, below is represented a bird mount with two heads, one regardant and the other looking down.

1 The attributes are reckoned clock-wise starting from the lower right hand.

The right hands of the goddess hold a tapering object which may be a *gadā*, broken, lotus flower and *cauri*, while the left hands carry *cauri*, flag, broken and bow. Is she Padmāvati Yakṣi riding *kukkutāhi*?

South face :

Niche II on the *janṣṭhā* shows a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus, carrying sword, *cakra*, shield, and *śankha*. Elephant mount is depicted below the lotus-seat. Is she Puruṣadattā, the yakṣi of the fifth Tīrthāṅkara?

All the six principal niches (Niches III-VIII) on the south façade are empty. But there were minor niches in the deep recesses, flanking the *bhādras* (main projections) of the sanctum on each side. These invariably show representations of Dharaṇendra Yakṣa (Fig. 3) and Padmāvati Yakṣi. The niche on the eastern recess of the *bhādra* on the south side contains an image of standing Dharaṇendra Yakṣa which corresponds with the Padmāvati Yakṣi on the north face in an identical position. This yakṣa is two-armed and carries an indefinite object in the right hand and water-vessel in the left.

The adjoining lateral faces of the recess also show figures in miniature niches. The western miniature niche shows an image of a goddess seated in *lalitāsana* on a crocodile, carrying *varada*, *abhaya*, *nilotpala* and water-vessel, while the niche on the eastern face shows an eight-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus, carrying sword, garland, indistinct object and indistinct object in the right hands, and bell, shield, net-like object, and broken in the left hands. A horse is depicted below the lotus-seat. The latter goddess may represent Manovagā, the yakṣi of the sixth Tīrthāṅkara.

The niche on the western recess of the same southern *bhādra* shows two-armed Padmāvati Yakṣi standing under a canopy of serpent-hoods. The miniature niches on the adjacent lateral faces also show each an image of a goddess seated in *lalitāsana*.

West face :

Niche IX on the west face is empty, while western niches X-XI like the northern niches XII-XIII, were never built, as the north-west corner of the temple consisted of the rocky ledge of the hill. Thus in the west face there is only one recess of the *bhādra* with a niche. It shows an image of two-armed Padmāvati Yakṣi standing under a canopy of serpent-hoods, carrying *nilotpala* in the right hand, with the left hand resting over a staff. This figure appears to be painted, as red ochre paint is found sticking to the serpent hood.

In the adjoining miniature niche, which is really the lateral niche of the western *bhadra* we have an image of a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus which rests over a crocodile. She holds flower in the lower right hand, upper right hand placed on the *śimanta*, the upper left carrying mirror and lower left kept over her lap.

*North face :*

The first two northern niches, viz. niches XII-XIII were never built.

The eastern recess of the northern *bhadra*, however, shows an image of two-armed Padmāvatī Yaksi standing under a canopy of serpent-hoods.

Niche XIV on the north projection of the *antarāla* shows a standing image of two-armed Kubera, carrying skull-cup and purse, the latter placed on two jars, representing *nidhis*. The purse is decorated with floral pattern disposed in vertical registers. The god has an oval halo resembling a spoked wheel and wears crown, *kuṇḍalas*, torque, *upavita*, *keyūras*, long *mālā*, wristlets and anklets. Ram mount is shown on the proper right. The god is flanked on the proper right by a standing couple and on the left by a male *cauri*-bearer.

In the niche below niche XIV occurs a four-armed standing goddess, carrying *abhaya*, lotus flower, *nilotpala*, and probably mirror held upside down. She wears crown, *kuṇḍalas*, torque, *hāra*, wristlets, under-garment fastened by belt with jewelled loops and tassels and anklets.

Niche XV below the north balcony of the *maḥamaṇḍapa* shows an image of a twelve-armed goddess seated in *lalitāsana*. The right hands carry sword, mirror, indefinite object, flower, *cakra* and *vajra*; while of the left hands three are broken and two carry lotus flowers and one carries a fruit. The goddess wears a flattened head-dress with the *caṭulā-maṇi* ornament on the *śimanta*, two types of *kuṇḍalas*, torque, *hāra*, *keyūras*, wristlets, under-garment fastened by belt with jewelled loops and tassels and anklets. A defaced animal partly resembling a boar is depicted below the lotus seat of the goddess, which is well-preserved with a handsome face.

Niche XVI on the north projection of the *maṇḍapa* shows a two-armed image of Indra seated in *lalitāsana* over his elephant mount. He has an oval halo carved with lotus petals and wears a cylindrical crown (*kīrīṭa-mukuta*), *kuṇḍalas*, torque, *upavita*, *keyūras*, wristlets, and

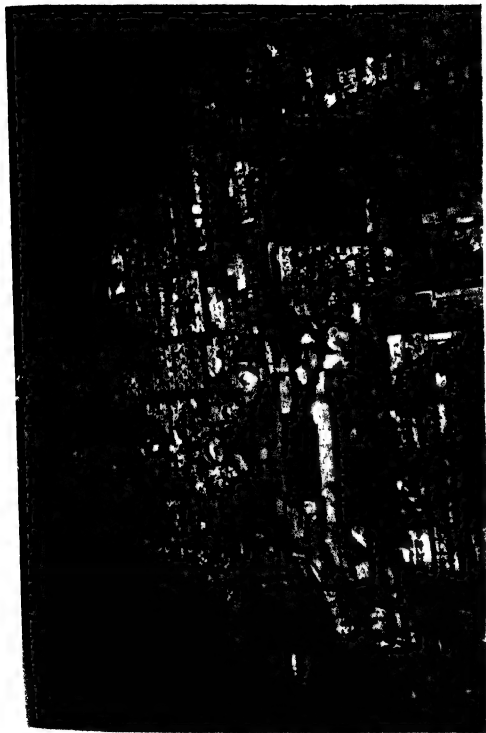
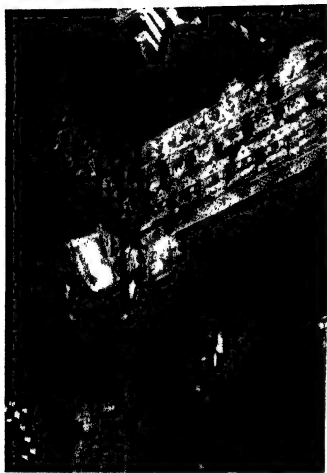


Fig. 1. South Facade of Śikhara, Mālādevī Temple, Gyāraspur



*Fig. 5* Ceiling and Architraves of the Mahāmaṇḍapa  
Mālādevi Temple, Gyāraspur



*Fig. 6.* A Pillar of the Mahāmaṇḍapa  
Mālādevi Temple, Gyāraspur

anklets. The right foot of the god is placed on a lotus flower which rests on a jar. He carries vajra in the left hand of which faint traces have survived, while his right hand is broken with the attribute.

Below niche XVI on the basement occurs a niche containing an image of a twelve-armed goddess seated in *lalitāsana* on a wheeled iron-cart (*lohāsana*). Her right hands hold broken *abhaya*, *trīśūla*, *cakra* and *padma* with a handle like stalk, while her left hands carry *paraśu*, *śaṅkha*, shield, bow, indistinct object which may be a toilet box, and fruit. The goddess wears a *dharmilla*-shaped head-dress with a *maṇi* on the *śimanta*, *kuṇḍalas*, torque, wristlets, undergarment fastened by belt with jewelled loops and anklets. A seated devotee carrying offerings is depicted below the seat. From the *lohāsana* the goddess may be identified as Ajitā or Rohiṇī, the *yakṣi* of the second Tirthaṅkara.

In niche XVII, occurring below the north-eastern balcony, is represented a four-armed goddess seated in *lalitāsana* on a lotus. The head and hands are broken.

Niche XVIII or the last niche on the eastern end of the north face contains a four-armed goddess seated in *lalitāsana* over a fish. She holds *varaḍa*, *abhaya*, net and indistinct object. She may be identified with Kandarapā, the Śvetāmbara Yakṣi of the fifteenth Tirthaṅkara who is the only goddess represented in the Jaina pantheon with the fish mount.

#### *East face :*

Niche XIX on the north-east corner of each face of the *janāghā* shows consort of Revanta seated in *lalitāsana*. She is four-armed and carries vajra, standard surmounted by human being the head of which is broken, net-like object and umbrella. A horse is depicted below the seat. A flying *vidyādhara* is shown over the head of the figure.

### INTERIOR

The entrance porch or the *ardha-maṇḍapa* (Fig. 4) is supported on four pillars. The ceiling is rectangular with a lenticular compartment of cusped and coffered design of the *sama-kṣipta* variety. There is a similar ceiling between the two inner or western pillars of the *ardha-maṇḍapa* and the door-way of the *maṇḍapa*.

#### *Maṇḍapa-doorway*

The *maṇḍapa* is entered through a large and elaborate doorway. It is of the *pañcufākhā* variety, the *fākhā* containing respectively

designs of scrolls, *nāgas* in *añjali-mudrā*, *mithunas* and two pilasters containing scrolls of different designs, the inner one being stencilled and the outer one in relief. The *mithunas* alternate with *bhūtas* or *pāśa*-like design. The *lalāṭa-bimba* shows an image of *Cakreśvarī* riding on *Garuḍa*. She is eight-armed and holds spiral lotus-stalk in the lower right hand, the objects in the other right hands being indistinct. In three of her left hands she holds lotus, *cakra* and ball-like object which may represent a fruit. The door-jambs show at the base figures of *Gaṅgā* on the left and *Yamunā* on the right, each river-goddess being flanked by attendants and two *dvārapālas* wearing *kirīṭamukuta*. While two of the *dvārapālas* face east, the remaining two are placed, juxtaposed to each other in the passage of the doorway. *Gaṅgā* is flanked by a female umbrella-bearer and a dwarf female carrying a net suspended from the right hand. Above the head of the umbrella-bearer on a lotus-stalk pedestal are seen miniature figures comprising a seated god flanked on each side by a seated attendant and a standing *cauri*-bearer. This group is flanked on each side by a *vidyādhara* seated on lotus leaves issuing from the same stalk. *Yamunā* is also flanked by a female figure carrying a large round ornamental *gaddā* and a dwarf female carrying a net in her left hand. Above the head of the female *gaddā*-bearer occurs on a lotus pedestal a similar group of five figures, the central figure being a sage seated in *padmāsana* with the right hand in the *vyākhyāna mudrā*. Above this group occurs a group of *vidyādhara* figures carrying flute, *viṇā*, drums and garlands and seated on lotus leaves issuing from the same stalk. The door-sill is carved centrally with lotus-stalks entwining dwarf *gaṇas*, and is also embellished with crocodiles and elephants, symbolising *Dig-gajas*. On the extreme ends occur a couple of devotees flanked by lions.

### *Maṇḍapa*

The *maṇḍapa* is centrally supported on four pillars. Its ceiling (Fig. 5) is octagonal and probably of the *sama-kṣipta* variety, consisting of four diminishing courses of *gaṇatāḥ* of which only the fringes have survived. The lintels and the architraves of the *maṇḍapa* ceiling are decorated with two rows of miniature shrines, which are repeated on the architraves of the *ardha-maṇḍapa* and *antarāla* where they alternate with chess-pattern. The inner walls of the *maṇḍapa* are bare, except for two purely decorative blind windows. Against the southern wall of the *maṇḍapa* has been placed centrally a colossal standing image of *Jina* flanked by two seated male devotees,



### Pillars

All the pillars of the interior are alike in shape and design and show a heavy square pedestal, with a male or female (sometimes semi-divine) figure in a miniature niche on each side, represented as dancing or carrying umbrella or musical instruments. These miniature niches are framed by pilasters and crowned by a small pediment of *cāitya-gavākṣas*. The shaft of the pillar (Fig. 6) is square at the lower and upper sections, decorated with boldly executed pot-and-foilage pattern, while the middle section is sixteen-sided fluted and is ornamented on all or some facets with chain-and-bell design suspended from a *grṛha-paṭṭī* or horizontal band of *kīrttimukhas*. The pillar capital has several based elements comprising (1) a flattened circular cushion with projections for keeping lamps, or supporting bracket figures, (2) a square abacus decorated with *kīrttimukha* and scrolls, (3) an *āmalaka*-shaped member, (4) an upper abacus, also square, decorated with foliage in relief, and (5-6) two square diminishing cushions of the ribbed pattern. The pillar capitals are surmounted by brackets of curved profile, decorated with *nāgas* and *nāgis* in *añjali*, issuing from both outer and inner corners.

### Antarāla

The roof of the *antarāla* is supported on two pillars of the same design as described above. The narrow ceiling between pillars of the *maṇḍapa* and the pillars of the *antarāla* is *saṃtāla* and rectangular, decorated with small square panels in two rows showing flying *vidyādhara* couples. The ceiling of the *antarāla* is similar in design to that of the vestibule of the *maṇḍapa*.

### Sanctum doorway

The sanctum is entered through a large and elaborate doorway which resembles in general appearance the doorway of the *maṇḍapa*. Its lintel, however, is defaced, save a portion in the right hand corner. The two crowning architraves are also worn-out, but the lower one shows a row of nine standing Jina figures in niches of which the middle one is completely mutilated. The doorway is of the *pañcaśākhā* variety and shows scrolls, *nāgas* in *añjali-mudrā*, *mithunas* alternating with *bhūtas* and *pāśa*-design, scrolls and lastly a meandering pattern of creepers, entwining various scenes. The meandering pattern is missing on the proper right jamb. On the proper left jamb it shows from below (1) an acrobat riding a lion, (2) *vidyādhara* couple, the males holding sword, (3) a group of three devotees, (4) *suparṇas* carrying lotus stalk,

(5) a bird couple, (6) an elephant, (7) a *nāga* couple, (8) acrobat riding a lion, (9) a human couple, and (10) indistinct. The right extremity of the lintel shows *mithūnas* bearing garlands and standing four-armed Vidyādevi holding *varada*, book, book and water-vessel. On the corresponding left extremity we find a defaced image of four-armed standing Sarasvatī carrying *viṇā*. On the door-jambs occur Gaṅgā and Yamunā, each flanked by a pair of *dvārapālas*, as on the doorway of the *maṇḍapa*. The *dvārapālas*, facing east, carry *gadā* in one of their hands.

#### *Sanctum*

There are only three central pillars inside the sanctum, the fourth being not needed, as the low rock-ceiling is securely supported in the north-west on the walls of the sanctum. The pilasters are quite plain. More than three-fourth of the ceiling of the sanctum is rock-cut, which is further supported by pillars and lintels

Inside the sanctum the main deity now enshrined is a seated mediaeval image of Jina placed on a high pedestal. Loose images of one seated and three standing mediaeval Jinas are also kept in the sanctum.

#### *Inner ambulatory*

The inner ambulatory is entered on each side by a doorway decorated on the lintels and architraves with miniature shrines and figures.

The southern doorway of the ambulatory shows on the *lalāta-bimba* of its lintel a flying figure of *vidyādhara* (can he represent Garuda, the *vāhana* of Cakreśvarī?) with folded hands. The architrave surmounting the lintel is elaborate and shows three registers, the lower showing nine standing figures of which seven are Jinas and two female devotees. The middle register shows four Tirthaṅkaras and the uppermost seven Tirthaṅkaras. The door-jambs show river-goddesses flanked by *dvārapālas* and surmounted by kneeling *nāgas*.

The northern doorway of the ambulatory is similar to the southern one but has some differences. The lintel shows the Seven Mothers represented as dancing, flanked by Gaṇeśa on the proper left and Virabhadra on the right. Starting from the left end we have Gaṇeśa, Cāmuṇḍā, Indrānī, Vārāhī, Vaiṣṇavī, Kaumārī, Māheśvarī, Brahmānī and Virabhadra.

The inner ambulatory has three major niches on each side, there being an additional niche for the *antardā* on the north and south. The central or main niche on each side is larger and is flanked by two

minor niches, there being thus a total of six niches on the north and south. Each major niche also has a niche on the basement mouldings. The main niche on the south shows a seated Tirthaṅkara. The main niche on the north is missing but one of the major niches shows Cakreśvari Yakṣī.

### CONCLUSION

The mature decorative and architectectural motifs combined with the fairly developed iconography of this temple would indicate a late ninth century date for this building which marks the culmination of the Pratihāra architectural style of central India.

Like the Bajra Maṭh of Gyāraspur, this temple was hitherto supposed to have been originally a Brahmanical temple, later appropriated for Jaina worship. It was erroneously believed that the loose Jaina images, of which there is a plethora in this temple, were all planted here, as in the Bajra Maṭh. Even if the testimony of the loose Jaina images be discounted, the overwhelming evidence of the built-in images outlined below, leaves no doubt that it was a Jaina temple :

(1) Except for a frieze showing Gaṇeśa, Virabhadra, and the Seven Mothers occurring in the interior, there is a complete absence of purely Brahmanical deities. There are reasons to believe that Gaṇeśa and the Seven Mothers had lost their exclusive sectarian character in the mediaeval period.

(2) Jinas are prominently represented on the architraves of the doorways of the sanctum and the inner ambulatory.

(3) Yakṣī Cakreśvari occurs conspicuously on the *lalāta-bimba* of the *mandapa* doorway. This is extremely significant.

(4) Cakreśvari-and-Ambikā Yakṣīs and seated Jina figures occur in niches on the roof-pediments of the *mandapa* in the north as well as in the south faces.

(5) The built-in niches in the deep recesses flanking the *bhādras* of the sanctum façade invariably show representations of Dharaṇendra Yakṣa and Padmāvatī Yakṣī.



**Fragments of the earliest Eastern  
Prakrit Grammarians\***  
(Śākalya, Māṇḍavya, Kohala  
and Kapila)

DR. SATYA RANJAN BANERJEE

**A**T the top of the Eastern School mention may be made of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila, the earliest reference to whom as Prakrit grammarians is found in the works of Puruṣottama<sup>1</sup>, Rāmātarkavāgīśa<sup>2</sup> and Mārkaṇḍeya<sup>1</sup>, who occasionally adopt their views in their treatises of Prakrit grammar. Mārkaṇḍeya, while referring, with warm admiration, to his predecessors on whom he depended mentions not only Śākalya and Kohala but also Bhara, Vararuci, Bhāmaha and Vasantarāja in the preamble of his grammar Prākṛta-Sarvasva.<sup>2</sup> Māṇḍavya is mentioned only by Rāmātarkavāgīśa. Kapila is referred to by both Rāmaśarmā and Mārkaṇḍeya. As all these authors belong to the eastern school, it is, therefore, possible to surmise

---

\* Paper Read at the 22nd session of the All India Oriental Conference, 1960.

1 For all these references, vide Appendix.

2 Śākalya - Bharata - Kohala - Vararuci - Bhāmaha - Vasantarājādyaib/  
proktān granthān nānālakṣyaṇi ca nipuṇam ālokyā// avyākīrṇam  
viśadaṁ sārāṁ svalpākṣara-grathitapadyam/ Mārkaṇḍeya-kavindraḥ  
Prākṛta-śarvasvam ārabhate//

that Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila may have also belonged to this school, or their views were accepted by the easterners.

We do not know anything of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila as the authors of Prakrit grammar, nor do we know any Prakrit grammar, still extant, under their names. However, their views, culled out from the text of Puruṣottama, Rāmatarakavāgīśa and Mārkaṇḍeya with regard to some of the forms of Prakrit accepted and supported by them, are given below.

7. 1. *Formative Suffixes*: (a) Consonantal feminine word is formed with ī (Śā. 10) only; otherwise, with i or ē, e.g., māṇiṇī, māṇamsiṇī, but sohanā and sohanī.

(b) "matup" is formed with ha (Śā<sup>3</sup> & Mā<sup>3</sup> 2); otherwise, alla or ella; e.g., ekkaho, but ekkallo, ekkello; puttaho, but puttallo, puttello.

(c) In the past participle ("kta"), in the infinitive ("tum") and in the indeclinable participle ("ktvā") e or i is added (Śā & Mā 5). (No example is given.)

2. *Declension of the Second Personal Pronoun.*

(a) Accusative plural—tumbhe (Śā & Mā 4), otherwise, tujjhe, tumhe

(b) Locative plural—tumbhesu (m̐), tujjhesu (m̐) and tumhesu (m̐) (Śā 11)

3. *Future*. It is formed with <ssa> instead of hi; (Śā 1). (No example is given.)

4. *Gerund*. Ktvā is formed with tu, tum (or tumam) (Śā & Mā 3). (No example is given.)

5. *Verbal substitute* : (Śā 6 & 7)

Skt. √ tvar > Pkt. tuvara-i.

" √ bhid > " bhinda-i.

" √ chid > " chinda-i.

6. *Sauraseni*. Two verbal substitutes of this dialect are given.

Skt. √ bhu Śau. ho (Śā 9 & 12).

" √ grah " gahi (not genha) (Ka<sup>3</sup> 14 & 15) in tavya and kta.

7. *Māgadhi*. Māgadhi is spoken by demons (rākṣasas), by religious mendicants (bhikṣu), by the Jains (Kṣapaṇaka) and by the menials (ceṭi) (Ko<sup>3</sup> 13).

3 Here Śā, Mā, Ko & Ka stand for Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila respectively; and the number after them refers to the text, for which, vide Appendix A.

## Appendix A

[Views of Śākalya, Māṇḍavya, Kohala and Kapila as collected from the texts of Puruṣottama, Rāmātarkavāgīśa and Mārkaṇḍeya with their English Translation]

*Puruṣottama on Śākalya.*

- 1 Dhātorbhavisyati hiḥ// VI. 13.  
ssaśca Śākalyasya // VI. 14.

Eng. Tr. According to Śākalya *ssa* is used in the future tense, while generally *hi* will come before the terminations.

*Rāmātarkavāgīśa on Śākalya and Māṇḍavya and Kapila*

2. Svārthe matau kevalam alla-ellau  
Śākalya-Māṇḍavya-mate ha-kāraḥ// I V. 19.  
cf. MK. IV. 48.

Eng. Tr. In the sense of "matup" the suffixes *alla* or *ella* are used pleonastically; but according to Śākalya and Māṇḍavya *ha* can, however, be used in such a case As for example :

ekkallo, ekkello, but ekkaho,  
puttallo, puttello, but puttaho

3. Ktvārthe [tu-tum] śamsanti ke'pi dhirāḥ  
Śākalya-Māṇḍavyamate vilokya, I. V. 23.  
cf. Pu. IV. 24. MK. IV. 38.

Eng. Tr. Following the teachings of Śākalya and Māṇḍavya, some grammarians prescribe *tu* or *tum* [or *tuman* if Dolci's reading] in the sense of "ktvā".

4. tujjhe ca tumhe śasi vo ca vācyāḥ  
Śākalya-Māṇḍavya-mate tu tumbhe// I. VI. 25.  
cf. Vr. VI. 28-29. MK. V. 83-84.

Eng. Tr. *tujjhe*, *tumhe* and *vo* will be found in the accusative plural (śasi) [of the second personal pronoun]; but according to Śākalya and Māṇḍavya the form *tumbhe* also will be used.

5. Śākalya-Māṇḍavya-mate tu eva  
bhavya kta-tum-ktvāpara editau ca// I. VII. 14.  
cf. Vr. VII. 28. MK. VI. 7

Eng. Tr. According to Śākalya and Māṇḍavya *e* or *i* may optionally be used in the past participle (*cta*), in the infinitive (*tumun*) and in the indeclinable perfect participle (*ktvā*); [while in general the suffix will be *avi*].

6. tvarestu to tuvaras Śākalya-mate. Vṛtti under I. VIII. 1.

Eng. Tr. According to Śākalya *tv*ar will always be changed into *tu*vara.

7. kather hakāro'tha bhidi-cehidorndo  
bhede ca Śākalyamate tayoḥ syāt// I. VIII. 14.

Eng. Tr. In the sense of 'piercing' (*bhede*) the roots *bhid* and *chid* will take *nda* in place of *da*, so says Śākalya; *e. g.*

- ✓ *bhid* > *bhindai*,  
✓ *chid* > *chindai*.

8. Dhātu-svarūpānyaparāṇi pakṣe  
Śākalya-Māṇḍavya-matānugāni/  
Kātyāyanasyāpi mate tathaiva  
jñeyāni lakṣyānubhavadakrameṇa// I. VIII. 42.

Eng. Tr. Following the foot-steps of Śākalya and Māṇḍavya there are, on the other hand, other forms of these roots; and similarly according to Kātyāyana there are other forms too. These are to be known from the usage.

9. *bho* ho ca Śākalyamate bhuvaśca. II. I. 25.  
cf. *hośca* Śākalyamate syāt. MK. IX. 109.

Eng. Tr. (In Sauraseni) *bho* is substituted for the root *bhū*; but according to Śākalya *ho* can also be used.

*Mārkaṇḍeya on Śākalya.*

10. halantād id eveti Śākalyaḥ. Vṛtti under V. 30.

Eng. Tr. The feminine suffix *i* only takes place after a word ending in consonants—according to Śākalya; [otherwise, *ā* and *i* are irregularly interchanged as the final letter in feminine words ending in *ā*]. -cf. The sūtra in which he is mentioned.

ādītau bahulam. MK. V. 30.

striyām nāmna uttare ādītau bahulam syātām. sohaṇā sohaṇi/  
suppaṇahā suppaṇaḥi/ rāhā rāhi/ kvacid ādeva. piā/ vallahā/ asahanā/  
aṇā/ māṇiṇi/ māpamsini/ halantād id eveti Śākalyaḥ/

cf. Vararuci ādītau bahulam. V. 24

cf. also Vasantarāja's commentary where a couplet is quoted :

adantāt paramākāra ikāro vyañjanād api/  
ity evaṃ vyavatiṣṭhante bahulagrahaṇāt pare//

11. tujjha-tumhau supi syātām Śākalyasyāta in mate. V. 96.  
cf. RT. I. VI. 29.

Eng. Tr. In the locative plural (of the Second Personal Pronoun), the forms will be *tujjhesu* (m), *tumhesu* (m) and *tumbhesu* (m) (with or without a final anusvāra). Then he adds—*etat tu na bahusammatam*.

12. hośca Śākalyamate syāt. IX. 109. (vide No. 9)

*Mārkaṇḍeya on Kohala.*

13. Rākṣasa-bhikṣu-kṣapaṇaka-ceṭṭādyā Māgadhi prāhur iti Kohalaḥ. XII. 1.

Eng. Tr. Māgadhi is spoken by demon (rākṣasa) by religious mendicants (bhikṣu), by the Jainas and by the menials

*Rāmatarakavāgīśa on Kapila.*

14. Kapilasya tavya-ktayor gahiḥ syāt. II. 1. 28.

Eng. Tr. Kapila does not want the substitute for the root *grah* into *geṇha* in the gerundive adjective (*tavya*) and in the past participle (*kti*). Cf. MK. IX. 130 (vide No 15).

*Mārkaṇḍeya on Kapila.*

15. na kīa-ktavatu-tavyeṣu Kapile geṇham icchatī. IX. 130

Eng. Tr. Kapila does not want the substitute for the root *grah* into *geṇha* in the gerundive adjective (*tavya*) and in the past participle (*kti*) cf. RT. II. 1. 28 (vide No. 14).





## **Jaina Bronzes in the Patna Museum**

**H. K. PRASAD**

**T**HE Patna Museum has got a fine collection of Jaina bronzes. These are from two places, namely, Chausā in Shahabad District and Machuātānd Aluārā in district Manbhum. In style and execution, the Chausā Jaina bronzes are quite different from the Aluārā Jaina bronzes. They are, therefore, discussed here separately.

### **A. THE CHAUSA JAINA BRONZES**

In about the year 1931 from a field at Chausā<sup>1</sup>, a hoard of 18 Jaina bronzes was discovered while digging the earth. It consisted of a

- 
- 1 Chausā is a village in Buxar sub-division in the district of Shahabad. It is very close to the Karmanāsa river which is about 4 miles west of Buxar town on the East Indian Railway, and lies in between 25° 31' North and 83° 54' East. In Indian history, it is mostly remembered as the place where the Moghul Emperor Humayun was defeated by Sher Shah in June 1539. It was also an important centre of Jainism at one time, which fact we can infer from the significant finds of the above Jaina bronzes in a hoard, and other Jaina antiquities near about it. At Masārḥ, not far away from Chausā and about 6 miles to the west of Arrah town (Dist. Head-quarter of Shahabad), some Jaina antiquities have been found. Arrah itself abounds in a number of Jaina temples—some of them

*Dharmacakra*, a *Kalpavṛkṣa* and 16 images of Jain Tirthaṅkaras. The entire hoard was subsequently acquired for the Patna Museum.

The Chausā bronzes can be divided into three groups, viz., (i) one *Dharmacakra* and one *Kalpavṛkṣa*; (ii) ten standing images of Tirthaṅkaras; (iii) six seated images of Tirthaṅkaras.

#### First Group

The *Dharmacakra* of the first group has a handle flanked by two nude female figures (*Yakṣiṇīs*), one on each side of the handle, and coming out of the mouth of two *Makaras* with long upturned fish-tails (*Patna Museum Catalogue*, pl. XVIII).

The *Yakṣiṇī* figures are very much similar to those of Sāñci Torāṇas in style and execution and the *Makaras* have similarity with those of Bhārhut Railings. These tend to suggest that the *Dharmacakra* may be placed in the period of Bhārhut and Sāñci (2nd-1st centuries B.C.) i.e. in the Śuṅga period<sup>2</sup>. This *Dharmacakra* associated with the *Yakṣiṇīs* and the *Makaras*, is an independent object of worship and does not occupy a subordinate place as we find on pedestals of a Jina figure in the later periods. The subordinate position of *Dharmacakra* in association with deer or bull on the pedestal of a Jina image probably took place during the Gupta period and continued onwards, but the depiction of *Dharmacakra* as an independent object of worship is of an earlier conception. Further, this *Dharmacakra* has sixteen spokes only with a hub in the centre, whereas the *Dharmacakra* of the Mauryan period<sup>3</sup> has twentyfour spokes. This suggests that the present object is later than the Mauryan period. Hence in all proba-

---

are quite old. Near Arrah, there is a place known as Dhanpurā where there are several Jain shrines. There are other spots also near about Arrah where Jain antiquities have been found. All these would tend to show that the entire area at one time was a stronghold of Jainism.

2 Stella Kramrisch also holds the same view (*vide Patna Museum Catalogue of Antiquities*, 1965, p. 107). Shah, U. P., *Studies in Jain Art*, fig. 15. U. P. Shah is inclined now (after seeing the bronze in the Museum) to assign it to late first century B.C. or to the beginning of the next century, although earlier he had placed it in the Kuṣāṇa period (*vide Akotā Bronzes*, pl. 3).

3 *Vide*: The *Dharmacakra* appearing on the Lion-Pillar of the Mauryan period (Sarnāth Lion Capital).

bility, it may be placed in the Śuṅga period (2nd century B.C.). (See fig. 1 for details of the *Yakṣis* and *Makaras* supporting the *Dharmacakra*.)

The other object, the *Kalpavṛkṣa*<sup>4</sup>, may also be placed in the same period. It has various branches and leaves. A female figure is seated on the top of it. She is depicted from bust upwards carrying a full bowl in her hands. The association of female figure with tree (probably as its presiding deity) was quite common during the Śuṅga period. We have the image of *Sālabhañjikā* in the Railing-pillars at Bodh Gaya, which are assignable to the Śuṅga period. In *Sāñci Torāṇas* also of the Śuṅga period, we come across such female figures associated with trees. In terracottas of the Śuṅga period also we get such figures. Not only that, the female figure appearing at the top of the present *Kalpavṛkṣa* has her facial features very similar to those of the female figure of the Śuṅga period. It is, therefore, quite probable that the present *Kalpavṛkṣa* (*Aśoka* tree) may also be of the Śuṅga period.

The present *Kalpavṛkṣa* is represented independently, i.e., not in association with any Jina sculpture. But from the Gupta period onwards, a *Kalpavṛkṣa* has never been represented independently. It always appears in association with a Jina sculpture as according to the *Abhidhāna-Cintāmaṇi* of Hemacandra, the *Kalpavṛkṣa* (or *Aśoka* tree) was being regarded as one of the twenty-one *atīśayas* or supernatural symbols (qualities) of a Jaina Tirthaṅkara and as such it is represented in association with a Jina sculpture. (For a photo of this whole tree, see *Patna Museum Catalogue*, pl. XVIII).

### *Second Group*

The ten standing images of the Jaina Tirthaṅkaras are very similar in style and execution to the Jaina sculptures from Mathura of the Kuṣāṇa period.

Like the Mathura Jaina sculptures of the Kuṣāṇa period, they are standing in *Kāyotsarga* attitude and are naked. With the exception of the image of *Pārśvanātha*, none of them bear their *lāñchana* (distinctive symbol or totem). Their whole bodies are very crudely and roughly executed and the various limbs are quite disproportionate

4 According to *Abhidhāna-Cintāmaṇi* of Hemacandra, the *Kalpavṛkṣa* (otherwise known as the *Aśoka* tree) is one of the twenty-one *atīśayas* or supernatural symbols of the Jaina Tirthaṅkaras.

to their bodies. Their legs and hands are broad and they are just stumped below lifeless in a very crude manner. They stand without any grace and charm and appear quite dull and motionless. Their faces are broad and unattractive. All these characteristic features are also observed in the Mathura sculptures of the Kuṣāṇa period.

These Tirthaṅkara images are represented singly, i.e., without the association of their *Sāsana-devatās* (i.e. *Yakṣa* and *Yakṣiṇī*) or chowri-bearers which came in vogue during the Gupta period. In this connection, B. C. Bhattacharya has rightly observed : "From Gupta period onwards, we find the Jaina sculptors have regularly appended the *Yakṣa* and *Yakṣiṇī* figures to the sculptures of the Tirthaṅkaras. Thus it may be concluded that the *lāñchanas* as well as the *Yakṣa* figures might have remained as isolated and in a germinal state and their actual association with the Jaina images did not take place in the Kuṣāṇa age of Jaina art"<sup>5</sup> Hence in all probability, the above images of the second group may belong to the Kuṣāṇa period.<sup>6</sup> The image of Pārśvanātha (Arch. No. 6531, pl. 6) of this group, however, has been assigned to the early first century B.C. by U. P. Shah<sup>7</sup>, for to some extent it resembles in style and execution to that of the Pārśvanātha image preserved in the Prince of Wales Museum of Western India, Bombay.<sup>8</sup>

5 Vide : *The Jaina Iconography* by B. C. Bhattacharya (published by Motilal Banarsidas, Lahore, 1939), p. 41; and U. P. Shah's paper on 'Introduction of *Sāsana-devatās* in Jaina Worship' read before the Jainism and Prakrit Section of the All India Oriental Conference at Bhuvaneśvara.

"I should like to point out that no figure of an attendant *yakṣa* or *yakṣi* assignable to a period earlier than the sixth century A.D. is yet known."—U. P. Shah (Editor).

6 The characteristic features of the Kuṣāṇa Jaina images are : (1) The Tirthaṅkaras generally are depicted without their *lāñchana* (distinct symbol for identification). (2) The Jaina Tirthaṅkara generally remains in *Kāyotsarga* posture. (3) The Tirthaṅkara image is represented singly, i.e., without the association of his *Sāsana-devatās*, i.e., *Yakṣa* and *Yakṣiṇī*. (4) The Jaina Tirthaṅkara usually remains naked. (5) The pedestal on which the Tirthaṅkara stands remains simple, i.e., without any decoration. (6) In general, the images are crude in execution—having no refinement and delicacy which we find in the art of the Gupta period.

7 Shah, U. P., *Akota Bronzes*, p. 20, pl. 1b.

8 *Ibid.*, pl. 1a.

which has long and slender limbs, the face archaic, resembling those of ancient terracotta figurines and the Harappa dancer. But a minute observation of the image in original under discussion reveals that his face is not so archaic as it appears in the photograph. His cheeks are not round but have some sloping depression ending in an oval shape; secondly his abdomen is just flat and has no bulge at the end like that of the Prince of Wales Museum's Pārśvanātha and thirdly the forehead also has a broad vertical sloping depression and not horizontal flatness. All these suggest a later date for this image at least later than the first century B.C.<sup>9</sup>

### Third Group :

The images of the third group consisting of six seated Tirthaṅkaras probably belong to the early Gupta (or the Gupta) period. In this lot, two images of the Tirthaṅkaras are associated with their *lāñchana* (particular symbol). There is delicacy and refinement in their execution. As a matter of fact, all the images of this group have the grace and charm, life and vigour, all that is characteristic of a human being. They all have their naturalistic body representations. The different limbs are quite in proportion to their bodies. All these may suggest that the images of this group probably belong to the early Gupta or Gupta period.<sup>10</sup>

The Chausā bronzes are now described below.

9 "I still continue to regard this bronze as dating from c. first century B.C. Terracottas with such faces and dating from c. 2nd or 1st century B.C., are not unknown."—U. P. Shah (Editor).

10 The characteristic features of the Gupta period Jaina images are : (1) The image of Jaina Tirthaṅkara is invariably associated with his particular *lāñchana*. (2) Generally the Jaina Tirthaṅkara is represented in association with his *Sāsana-darotā* (Yaksa and Yakṣiṇī). (3) The nudity of Tirthaṅkara is very much restricted. During this age, in most of the cases, the Tirthaṅkara image is given a sitting posture. (4) In most of the cases in a Jaina sculpture of this period and onwards, we get the occurrence of trilinear umbrella, a drum player surmounting the umbrella, a *Dharmacakra* symbol accompanied with either a pair of bulis or deer on either side and a pair of elephants on either side of the umbrella. (5) In general, there is delicacy and repose, grace and charm, life and vigour in the depiction of an image. Every limb of an image remains quite in proportion to the body.

*First Group (Śuāga period)*

- (1) P. M. Arch. No. 6540.

*Dharmacakra*. The *Dharmacakra* has 16 spokes with a hub in the centre. It has got a handle which is flanked by two nude female figures (probably *Yakṣiṇis*) coming out from the mouth of two *Makaras*—one on either side of the handle. The *Makaras* have long upturned fish tails. In between the upturned fish tails there is a flowery design. The *Dharmacakra* has two sides. There are perforations in between the two sides. The outer rim is beset with *triratna* devices. Its height along with the handle is 12½" and diameter 8" (Fig. 1).<sup>11</sup>

- (2) P. M. Arch. No. 6550.

*Kalpavṛkṣa*. The *Aśoka* tree is shown with various branches and leaves; a female figure is seen seated on top of the tree—she is depicted from bust upwards carrying a full bowl in her hands and has scarf across arms with lotuses on her shoulders. It is very much corroded. It has pale yellow tinge throughout suggesting thereby that originally it was probably gold gilded. Broken. Height : 13½". (Fig 2)<sup>12</sup>

*Second Group (Kuşāna period)*

- (3) P. M. Arch. No. 6538

Image of *Rṣabhanātha* or *Adinātha* recognised as such from his *Keśavallari* (wavy-hair) falling down on his shoulders and back; the Jina is standing in *Kāyotsarga* attitude, his hands are just stumped below (reaching to his knees) without showing any movement of life in them; there is a circular halo (*Śiraścakra*) at his back; has flowery designs; the figure is nude and shows traces of gold slip on the body. Height : 10½". See Fig. 3 for details of head and torso and see *Patna Museum Catalogue*, pl. XX, for a full view of the Bronze.<sup>13</sup>

- (4) P. M. Arch. No. 6539.

Image of *Rṣabhanātha* or *Adinātha* recognised as such from his *Keśavallari*—long straight twisted hair—falling over his shoulders and also going back; the Jina, standing nude in *Kāyotsarga* posture, has

11 For a full view of this *Dharmacakra*, see *Patna Museum Catalogue* pl. XVIII.

12 For a full view of the *Kalpavṛkṣa*, see, *ibid.*, pl. XVIII.

13 First published by Shah, U. P., *Studies in Jain Art*, fig. 17, and *Akota Bronzes*, fig. 2a.



*Fig. 1* Detail of lower part of bronze Dharmacakra from Chausā



*Fig. 2.* Detail of —

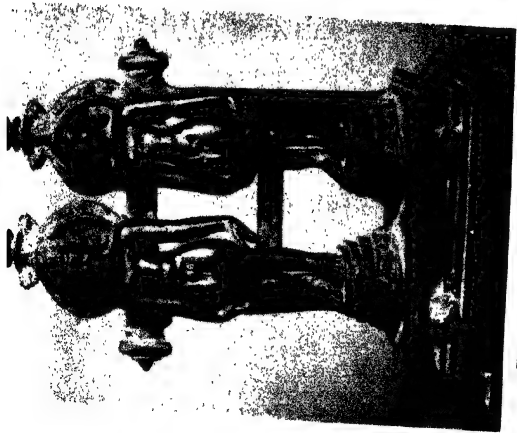


*Fig. 1 Kṣabhanātha bronze from Chausā*

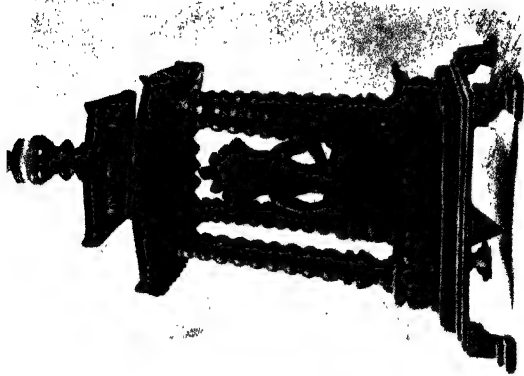


*Fig. 4. Pārvanātha, bronze from Chausā*





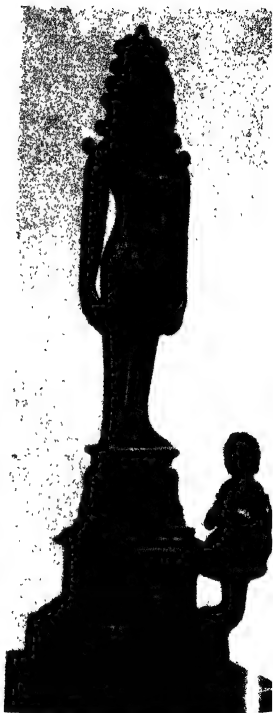
*Fig. 5. Raghavanātha and Mahāvīra, from Aluāra*



*Fig. 6. Pārvanātha in a shrine from Aluāra*



*Fig. 7. Ambikā, bronze from Aluārā*



*Fig. 8. Rṣabhanātha, bronze from Alu*

crudely executed hands reaching up to his knees, and pierced long ear-lobes. The limbs are not in proportion to the body. Height : 8½". For a photo see *Akota Bronzes*, fig. 2b, and *Patna Museum Catalogue*, pl. XX.

(5) *P. M. Arch. No. 6533.*

Image of Pārśvanātha recognised as such by his particular *lāñchana* the "Serpent"; all along his back side is a serpent coil (its head broken) clinging to his body. The Jina is standing in *Kāyotsarga* attitude on a rectangular pedestal, and wears no garment; note also the curly hair, eyes, nose and lips, chest and abdomen bulging out in a very unnatural crude manner. Height : 12¼". For a photo see *Patna Museum Catalogue*, pl. XXI.

(6) *P. M. Arch. No. 6531.*

Image of Pārśvanātha recognised as such by his particular *lāñchana*—the serpent hood—at the back of his head; standing in *Kāyotsarga* attitude, portion below knees missing, very much corroded and highly oxidized, sex exposed, damaged. Height : 10". See fig. 4 for details of the head and shoulders and *Patna Museum Catalogue*, pl. XX, for a full view. Also see *Akota Bronzes*, fig. 1b.

(7) *P. M. Arch. No. 6535.*

Image of a *Tīrthaṅkara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having ringlets impressed for curly hair over head, hands just stumped below in a very crude manner with no grace, charm, life or vigour in them; fingers of his hands and legs are also very crudely executed, having flattened body without showing any proper contours and features; hands and legs not in proportion to the body; sex exposed; break across upper arms. Height : 14¼".

(8) *P. M. Arch. No. 6536.*

Image of a *Tīrthaṅkara*, standing in *Kāyotsarga* attitude, having bulging chest; curly hair in concentric spiral shape impressed flatly over head, defaced *Śrīvatsa* symbol on chest, elongated holed ear-lobes, badly corroded bronze, break across legs; sex exposed. Height : 17½".

(9) *P. M. Arch. No. 6537.*

Image of a *Tīrthaṅkara*, standing naked in *Kāyotsarga* pose and having curly locks of hair over head, struts between arms and body, *Śrīvatsa* symbol on chest, break across knees and forearm. Height : 18". For a full view see *Patna Museum Catalogue*, pl. XXI.

(10) *P. M. Arch. No. 6530.*

Image of a Tirthaṅkara, standing in Kāyotsarga attitude, having hair arranged in parallel rows, Śrīvatsa symbol on chest very prominent, legs not in proportion to the body, crude in execution, chest and abdomen bulging out, broader face, pupils marked, elongated ear-lobes, body slightly battered. Height : 19½". For a photo see *Patna Museum Catalogue*, pl. XXI.

(11) *P. M. Arch. No. 6532.*

Image of a Tirthaṅkara, portion of hands missing, standing in Kāyotsarga pose, curly hair in spiral form over head, chest and abdomen unusually bulging out; elongated ear-lobes, faint Śrīvatsa symbol on chest, pupils marked; break across right leg. Height : 17".

(12) *P. M. Arch. No. 6534.*

Image of a Tirthaṅkara, standing in Kāyotsarga pose, head without hair, legs unusually long, portion of hands missing; break across right leg, crude in execution, corroded. Height : 13¾".

*Third Group (Early Gupta or Gupta period)*

(13) *P. M. Arch. No. 6553.*

Image of Rṣabhanātha, recognised as such by his Keśavallari (locks of curly hair falling down on his shoulders), hair over head parted in middle, seated in Vajraparyāṅka attitude with Dhyānamudrā, Śrīvatsa symbol (?) on chest, tenon at back of head, corroded, Height : 5½.

(14) *P. M. Arch. No. 6554.*

Image of Rṣabhanātha, recognised as such by his locks of hair (Keśavallari) falling down on his shoulders, two rows of curls around his forehead and rest parted in middle, seated in Vajraparyāṅka attitude with Dhyānamudrā, wearing elongated ear-rings, Śrīvatsa on chest, tenon at back of head, corroded. Height : 6". *Patna Museum Catalogue*, pl. XIX.

(15) *P. M. Arch. No. 6556.*

Image of a Tirthaṅkara, seated in Vajraparyāṅka attitude with Dhyānamudrā on a plain rectangular pedestal, right hand damaged, major part of halo missing, facial expression not clear, very badly corroded. Height : 3¼".

## (16) P. M. Arch. No. 6551.

Image of Candraprabha, seated in *Vajraparyāṅka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal; *lāñchana*, the "crescent" on top of beaded halo (*Śiraścakra*) at the back of his head; *Makara* heads on either side of throne at his back, locks of hair falling on his shoulders, *Śrīvatsa* on chest, wearing elongated ear-rings, corroded. Height : 8½".

## (17) P. M. Arch. No. 6552.

Image of Candraprabha recognised as such by his particular *lāñchana*, the "crescent" on top of beaded halo (*Śiraścakra*) at the back of his head; seated in *Vajraparyāṅka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, *Makara* heads on either side of the throne at his back, locks of hair falling down on his shoulders, hair on head arranged in parallel rows with a knot at the top. *Śrīvatsa* on chest, wearing elongated ear-rings. Corroded and damaged. Height : 7½". Patna Museum Catalogue, pl. XIX.

## (18) P. M. Arch. No. 6555

Image of a *Tirthaṅkara*, seated in *Vajraparyāṅka* attitude with *Dhyānamudrā* on a double-sided rectangular pedestal, halo (*Śiraścakra*) at the back of his head, wearing elongated ear-rings; features and contours of body very much blurred, corroded. Height : 5½".

## B. THE ALUĀRĀ JAINA BRONZES

In March 1947, a hoard of twenty-nine Jain bronzes was discovered from a field at Aluārā<sup>14</sup> in District Manbhum. Twenty-seven of them were images of Jain *Tirthaṅkaras*, one of them was an

---

14 Village Aluārā (also known as Machuātānd Aluārā) in P. S. Chandankiyri District Manbhum is situated near the Bengal-Nagpur Railway line running between Mohoda and Tegaria Railway Stations. On 16-3-47 these bronzes were discovered accidentally, while digging earth for preparing clay for building purposes.

Manbhum was once a great centre of Jainism. There are quite a large number of Jain antiquities scattered all over the district of Manbhum. At Balrāmpur village, about four miles from Purulia, the district headquarter of Manbhum, there is a Jain temple in which are kept very old Jain images. Very near to village Boram, towards the south about a mile away, there is a Jain shrine where there are naked Jain images. At Kumbhri & Kumardaga (the two

image of a female deity—probably Ambikā—and another was just a head of a Tirthāṅkara. These have now been acquired for the Patna Museum as Treasure Trove objects.

These images are quite different from those of the Chausā in their technique, form and depiction and represent a local style of their own. The following characteristic features are noticed in these images :

1. These images are solid cast and have no core of other substance as we find in the Jaina bronzes from Chausā.

2. The images in general have delicacy and charm in them and their various limbs are quite in proportion to their body. Every portion of their body is properly delineated and finely executed.

3. The images do not stand exactly in *Kāyotsarga* posture like those of the Kuṣāṇa period. Their hands are not stretched downwards exactly parallel to their body—instead their palms and fingers touch their knees.

4. Some of the images have *ūrṇā* on their foreheads and all of them are associated with their *lāñchanas*. These peculiarities came in vogue during the Gupta period and continued onwards.

5. The pedestals on which these images stand are not simple like those of the Kuṣāṇa period. The designs of most of them are complex. They are divided into various tiers and some of them show vertical cuttings forming parallel lines and showing some space in between the two. Further, some of them are decorated with the figures of devotees, which tradition originated probably during the Gupta period and continued onwards.

villages about 5 miles from Chandankiyari) there are some old Jaina images. At Pakbira, about 20 miles northeast of Bara Bazar of Purulia (district headquarter of Manbhum), there are numerous temples and sculptures of the Jaina religion. Among these the most important is a naked colossal figure (7½ ft. high) of a Jaina Tirthāṅkara.

At Chhārā, about 4 miles from Purulia, are visible old remains of Jaina temples. At Dharmasthan, nearby Chhārā, there are quite a large number of broken images of Jaina Tirthāṅkaras, some of them very old. All these would go to show that the District of Manbhum was once an important centre of Jainism.

6. The *lāñchanas* of the Tirthaṅkaras are depicted on the pedestal itself and not on the stole or at the top of the halo as we find during the Gupta period. This peculiarity came in vogue during the Pāla period.

7. Two of the images of the Tirthaṅkaras are shown inside canopied *śimhāsana*s, which is a very late conception. Probably it originated during the Pāla period.

8. Some of the images are inscribed in characters assignable to about 11th century A.D. on palaeographical grounds. And as such these images are much later in date than the Chausā bronzes.

Some of these images can be identified as follows with the help of their *lāñchanas* :

- (a) Ṛṣabhanātha, (b) Candraprabha, (c) Ajitanātha,  
(d) Śāntinātha, (e) Kunthūnātha, (f) Pārśvanātha, (g) Nemīnātha,  
(h) Mahāvīra, (i) a female deity, probably Ambikā.

These are now described below.

- (1) P. M. Arch. No. 10676 : Ṛṣabhanātha.

Recognised as such by his *Keśavallari* falling on his shoulders and from his *lāñchana*, the 'Bull', depicted on his pedestal; standing on a lotus pedestal with his hands reaching his knees; hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards and hair on head arranged in a spiral knot at the top; having *ūrṇā* on forehead. Height : 3½".

- (2) P. M. Arch. No. 10680 : Ṛṣabhanātha.

Recognised as such by his *Keśavallari* falling on his shoulders and from his *lāñchana*, the 'Bull', appearing on his pedestal, standing on a lotus pedestal with his hands coming down to his knees, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards and hair on head arranged in a spiral knot at the top, having *ūrṇā* on forehead; traces of *Śrīvatsa* on chest, pedestal divided in various tiers and showing his emblem (*lāñchana*), the 'Bull', and having a devotee with folded hands seated on some object which comes out from the lower portion of the pedestal itself. Inscription on pedestal which reads "*Adharya Mayūla*". Height : 7½". (Fig. 8.)

- (3) P. M. Arch. No. 10681.

Ṛṣabhanātha, but without *Śrīvatsa* on chest; pedestal also not showing the figure of devotee and is differently designed than the earlier ones—its middle portion shows vertical cuttings in parallel

lines all around having space in between the two and is not inscribed.  
Height : 7½".

(4) P. M. Arch. No. 10682 : Ṛṣabhanātha & Mahāvira.

Image of Ṛṣabhanātha and Mahāvira standing together on a lotus pedestal against a high backed throne (?); Ṛṣabhanātha having his Keśavallari falling down on his shoulders and his emblem (mutilated) "Bull" represented on the pedestal; small ūṇā marks shewn on his forehead and a halo with triple umbrella at the back of his head, his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top, Śrīvatsa on chest; Mahāvira, recognised as such by his lāñchana (emblem) the "Lion" depicted on the pedestal, ūṇā marks (only the traces) shewn on his forehead and a halo with trilinear umbrella at the back of his head, Śrīvatsa on chest. Height : 7½" For a photo see fig. 5, also see Patna Museum Catalogue, pl. XXXV.

(5) P. M. Arch. No. 10683 : Ṛṣabhanātha.

He is recognised as such by his Keśavallari falling down on his shoulders and coming up to his chest; standing on a lotus pedestal with his hands coming down straight and touching his knees with fingers; his emblem "Bull" is represented on the pedestal, his hair over head arranged in spiral form with a knot at the top, ūṇā shewn on his forehead Height : 7½".

(6) P. M. Arch. No. 10684.

Ditto. Height : 7".

(7) P. M. Arch. No. 10685.

Ditto, but pedestal differently designed—showing vertical cuttings in parallel lines having space in between the two. Height : 5".

(8) P. M. Arch. No. 10686.

Ditto. Height : 3½".

(9) P. M. Arch. No. 10687 : Ṛṣabhanātha.

He is recognised as such by his Keśavallari falling down on his shoulders and by his emblem "Bull" depicted on the pedestal, seated on lotus pedestal in Vajrāsana, Dhyānamudrā, hair on sides arranged in curls with bends shewn upwards, and on head arranged in spirals (not so clear) with a knot at the top. Height : 2½".

(10) P. M. Arch. No. 10689. Kunthūnātha.

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees, hair on head arranged in a top knot, his emblem "Goat" represented on the pedestal. Height : 2½".



- (11) *P. M. Arch. No. 10690.*

*Ditto*; but the pedestal shows eight seated attendants or devotees.<sup>15</sup> Height : 4½".

- (12) *P. M. Arch. No. 10691.*

*Ditto*, with ūṛṇā on forehead and the pedestal showing nine seated devotees (or attendants).<sup>16</sup> Height : 6½".

- (13) *P. M. Arch. No. 10692.*

*Ditto.* Height : 6½".

- (14) *P. M. Arch. No. 10693.*

*Ditto*; pedestal showing eight seated attendants.<sup>17</sup> Height : 4½".

- (15) *P. M. Arch. No. 10675.*

*Ditto*; but the pedestal showing only his emblem "Goat" and is differently designed than the previous ones—it has vertical cuttings in parallel lines having space in between the two. Height : 4½".

- (16) *P. M. Arch. No. 10695.*

Candraprabha; standing on lotus pedestal—with his hands coming down to his knees, pedestal showing his emblem the "Crescent" and divided in vertical cuttings in parallel lines with space in between the two, having ūṛṇā on forehead and hair on head arranged in top knot fashion. Height : 6½".

- (17) *P. M. Arch. No. 10696.*

*Ditto*; but features blurred. Height : 4½".

- (18) *P. M. Arch. No. 10697 : Ajitanātha*

Standing on lotus pedestal which is divided in various tiers and has his emblem the "Elephant" on it, having ūṛṇā on his forehead, hair on head arranged in top knot fashion. Height : 5½".

- (19) *P. M. Arch. No. 10688 : Neminātha (?)*

Probably the image of Neminātha (his emblem conch-shell on the pedestal is not clear), standing on lotus pedestal which has vertical cuttings in the lower portion (just above the lowest support) in parallel lines with space in between the two, hair over head arranged in top knot fashion. Height : 6½".

15 These may be the Planets.—U. P. Shah.

16 These may be the Planets.—U. P. Shah.

17 These may be the Planets.—U. P. Shah.

- (20) P. M. Arch. No. 10674 : Vimalanātha.

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees, having ūṛṇā on his forehead, hair on head arranged in a top knot fashion, his emblem "Boar" on the pedestal is not very clear. Height : 4½".

- (21) P. M. Arch. No. 10670 : Mahāvira.

Standing on a simple lotus pedestal inside a four-pillared *śimhāsana* with double *chatra* with his hands coming down to his knees and touching them with his fingers; hair on head arranged in a top knot fashion; his emblem "Lion" is depicted on the lower portion of the *śimhāsana* on the front side; inscription on *śimhāsana* which reads : Śrī Ananda tasya Putra Vannatī thākur muni (?). Height of figure : 8". Height of *śimhāsana* : 21". Patna Museum Catalogue, pl. XXXVI.

- (22) P. M. Arch. No. 10671 : Mahāvira.

Standing on lotus pedestal with his hands coming down to his knees and touching them with his fingers, having ūṛṇā on his forehead and hair on head arranged in top knot fashion; his emblem "Lion" is depicted on the pedestal; inscription on pedestal which reads "Śrī Acārya Ratnacandra Saha (?) *yakasya*." Height : 8½".

- (23) P. M. Arch. No. 10672.

Ditto : Inscription on pedestal which reads "Danam pri (?) tī manvita." Height : 6½".

- (24) P. M. Arch. No. 10673.

Ditto : With nine attendants seated on pedestal; inscription on pedestal at the back which reads "Kulītha ila kunakya." Height : 6½"

- (25) P. M. Arch. No. 10677.

Ditto, but without any attendant and inscription on pedestal. Height : 3½".

- (26) P. M. Arch. No. 10678 : Pārśvanāthā.

Image of Pārśvanāthā recognised as such by his *lāñchana*—the seven-hooded serpent—at his back, seated on a lotus pedestal in *Padmāsana* inside a four-pillared *śimhāsana* with double *chatra*, nine attendants seated on pedestal;<sup>18</sup> inscription on *śimhāsana* which reads

~~~~~  
18 These are the nine planets.—U. P. Shah.

"Śrī Acārya (ya) Su-mayila." Height : 12". See fig. 6 also, *Patna Museum Catalogue*, pl. XXXVI.

(27) P. M. Arch. No. 10679.

Ditto, seated on lotus pedestal with two serpent-devotees on pedestal, inscription on pedestal indistinct. Height : 5".

(28) P. M. Arch. No. 10698 : Head of a Jina.

Head of a Tirthāṅkara with ūrnā on his forehead and hair on head arranged in a top knot fashion, having half closed eyes and wearing elongated ear-rings. Height : 5½". *Patna Museum Catalogue*, pl. XXXVII.

(29) P. M. Arch. No. 10694 : Ambikā (?).

Image of a female deity probably¹⁹ Ambikā standing in tribhaṅga attitude on lotus pedestal, profusely ornamented and wearing a sari as her lower garment, her left hand kept low in an artistic manner and touching the side of her knees with her fingers and her right hand raised up towards the front and holding some object; pedestal showing two attendants (only the legs one of them present) and her emblem—the "Lion". Height : 5". See fig 7. Also *Patna Museum Catalogue*, pl. XXXVII.

- ~~~~~
- 19 She can be safely identified as Ambikā, the Yakṣiṇī of Neminātha. In the photo published here, the figure of the child on the right is mutilated but in the photo published in the *Patna Museum Catalogue*, the figure is clearly seen. Photo published here is from a negative prepared by the Prince of Wales Museum, Western India, Bombay. Photos of figures 7 and 8 are by courtesy of the Prince of Wales Museum, Bombay.—U. P. Shah.



Some Early Jaina Temples In Western India

M. A. DHAKY

WESTERN India, not merely in a territorial sense but in its more vital, kinetic implication—the cultural aspect, and hence the Māru-Gurjara culture itself—owes much to Jainism, its Svetāmbara variety in particular. This is symbolized in and summed up by the gentle character of her people, vegetarianism, and, above all, a great tradition of architecture, to the sustenance of which Jainas contributed almost half the share; they even aided its survival in the late Middle Ages, until finally, they are left, today, almost the sole patrons of the traditional, ecclesiastical architecture in Rajasthan and Gujarat which form an indissociable cultural unit, the Western India. The *vastuśāstras* of Western India, composed for the most part by the anonymous Brahmanist architects, acknowledged (as early in Solāṅki times when the earliest of such books were compiled)¹ their debt to the Jainas by according generous sections to Jaina iconography and architecture. And Jainas built their religious foundations that were legion, an extraordinary happening, had we not known the mediaeval epoch so intimately and so much in its completeness in relation to

1 Vide Section I of the author's *Introduction to Prāsādamañjarī* covering *The Vastuśāstras of Western India* (edited by PRABHASHANKAR O. SOMPUR).

Western India. For that, too, and now in our own turn and times, we are indebted to the sense of history and preservative quality of Jainism. This was possible—as we look back and try to collect and analyse the facts recorded in literature and thrown in relief through archaeological sources—by the circumstances which then prevailed, by the natural disposition of the people, and, above all, by the character of the Svetāmbara Jainism itself.

Jainism was as anciently known, or perhaps a little lately, as Buddhism, particularly in Saurashtra region of the Gujarat sector of Western India. Girinagara (Junagadh), but more definitely Valabhi (Vala) in Saurashtra, even before it became the capital of the Maitrakas, was a stronghold of Jainism; a stronghold which persisted but secondary always to Buddhism until it got its chance later on to make its influence felt and, with some intensity to be sure. Against the vast, organized monastic settlements of the Buddhists, Jains have not much to show between the fifth and the seventh century. Equally, there are not many, and these too not very sound, bits of facts, which can allow us to estimate the degree of munificence shown to Jainism by Maitraka monarchs and their relatives who, by an overwhelming testimony of their inscribed charters, are known for their unbounded enthusiasm for Buddhism. Its existence in the earlier half of the Maitraka Period in Gujarat territory is, doubtless, proved. Jaina bronzes of the sixth century at Valabhi itself², again as old as the now world-famous Akota bronzes of which the oldest can be dated to the sixth century³, the Digambara Jina image from Khedbrahma⁴ and the rockcut relief images of the same religious affiliation and of the same age at Dhank⁵, together with a few but indisputable literary evidences so endorse. But Jainism could show its strength only when Buddhism faded from the scene. Buddhism was, by eighth century, tottering throughout the subcontinent. At Valabhi itself, it was dwindling in strength, when, at the same time, Jainism seems to be slowly gaining in stature and weight. But before it could take fuller advantage of the situation, Valabhi was devastated (783-84) by the marauding Arabs from Sind. The sacred Jaina images, just before the

2 Consult SHAH, U. P., *Akota Bronzes* (Bombay 1959) for details.

3 Ibid.

4 SHAH, U. P., *An Old Jaina Image from Khedbrahma*, 'Journal of the Oriental Institute,' Baroda, Vol. X, No. 1, September 1960, Fig. 1.

5 This is the considered opinion of DR. U. P. SHAH.

hot hours, were transferred, we are told by later Jaina *prabandhas*⁶, to safer sanctuaries; to Devapattana (Prabhas Patan), to Vardhamāna (Wadhwan), and to Bhīllamāla (Bhinmal).

Jainism did not supplant Buddhism molecule by molecule, piece by piece, place by place; in expanse it covered many more sites (some of which later on grew to be its potential centres) where Buddhism never held sway, it would seem, at any date, early or late. Some of the well-known towns and cities of the mediaeval period were not even founded when Buddhism had its heyday in Gujarat. Aṅhīlapāṭaka (Patan) which came to be established in 746 (according to Jaina tradition) by Vanarāja Cāpotkaṭa, a little township, an humble capital to a principality, was to become a focal centre, a proud and prosperous metropolis of an empire in the twelfth century. There, Prince Vanarāja founded a temple to Pārśvanātha of Pancasar. An immigrant from Rajasthan, Prāgvāṭa Ninnaya, the ancestor of Governor Vimāla of Dīlwara fame, built a temple to Jina Ṛṣabha at the newly founded capital for the benefit of Vidyādhara Kula of the Śvetāmbara Church. At the same moment, at Thārāpadra (Tharad) in North-west Gujarat, Vāṭeśarasūri of Candra Kula established Thārāpadra Gaccha: at the centre of its emanation a temple to Jina Ṛṣabha was in existence.

Digambara Jainism, too, is known to be followed in a few centres in Gujarat area in this age. At Vardhamāna it had a temple sacred to Pārśvanātha (Nannarāja Vasati) where Jinasena wrote his *Harivamśa Purāṇa* in 783. This work was adored in the temple of Śāntinātha at Dostatikā as mentioned in the same work. Yet another work composed at Vardhamāna, now in 931-32, was the *Bṛhatkathākośa* of Hariṣeṇa.⁷ *Harivamśa Purāṇa* refers to Śīṃhavāhanā Śāsanadevi Ambikā (atop Mt. Gīrnar) whose origin is associated with Koṭṭināri (Kodinar) on the west coast of Saurashtra.^{7a} By the end of eighth century, the sectaries

6 Prabandhacintāmaṇi (1305) of Merutuṅga, *sarga* 50; *Satyapuratīrthakalpa* (1311) inside *Vividhatīrthakalpa* of Jinaprabha; and Ms. P (1472) in *Purātana Prabandha Saṃgraha* edited by Muni Jinavijaya: all published in Singhi series, Bombay.

7 SANDESARA, B. J., *Wadhavan-mām racayelā be Digambara Jaina grantho* (Gujarati), 'Journal of the Saurashtra Research Society' Vol. I, No. 2, Sept. 1957. Both Jinasena and Hariṣeṇa belonged to the Punnāṭa Saṃgha of the Digambara Sect.

7a SHAH, U. P., *Iconography of the Jaina Goddess Ambikā*, 'Journal of the University of Bombay', Vol. IX, pt. 2, Sept. 1940.

of the Digambara Church had settled at Prabhāsa; they had, like the Śvetāmbarins, a temple to Jina Candraprabha there.⁸ A little later, along the same west coast, now eastwards, they founded a temple to Pārśvanātha near Unnatapura (Una).^{8a} At Stambhatirtha (Khambhat), too, they established their headquarters soon after.

When we turn to Rājasthān, no centre of the stature of Valabhi is encountered at that age or earlier. A completely ruined brick temple of Jaina affiliation at Kesorapur near Bundi is supposed to be a fifth century erection.⁹ Next of note is the hoard of bronzes from Vaṭapura (Vasantgarh) in which the oldest inscribed document is the pair of handsome *kāyotsarga* jina images dated to the year 688.^{9a} The image of Mahāvīra in the temple at Nandiya with its two superb *vāhikās* (chauri-bearers)¹⁰ would come next. The image of Pārśvanātha from Bhatewa¹¹ is stylistically of the same age.

Significant equally are the evidences furnished by the literary sources. It seems, by the end of seventh century, a Jaina temple existed at Bhillamāla on the strength of *Kuvalayamālā* (779) of Udyottanasūri who completed this work in the Aṣṭāpada Prāsāda of Adinātha at Jābālipura (Jalor), a fane founded a little earlier by Friar Virabhadra to whom Udyottana refers very reverently. The Bhillamāla temple could be one of a series founded in Gurjaradeśa by Yakṣadattagaṇi (Yaksa Mahattara), one of the predecessors of Udyottanasūri. Jaina temples existed at Citrakūṭa (Chitor) in the time of Haribhadrāsūri (8th cent.). Ninnaya of Aṇhilapātaka, mentioned earlier, had founded a temple to some Jina at Candrāvati for the benefit of Jālihara Gaccha. At Nāgapura (Nagaur) a Jaina temple

8 DHAKY, MADHUSUDAN and SHASTRI, HARISHANKAR PRABHASHANKAR, *Prabhās-Pāṭaṇ-nām Prācīna Jaina Mandiro* (Gujarati) 'Svādhyāya', Vol. 3, No. III, V. S. 2023, Baroda.

8a A defaced image (in *kāyotsarga*) of Pārśvanātha datable to the ninth century has been found from this place and now preserved in Junagadh Museum. For its illustration, see NAWAB, SARABHAI, *Bhārat-nāth Jaina tirtho ane temnuṁ Silpa-sihāpatya* (1942), Fig. 12.

9 Consult JAINA KAILASCHAND, *Jainism in Rājasthān*.

9a U. P. SHAR has published this image in his *Akota Bronzes* as well as in *Studies in Jaina Art*.

10 KRAMRISCH, STELLA, *The Art of India* (1955), Fig. 54.

11 This, as informed by MUNI SHRI YASHOVIJAYAJI, is now in the Jaina temple of Chansma in North Gujarat.

existed in 859 as reported by Jayasimhasūri in his *Dharmopadeśa-vivaraṇamāla-vṛtti*. Jayasimhasūri's master, Kṛṣṇarṣi, seems to have founded a temple in the fort of Nagaur.¹²

To the resurgent Jainism, from eighth century onwards, the kings, princes, and chieftains of various Western Indian dynasties were favourably disposed, some even extended positive patronage which included acceptance of Jainism as a personal faith. Vanarāja Cāpotkaṭa we mentioned in the foregoing discussions. There was one Prince Raghusena of an unknown dynasty, who founded a *Jina-bhavana* at Ramasainyapura (Ramsen) in North-west Gujarat some time in the second quarter of tenth century. More important instances are known from the Imperial Caulukyas (Solankis) of Anhilapāṭaka. King Mūlarāja I (942-995) founded, it would seem, Mūlavasatikā Prāsāda for the Digambara sect and a temple sacred to Mūlanāthajinadeva for the Śvetāmbara Church at Anhilapāṭaka. His successors Cāmuṇḍarāja as well as Durlabharāja respected Jainism. In the capacity of heir apparent, Cāmuṇḍa had made a grant to the Jaina temple at Varunaśarmaka (Vadasama) in 977. Bhimadeva I (1022-64) held learned Jaina monks in high esteem. Surācārya and Śāntisūri rallied beside the throne in the battle of wits between Mālava and Gujarat. Bhimadeva's son and successor Karnadeva (1064-95) was also generous to the Jainas. He granted land to the temple of Jina Sumatinātha at Tākavavi or Tākovi (Takodi) in 1084. His son and successor Jayasimha Siddharāja (1095-1144) made a further grant, presumably to the same Sumatinātha temple, in 1100. But Siddharāja did more than that for the Jainas. By about 1127 he founded Rājavihāra at Anhilapāṭaka and Siddhavihāra (c. 1140) at Śrīsthala or Siddhapura (Sidpur). Out of all Solanki monarchs, Emperor Kumārapāla (1144-74), under the influence of Hemacandra, showed the highest leanings to Jainism and displayed as much zeal in founding Jaina temples, each example being styled after him as Kumāravihāra. The Kumāravihāras were erected at all important Jaina centres distributed between Jābālipura and Prabhāsa.

In Rajasthan, the facts almost compliment those known from Gujarat. The Imperial Gurjara-Pratihāras as well as the Pratihāras of Maḍḍodara-Medāntaka (Mandor-Medta) branch were zealous for Jainism. Pratihāra Nāgabhaṭṭa I founded Yakṣavasatī Prāsāda at Jābālipura, his capital, in honour of his guru Yakṣadattagaṇi whom we referred to a short while ago. The sanctuary of Mahāvira

12 From Kṛṣṇarṣi sprang a gaccha bearing his name.

at Satyapura (Sanchor), so famous in the mediaeval epoch, as well as the temple to the same Jina at Koranṭa (Korta) are traditionally ascribed to him. To Vatsarāja Pratihāra we shall have an occasion to refer to later. His successor Nāgabhaṭṭa II was under the influence of Bappabhaṭṭisūri; while Nannasūri and Govindasūri, the two junior confrères of illustrious pontiff, were favourably received by his successor, the Pratihāra emperor Mihirabhoja. The Jaina foundations by Nāgabhaṭṭa II at Kānyakubja (Kanauj) and Gopagiri (Gwalior) lie outside the territorial limits of Western India.

How early Pratihāras of the collateral branch in Marumaṇḍala reacted towards Jainism, we have no means to ascertain. Pratihāra Kakkukarāja of Maḍḍodara, a prince of some learning, founded a *Jina Bhavana* at Rohimsakūpa (Ghatiyala) in 861. Guhila Bhartṛbhaṭṭa I, Lord of Medapāṭa (Mewar), built Guhilavihāra in the second quarter of tenth century at the town founded by him after his name, Bhartṛpadra (Bhatewar) in Mewar. The fane was consecrated by Buḍhāgaṇi of of Caitrapuriya Gaccha. His successor Allāṭa is said to have erected a *kirtistambha* at Citrakūṭa.¹³

The relations between the early Cāhamānas of Śākambhari (Sambhar) or Sapādālaksa and the Jaina Church are not clear. The later Cāhamānas were of course generous to Jainism. Prthvirāja I placed golden pinnacles on the Jaina temple at Ranathambhor. Similarly, his successor Ajayarāja placed golden pinnacles on the temple of Pārśvanātha at his newly founded capital, Ajayameru (Ajmer). His son Arṇorāja held Jinadattasūri in great respect. His son and successor Viśāladeva Vīgraharāja is said to have built Rājavihāra at Ajmer. His successor Prthvirāja II granted a village to the Digambara Jaina temple of Pārśvanātha at Bijolya in 1169. Cāhamāna Someśvara, son of Arṇorāja, granted a village to the temple of Pārśvanātha at Rewa.

Jainas had equally happy relations with the Cāhamānas of Naḍḍula (Nadol). How Lakṣmanadeva, the premier dynast of the Nadol branch, looked upon Jainism is not known with certainty. But his great-grandson Kaṭukarāja, son of Aśvarāja, made grants in 1110 and 1115 to the temple of Jina Mahāvira at Samipāṭi (Sewadi) with which we are to deal soon. Cāhamāna King Alhaṇadeva of Naḍḍula promulgated a commandment of non-violence at Kirāṭakūpa (Kiradu) in 1152. To the temple of Mahāvira at Saṇḍeraka (Sanderav) he

13 This one seems to have disappeared in antiquity.

allowed a grant in 1171. Another Cāhamāna prince, a scion of the Naḍḍula branch, Kīrttipāla, made a grant to the temple of Jina Mahāvira at Naḍḍuladāgikā (Nadlai), the twin to the city of Nadol, in 1160.

The Rāṣṭrakūṭas of Hastikunḍī (Hathundi) had been ardent followers of Jainism. Vidagdharāja, son of Harivarman, founded a shrine to Jina Rsabha at Hastikunḍī in 917. His son Mammaṭa gave a grant to the selfsame temple. Mammaṭa's son and successor Dhavala renovated the temple and caused a well to be excavated for the temple.

The queens of the princely households of the various dynasties in Rajasthan were also favourable to Jainism. Rājñī Mānaladevī, consort of Cāhamāna Rāyapāla of Naḍḍula, together with her two sons, made a grant to the aforementioned temple of Mahāvira at Naḍḍuladāgikā in 1132. Queen Aṇhaladevī, consort of Aḷhanadeva, made a grant to the Saṇḍeraka temple in 1169, two years previous to her husband's grant to the same temple. Queen Srṅgāradevī, consort of the Paramāra Prince Dhārāvarṣadeva of Candrāvati, granted some land to the temple at Jhādauli or Jhādavelli (Jhadoli) in 1197. Guhila Queen Jaitalladevī, mother of Mahārānā Samarasīmha, founded a temple to Jina Pārśvanātha in 1278 at Citrakūṭa.

Side by side the royalties, the ministers and high officials, several of whom professed Jainism, were liberally munificent in founding Jaina temples, monasteries, and libraries. Daṇḍanāyaka Vimala raised a temple to Adinātha at Deulavādāgrāma (Delwada, Dilwara) on Mt. Abu in 1032. Poet Meha (1443) refers to two other works of Vimala, a Vimalavasati at Satruñjaya and one other at Arāsaṇa (Kumbharia). Sāntū, prime minister to Solankī potentate Karnaḍeva, built Sāntūvasatikā at Aṇhilapāṭaka as well as at Karnaḍvati (Ahmedabad). Muñjāla, minister to Karnaḍeva and supposed afterwards to be a minister to Jayasīmha Siddharāja as well, founded Muñjālavasati at Aṇhilapāṭaka before 1093. Minister Udayana founded Udayanavihāra (1093) at Karnaḍvati and Udayanavasati at Stambhatirtha. He also founded a temple to Jina Sīmandhara at Dhavalakakka (Dholka) in 1119. Mantri Solāka founded Solāka-vasati at Aṇhilapāṭaka some time before 1112. Daṇḍanāyaka Kapardi built a shrine to some Jina in the same city in 1119. Sajjana, Daṇḍanāyaka of Sorath, built the famous sanctuary of Neminātha (Karnaḍavihāra) atop Mt. Girnar in 1129. Prthvipāla, minister to Kumārāpāla, added maṇḍapas to Vanarājavihāra at Aṇhilapāṭaka, Vimalavasati at Dilwara (1150), and Ninnaya's temple at Candrāvati.

In addition, he founded a shrine sacred to Jina Śāntinātha at Sāyaṇa-vāḍapura. Minister Vāgbhaṭṭa, son of Udayana, replaced the old temple of Adinātha on Śatruñjaya by a new edifice between 1155 and 1157. He also extended Udayanavihāra at Dholka in 1167. His brother Amrabhaṭṭa replaced the antiquated Śakuni caitya at Bhṛgukaccha (Bharuch, Broach) by a magnificent new shrine in 1166.

Excelling all, were the constructional works by the two illustrious brothers, Vastupāla and Tejapāla, the former being the Prime Minister to the Vāghelā Regent Viradhavala. A statesman of extraordinary ability, Vastupāla was an equally great literary figure and perhaps a still greater devotee of Jainism. Put together, the religious edifices founded by the two brothers go upward of fifty, a figure that would put to shame any emperor in the Middle Ages in India. Chief among these were the Indramaṇḍapa and six other shrines in front of the great temple of Adinātha on Śatruñjaya by Vastupāla, the Vastupālavihāra (1231) and temple to Pārśvanātha on Mt. Gīrnar, temple sacred to Adinātha at Dholka, and Astāpada Prāsāda at Prabhāsa. Tejapāla founded Nandīśvaradvipa caitya on Śatruñjaya as well as in Karnāvati, a temple to Neminātha at Dholka, on Mt. Gīrnar, as well as in Dilwara on Mt. Abu (1232), and to Adinātha at Prabhāsa. He also founded Aśarājavihāra at Anhilapātaka in memory of his father and one temple each at Darbhāvati (Dabhoi) and Stambhatīrtha to commemorate the name of his mother Kumāradevī.

The late Vāghelā times were, by comparison, less lustrous. A few works by the notables of this age, Jagaḍuśa of Bhadrāvati and Pethaḍa of Mandavgarh, seem to be of some consequence. Jagaḍu founded temples at Dhaṅka (Dhank), Vardhamāna, and Śatruñjaya. Pethaḍa's constructional activities were centered at Prabhāsa, Dhavalakakka, Salakṣaṇapura (Shankhalpur), and Śatruñjaya.

The recorded instances of foundations by ministers and other dignitaries in Rajasthan are relatively fewer when compared to what we know from Gujarat. The monuments erected between the eighth and the tenth centuries, that is to say when Pratihāras, Cāhamānas and Guhilas were supreme, are more numerous in Rajasthan than in Gujarat. By eleventh century, the power of the Guhilas waned against the prowess of the Paramāras of Dhārā; and the Paramāras of Abu and Cāhamānas of Śākambhari and Naḍḍula progressively lost ground against the imperial policy of the Solankis of Gujarat. Gujarat rose to heights in mid-eleventh century, all the more in the twelfth century when, under the aegis of Siddharāja and Kumārāpāla, it acquired the

status of an empire. Consequently, the monuments of this age are more numerous in Gujarat territory of Western India. Thus, in our range within Rajasthan, we know three instances of Jaina erections by persons possessing ministerial office, out of whom two flourished in tenth century and one in the thirteenth century. Kuṅkaṇa, a minister possibly to Paramāra Aranyarāja of Abu, founded a temple to some Jina at Candrāvati in 954. A minister, unnamed, to Guhila King Allāṭa, erected a temple to Jina Pārśvanātha at Aghāṭa (Ahar) some time during the latter half of tenth century. Bhaṇḍārī Yaśovīra added a *mandapa* to the Aṣṭāpada Prāsāda at Jābālipura.

To think that the great ones alone maintained the hub of constructional force within Jaina Church, would be nothing short of a highly refracted image of what it actually was. The Jaina fraternity itself had become, by eleventh century, a very strong organization, automatic and self-sustained. The occasional royal patronage and the support by the high officials doubtless strengthened its structure. But its potency generated mainly through the contributions of the hundreds of lay followers of the Church. They were enlisted from the wealthy, commercial classes of Western India : the commerce was mainly controlled by certain Vanika (bania) communities. The Prāgvātas (Porwadas) from the region east to Abu, Ukeśavālas (Oswalas) from Ukeśa (Osia), Śrimalis from Śrīmāla, i. e., Bhinnamāla, Pallivālas from Pallikā (Pali), and to a small extent Modhas from Morḍheraka (Modhera) and Gurjaras professed Jainism. Prāgvātas and Śrīmālis migrated into Gujarat, multiplied in number and spread throughout its length and breadth by twelfth century. These two communities have given not only the great tradesmen, but also statesmen and generals to whom Gujarat is indebted for her greatness in the Middle Ages. The Ukeśavālas and Pallivālas contributed largely to the commercial prosperity of Western India. From literary records seconded as well as supplemented by inscriptional evidence, hundreds, nay, thousands, of Jaina images and, at the very least, three hundred Jaina temples existed in Western India before the close of the thirteenth century, Gujarat alone claimed two thirds of them. Several of these were vast complexes possessing clusters encircling chapels donated often by separate individuals, usually the relatives and descendants of the founder of the main shrine. Symbolic of opulence, but also of devotion, the Jaina sanctuaries of Western India, some of which had the most sumptuously decorated interiors, form the part of the rich, varied legacy of Indian architecture, and of the culture as a whole.

But the moving spirit of the Church was undoubtedly the clergy, who, by their high ethical conduct, selflessness, piety, and profound learning kept the waters of Faith in motion; through their persistent efforts, from an incipient streamlet, a powerful riverine current emerged. The Śvetāmbara clergy was, from Kuṣāṇa days on, divided into *ganas*, *sākhās*, and *kulas*. Jainism, the waves of which passed on Rajasthan in post-Gupta Age, may have its epicentre in Śūrasena country wherein Mathurā seems to be their headquarters at least from Śuṅga days on. Between eighth and eleventh centuries, the four *kulas*—Nāgendra, Candra, Nivṛtti and Vidyādhara—prevailed in Western India. Their ramifications into sub-orders—*gacchas*—had already started, or at least foreshadowed in the eighth century itself. Eventually, *kulas* were lost and *gacchas* took their place.¹⁴ Several of these *gacchas* were the direct derivatives of the *kulas*¹⁵; but many new came to be established, some taking their names after their place of origin¹⁶, some after communities¹⁷, others after the founding preceptors¹⁸; still others came into existence on account of the schisms caused by differences of interpretation of scriptures, variances on ritualistic observances¹⁹, and the like. The process of proliferation and branching was at its greatest intensity in the twelfth and thirteenth centuries. There were also instances of parochial attitude, disputes, which culminated into prolonged hostilities in case of the later *gacchas*²⁰, true. The normal human weaknesses also worked their way in a few sub-orders of the monk. But these were exceptions, which represent and reflect a biased attitude based on premises which to an outsider would appear most minor, flimsy, even insignificant and unjustifiably frivolous. These inconsistencies apart, the general attitude of the Jaina samaritans possessed many positive aspects, facilities, uncrippled by sectarian,

14 More definitely from late eleventh century.

15 All the four original *kulas* mentioned in the foregoing began to be called *gacchas*. Several others derived from these original ones during the mediaeval period.

16 As for example, Upakeśa or Ukeśa *gaccha* from Ukeśa, Brahmāṇa *gaccha* from Brahmāṇa (Varman), Nāṇakiya or Nāṇāvāla *gaccha* from Nāṇaka (Nana), Saṇḍeraka *gaccha* from Saṇḍeraka (Sanderav), and so forth.

17 Pallivāla *gaccha* and Khaṇḍeravāla *gaccha* for instance.

18 Kṛṣṇarṣi *gaccha*, Bhāvaḍācārya *gaccha*, Devācārya *gaccha* etc.

19 Añcala *gaccha* etc.

20 Between Kharatara *gaccha* and Tapa *gaccha* for instance.

territorial or racial outlook. They were concerned more with the Faith and the Following, not so much with the linguistic, regnal and regional criteria. They treated Western India as a single unit. They moved freely from kingdom to kingdom and received the same honour from each quarter, although the political relations among the different Western Indian states were oftener very tense. Much do we owe to these travelling Jaina monks of the mediaeval period who fostered and forged the overall cultural unity of Western India.

From the *paṭṭāvalis*²¹, *prabandhas*²² and epigraphic sources, we obtain detailed information on the various sub-orders, their internal organization and their inter-relationships, and, the pious deeds of the monks themselves. The number of followers initiated to the order of the monks was staggering. Spiritual quest apart, and the zeal for the propagation of the Faith apart, many among them had achieved distinction in the field of learning : their literary pursuits have contributed substantially to the enrichment and preservation of the cultural heritage of Western India, and, established a tradition whose impact continues to be felt to this day. The great stalwarts of Jainism were important not only to the Sect; some of them were among the great sons of India, and worthy of her humanitarian, magnanimous civilization. To the earlier ones including great Haribhadrāsūri of Vidyādhara Kula, we made a brief reference in the foregoing pages. There were Śilāṅka and Siddharṣi of Nivṛtti Kula, Nannasūri, Pradyumnasūri, Abhayadevasūri, Dhaneśvarasūri and Dharmaghoṣasūri of Rājagachha²³, Yaśobhadrāsūri of Saṇḍeraka Gaccha, Abhayadevasūri and Vādidevasūri of Vaḍa Gaccha,²⁴ Jineśvarasūri, Jinavallabha and Jinadattasūri of Kharatara Gaccha,²⁵ and, towering above all, Hemacandra of Pūrṇatalla Gaccha whose names will be remembered in the annals of the religion and culture of India.

The Śvetāmbara Jainism possessed some inherent qualities, special features, which were equally instrumental in its luxuriant flowering as well as survival in Western India. Its philosophy, but also its high ethics, its peaceable disposition, but also its stoicism, its persuasive power, but above all its faculty of accommodation com-

21 See *Paṭṭāvali Samuccaya* by Darśanavijaya.

22 *Prabandha* works mentioned under foot-note No. 6.

23 See *Jaina paramparā-no Itihāsa* by TRIPUTI MAHARAJA.

24 *Ibid.*

25 *Ibid*

manded respect, if not always won love from the votaries of Brahmanism, priests and princes alike. This should not delude us to believing that Jainism had no hard times or occasions to suffer humiliation; nor that all kings looked upon Jainism with equal reverence or sustained respect. *Prabandhacintāmaṇi* records that the flags of all the Jaina temples (together with those of non-Śaivaite temples) at Siddhapura were ordered (by Jayasimha Siddharāja) to be lowered down whenever a (new) flag was hoisted on the great temple of Rudramahālaya there, in imitation of the custom observed at Ujjain in regard to the non-Śaivaite temples vis-à-vis the temple of Mahākāleśvara. Had Siddharāja foreseen the ominous course of destiny which had ordained that the flags of all the temples between Śākambharī and Bhṛgukaccha, whether Brahmanical or Jaina, would have rolled down in dust at the closing hours of the thirteenth century, he could have preferred humility and refrained from insulting the friendly, benevolent Jainas who had served, and were serving, the State with great competence and dedication. But more outrageous was the policy adopted by the tyrant Ajayapāla, a nephew of and successor to Kumārapāla. Like the eastern Śaśāṅka of whom he was the western image, he displayed the same hostility, animosity and hatred, in his times, to Jainism. Not satisfied with the perfidious assassination of his Jaina prime minister Kapardī and minister Āmrabhaṭṭa, he next went to lay his demonic hands on muni Rāmacandra, disciple of Hemacandra, whose physical extermination he brought about so cruelly, by burning him on a red-hot copper-sheet. That was not all. Out he went to destroy Jaina temples, particularly those founded by Kumārapāla and by ministers who supported the late King. The cathedral of Taranga, sacred to Ajitanātha, founded by Kumārapāla in 1165, a colossal temple equalling in size to the great temple of Somanātha (built by the same monarch in 1169), was saved with difficulty, by putting the evil king to shame through allegoric histrionics. Ajayapāla had some personal reasons for his wrath toward Jainism, though no moral justification for a flagrantly vindictive onslaught. In days of Kumārapāla, the preaching of non-violence had gone to the other extreme which involved very subtle violence and disregard for certain basic humanistic values. The construction of Yūkāvihāra by confiscating the property of a man who killed a flea, or Undiravihāra in memory of a dead mouse, are, by all standards, examples of religious zeal which had lost the company of wisdom. And too much familiarity of the Jaina monks with the Court had its points of danger too. When Jainas planned to have a successor of Kumārapāla who must likewise, respect Jainism, they invited a nemesis in

Ajayapāla. The price was paid by the Church for meddling in the affairs of the temporal power. But it also disrupted, from within, the great harmony of faiths and sub-cultures in Western India, partially restored by Vastupāla in the thirteenth century, just enough to hold the fort against the menace of the invading Muslims, till the collapse came at the end of the thirteenth century.

Barring these unpleasant incidences, the overall picture for Jainism in the Middle Ages is colourful, bright, and vibrant with life indeed. The murmurs and mutterings of the jealous Brahmins at the courts were normally not heeded to or encouraged by the ruling kings. That was not the fate of the Digambara Jainas, for example, elsewhere in India of those times. In the South, Digambara Jainas were persecuted by the bigoted convert Pallava Mahendravarman and afterwards by Virāṣaivas in Karpāṭa. In Central India there are instances of the destruction of Jaina sanctuaries by the Brahmanists.^{25a} Here they also had to encounter the philistinism of Kṛṣṇa Miśra whose *Prabodhacandrodaya* (late 11th cent.) is a shameless document of religious intolerance wherein no holds are barred against those sects which did not conform to the tenets preached by author's own. These perverse impulses were anticipated in the sacred architecture as well. At Khajuraho they had materialized in some of the atrocious erotic sculptures on the walls of the Lakṣmana temple (954) and Jagadambī temple (early 11th cent.) where the Digambara Jaina saints are portrayed in actions that defy all sense of descency.²⁶ Evidently, such sculptures have no sanction of the *vastuśāstras*. They are the impositions by corrupt, deformed, envious, frustrated minds of the fanatics who misused the holy sanctum walls for displaying their evil ego and destructive urges. The disfigurement and disgrace of such Khajuraho temples, unfortunately marked for ever, are as outspoken as their art is splendid.

Digambara Jainism is, perhaps, on its side, partly responsible for what all had happened. The theory of *nīścaya naya*—absolutism—central to its philosophy, rejects all other systems of thought, and dismisses all other paths of salvation advocated by other religions in

25a Jaina temples at Dudahi, Padhawali, and perhaps Budhi-Chanderi for instance.

26 TRIPATHI, LAKSMI KANT, *The Erotic Scenes of Khajuraho and their probable explanation*, 'Bhārati, Research Bulletin of the College of Indology' No. 3, Banaras Hindu University, 1959-60.

India. This circumscribed attitude made, sometimes, compromise difficult with the societies wherein its followers lived, particularly in the mediaeval epoch.

The sapience of Śvetāmbara Jainism, guided by the spirit of *syādvāda* (relativity), on the other hand, never allowed itself to be closeted in a totalitarian, chauvinistic ideology. Haribhadrāsūri, as early as in the eighth century, was an open-minded thinker, a great conciliator, who harmonized different sophistical view-points and reduced them to the same common denominators, which, in their ultimate analysis showed that, after all, there existed no real conflict between different systems of thinking, approaches differed though, and were, on some score, bound to differ. Hemacandra, a great heir to this great tradition, did not hesitate to visit the temple of Somanātha and offer a magnificent hymn to Śiva Mahādeva. That explains everything: why the royalty in Western India possessed catholicity of religious taste and outlook and were so favourable to Jainism; how Jainas, though never very numerous, could build numberless temples; and why the *vāstusāstras* of Western India held Jaina divinities on a high level of recognition. Compare this with the parochial attitude of *Samarāṅgaṇa sūtradhāra*, otherwise a great work on architecture and iconography, from Central India. Its complete silence over Jaina iconography and architecture will be found no more intriguing if its injunction to outplace the temples of heretical sects (*pākhaṇḍī*) which mainly includes Jaina (since, besides the Brahmanists, the Jainas formed the major group of temple builders in Central India of those days), is given due regard. The distaste of the Paramāra emperor Bhojadeva of Dhārā for Jainism is known to us through the anecdotes of Dhanapāla, a Jaina poet at the Mālava court. This unsympathetic attitude towards Jainism had, in general, no place in Western India. The persuasive power of the Śvetāmbara Jainism and the tactfulness of its adherents performed some miracles in the days of Muslim domination as well. Jinadattasūri was respected at the Tughlak court, and Samarāśa could obtain permission from Sultan Gyasuddin of Delhi to renovate the great temple of Adinātha on Śatruñjaya: similarly, in early sixteenth century, Karmāśa obtained permission for renovating the same fane from the ruling sultan of Ahmedabad. Still later, Hiravijayasūri and Jainacandra were honoured at the Mughal court: they even received *farmans* from the Mughal Emperor Akbar promulgating non-violence for certain periods in the Empire. Akbar, and Jehangir as well, permitted Jainas to build the shrines. That was the

character, clement but potential, of Śvetāmbara Jainism : it is also the secret of its survival and the honourable existence it found in Western India.

Before it could attain its full growth, the Śvetāmbara Jainism had to overcome two obstacles, one purely internal, the other being the rivalry of the Digambara Church. By eighth century, as among Buddhists, some lapses in the institution of the clergymen of the Śvetāmbara Jainism had become a regular, hardened, almost integral feature of the Church. A monastic (Caityavāsi) order, which did not require the abbots to follow the severe ethical code (prescribed for the monks in scriptures) with any degree of strictness, had come into existence and had by then become very widespread in Western India. The laxities of the Caityavāsīs were exposed and condemned by Haribhadrasūri in no (uncertain) terms. The bishops of such abbey-churches, very learned to be sure, exercised powerful influence both in the State and in the society. They were hostile to the ascetics of the Vanavāsi Gaccha—mendicants who practised rigorous austerities—and to the travelling monks of similar categories known as Vihāruka, Saṃvegi, Suvihita, and Saṃvijñavihāri who represented the ancient, original system of Śvetāmbara Jainism. The Pancasar minister at Anhilapātaka was the stronghold of Caityavāsīs in Gujarat. Since the days of its first archbishop, Śilaguṇasūri, the State decreed that no Jaina monks of the orders other than those approbated by the Caityavāsi authorities could stay in Anhilapātaka. This ban was lifted in 1011 through the efforts of Jineśvarasūri, a head of the group of Suvihita order, who managed, for the purpose, the intervention of the Solanki monarch Durlabharāja. The gates of Gujarat were thus opened for the monks who followed the 'true Belief' or rather the 'right Code' of the Śvetāmbaras. The die-hard elements of the Caityavāsi system must have offered persistent resistance, it seems, to the spread of the other aforementioned orders. We, for instance, hear of Kumāravihāra at Kañcanagiri of Jābālipura referred to as 'Vidhi Caitya' which, by inference, indicates the existence of Caityavāsi order with a firm footing as late as in 1166. A Caityavāsi abbot Padmaprabha was defeated, we gather from literary sources, by Jinapatisūri at a still later date, in 1182; from which point on, the abbey-churches eventually declined in strength.

Digambara Jainism, compared to its counterpart, the Śvetāmbara one, did not prevail in Western India with the same intensity; though, it was known from the seventh century at the very least, in Saurashtra

region, as we already saw. Its bid to war with and oust the Svetāmbara belief, a war of talents, albeit, fought at the kingly courts through disputations, eventually put it in an ungainly, unenviable position. Three such instances, of historic significance and, those which throw most light on and proved fateful to the future development and spread of Svetāmbara Jainism, are recorded in the annals compiled by the chroniclers. Kamalakīrti, the 'space-clad', proceeded for a doctrinal collision with Pradyumnasūri, the 'white-clad', at Guhila King Allāṣa's court at Aghāṭapura; he was defeated;²⁷ Kumudacandra, a scholar suffering from acute pragmatism, blundered in challenging astute and erudite Devasūri at the court of the Solāṅki potentate Jayasīṃha Siddharāja where Queen mother Mayanalladevi herself had presided; Kumudacandra's defeat was as disastrous as his retreat was unceremonious:²⁸ Gunacandra encountered with Dharmaghoṣasūri at the court of Cāhamāna Ajayarāja at Ajayameru; Svetāmbara Jains once more emerged victorious.

But Digambara Jainism, despite these set-backs, did thrive and retained its hold on Western India, particularly in the eastern sector of Rajasthan. In point of fact, it had early beginnings, or at least the tangible evidences of its footings are known from a date not later than the Pratihāra period. There are, for instance, Digambara Jaina caves near Śrinagara (Ramgarh) assignable to eighth or ninth century. Padmanandī refers to the existence of Jaina temples at Bārā (Baran) in the tenth century. The rock-cut shrine of Padmāvati at Nāgadrha (Nagda) is dated to 946. The toraṇa of the Digambara Jaina temple at Sanganer is referable to 954. There are remains of Jaina temples of late eleventh century as well as of twelfth century at Atru, Arthuna and Kishanvilas.

The Khaṇḍelvālas (originally from Khaṇḍelā), Bagherāvālas (from Bagherā), and Humbata (Humbad) in Vāgaḍa locale were and are the chief Vāṇika communities supporting Digambara Jainism in Rajasthan. Māthura Saṃgha and Mūla Saṃgha were dominantly represented in Rajasthan. Whence came Digambara Jainism in Eastern Rajasthan is a point not so easy to decide. Movements from Gujarat,

27 Allāṣa is said to have erected a *kīrtistambha* at Citrakūṭa mentioned earlier, to commemorate this victory.

28 The Rājavihāra at Anhilapāṭaka was founded from the money Siddharāja offered to Devasūri who, being an ascetic, refused to accept it; he asked the king, instead, to found the temple.

Mathurā and Mālava might all have their share. Central India in the tenth century possessed a fairly large number of Digambara centres in all its sub-divisions—Mālava, which included a portion of the present day Mewad and Uparmal tracts of Rajasthan—Gopagiri, Jejākbhukti, and Pāhala of the Cedis. The adjacent Rajasthan tracts where Digambara Jainism prevailed, remain united with the greater and more expansive and extensive movements of the Digambaras in Central India. Digambara Jainism seems to have suffered eclipse soon after twelfth century in Eastern Rajasthan as well as in Central India. It, however, prospered fervently during the fifteenth century when it penetrated into Idar area of Gujarat as well. But these are the times which lie outside the range of our discussion.

Moving backward and forward along the vast space-time continuum in Western India with special reference to Jainism, we had a sweeping, very fleeting glimpse indeed, of an intricate drama of the people—Jainas—in their historical setting, as well as their architectural undertakings interlaced, embedded and projected on it. The group of temples we pledged to discuss forms an infinitesimal fraction, a mere ripple in a colossal current of architecture that once surged without inhibition in Western India. It nevertheless can be significant for two facts : consider, for instance, that all the temples at Śākambhari and Candrāvati, Bhīllamāla and Ajayameru, Anhilapāṭaka and Anandapura (Vadnagar), Karpāvati and Stambhatirtha, Bhṛgukaccha (Broach) Śatruñjaya, and Prabhāsa—the pivotal centres of the Jainas as well as, with the exception of Śatruñjaya, of the Brahmanists—have been swept away, some places with no traces save literary references to give the barest idea of what they had been; what is more, with the only exception of the Ādinātha temple at Anandapura, which preserves an original socle and the lower wall mouldings of late tenth century,²⁹ Gujarat sector has no early Jaina temple of consequence now left with it:³⁰ second, the group under reference covers temples that fully represent the three different, major architectural styles which once prevailed in and are characteristic of Western India. It also helps to comprehend, to a limited extent though, the evolution of a western Indian Jaina temple plan.

29 DHAKY, M. A., *The Chronology of the Solanki Temples of Gujarat*, 'Journal of the Madhya Pradesh Itihasa Parishad' 1963, p. 22.

30 The small Ambikā shrine near Than datable to late eighth or early ninth century is not of much consequence.

We spoke of the three architectural styles, an acquaintance with which must forego the description of the monuments we have in mind. The first two styles—prevailing from the latter half of eighth century to the end of tenth century—precede in time to the third one; by their wedding, the first two acted as parents to the third style which was born at the dawn of eleventh century and which thenceforth became the legacy to and gained currency in the whole of Western India.

With the awareness of the existence of these three styles, and their inter-relationships finding a broad but sure definition, there arises a problem of denomination of each single style in question. The *vastuśāstras*, those indispensable codes of structural rules, had little conception of regional styles; they were concerned, primarily and to the last, with the modes of temples and, at most, with their regional distribution. Hence, on this premise, no guidance is available through their agencies; hence we are obliged to look to other sources. That had been done, unconsciously, by scholars through half a century in India : to apply dynastic labels to art styles, a workable expedient, it was thought, in the domain particularly of the sculptural art. But that approach overemphasizes the role of political history, oversimplifies the cultural currents, and, underestimates, sometimes even ignores, the potential of the indigenous 'area elements' entrenched deeply in the soil of a given region. The causative factors of a style are, generally speaking, complex; it would be erroneous to reduce them to a few, watertight, rigid rudiments which tend to refer everything to the impact of and initiation by the ruling dynasties and their matrimonial relations. The words which can have a strong pertinence to what we said, have come, now, to us through an authority to whose august office all the information on the current researches on Indian art and archaeology pivots, and whose perception has the subtle facility of an electron microscope to penetrate. "It may be agreed that the dynastic appellations are more convenient stylistic labels to denote certain classes of art products. Even then, the inherent difficulties of dynastic groupings....will remain. Perhaps a more logical, if arduous, way would be to isolate the elements of individual dated art-products and thereafter examine the spatial and temporal spread of these elements. The groups that will emerge after this examination may then be named after the region and period of their currency. In such stylistic groupings, the groups should be given stylistic and not dynastic labels."³¹

31 GHOSH, A., *Some Observations on Dynastic Appellations*, 'Seminar on Indian Art', 1962, Lalit Kalā Akademi, pp. 9-13.

The startling truth of these observations and the wisdom of and foresight behind these recommendations are not amiss, now, when we read and re-read the original proceedings where they are recorded. The application of these suggestions—suggestions so sincere in spirit and scientific in outlook—can, and will provide a sounder and yet elastic as well as easily manoeuvrable frame of reference.

We are still not sure what terms we must coin to replace Maurya, or, for that matter, Andhra and Suṅga names; those were the times when art and architecture, distinguishable doubtless from region to region to the eyes of an expert, were not so sharply differentiated in much of the outward look throughout the greater part of the subcontinent, or at least wherever such early examples are known to be extant.^{31a} But by Gupta, and more truly in post-Gupta period, the regional idioms had begun to materialize, to develop, and to attain distinctness of expression. From this time on, we can be positive in dissociating art and architecture from dynastic denominations and think of, say, regional terms colligated ineradicably but abstractly with the time factor, the chronological axis. Apply it, for instance, to Western India, with which we are immediately concerned : the results are quite rewarding, satisfying. We begin with the Pratihāra period. Two major styles, "concordant in certain aspects because of common age, but otherwise independent since their parental sources differed"³², existed in the last quarter of eighth century : Osian temples and their congeners in upper

31a After this paper was submitted, I came across an extension of Ghosh's original observation which answers my own remark "The planning of the survey has necessarily been on a regional and chronological basis : it is only on this basis that the spatial and temporal developments of architectural elements can be brought out. This basis, it is admitted, may tend largely to coincide with a dynastic grouping—a tendency to avoid which precautions have to be taken, for art and architecture should reflect something less ephemeral than dynastic vagaries. At the same time, in cases where all or most of the monuments in a group are the direct outcome of the initiative and patronage of the rulers of a particular dynasty, a dynastic appellation of that group would doubtless be justified." *Cave temples of the Pallavas* (A. S. T. No. 1).

32 DHAKY, M. A., *Brahmāṣaṣvāmī temple at Varman*, 'Journal of the Oriental Institute, Baroda', Vol. XIV, March-June 1965, Nos. 3-4, p. 381.

Rajasthan³³, and shrines at Roda in Northern Gujarat and their relatives in lower Rajasthan, represent two related but independent expressions of temple architecture. Which one of the two styles shall we call Pratihāra? Again, the oldest temples at Citrakūṭa and Mahānāla (Menal) are closely kindred to the temples of the Osia variety, with a few features and nuances that also connect the temples at Roda. Medopāṭa, at this time and for several centuries afterwards, seems to be under the hegemony of the Guhilas, and not, for that matter, the Pratihāras. Let us follow the next case. The Paramāras of Arbudamandala (Abu), Bhillamāla, and Jābālīpura were ultimately of Mālava extraction. But the styles of architecture that prevailed in the tenth and eleventh centuries in the territories ruled by them were related to those that were current in Medapāṭa and Gujarat, and not the one that was followed in the Mālava province under the aegis of the Paramāras of Dhārā. Incidentally, several different dynasties governed over specific portions of Gujarat; while Medapāṭa, as already stated, was ruled by the Guhilas. In Medapāṭa itself two styles flourished, one akin to Osian as already stated, the other one, in lower territory, nursed a style which aligns with Arbuda and Gujarat. Take, again, the case of temples at Kirāṭakūpa (Kiradu). Who the authors of these temples were, is still not certain. Agreed, Cāhamānas as well as the Paramāras occupied this city in the latter half of twelfth century; but the temples in question were already in existence there, the latest being older by three generations than the known facts of history. Kirāṭakūpa temples suggest stylistic affiliations with both upper Rajasthan as well as lower Rajasthan, even Gujarat. What dynastic label shall we attach to them? The examples can be multiplied to demonstrate the futility of the exclusive dependence on dynastic appellations. Instead, a regional classification regulated by a chronological yardstick in relation to historical facts must prove a much more versatile, precise instrument of reckoning.

This implies, radically, new approaches to the old problems; alteration of methods, but also of interpretation by which to arrive at more comprehensive, more sensitive, more valid and perhaps more convincing solutions.

Western India has figured so often in our discussions. The

³³ The details are mentioned in my paper *Old Temple at Lamba and Kāmeśvara temple at Auwa* to appear in the 'Journal of Asiatic Society', Calcutta.

geographic sense implicit in the term has to be more specific when cultural meaning is attached to it. For our purpose, it includes two provinces, Rajasthan and Gujarat only. Paranagar in the North³⁴, Parol near Bombay³⁵, Osia and Kiradu on the western-most and Badoli on the eastern extremity are its precise territorial limits as defined by the art-styles.

Within the ambit of this definition, Maharashtra remains excluded from Western India. Some scholars include the Deccan in Western India. The Deccan itself, according to these authorities, include Kuṅkaṇa (Konkan) as well as Kuntala. But Kuntala, along with Karṇāṭa, belong culturally with Southern India. If the Deccan means modern Maharashtra, and Maharashtra had, as its heart, the Seunadeśa of the mediaeval period, it does not form, as judged from its art and architecture, the part of Western India but stands midway between Mālava and Kuntala, possessing at most a few links with Gujarat. The linguistic and racial patterns together with historical happenings and geographical factors, plus the art and architecture draw Rajasthan and Gujarat very close, into one harmonious whole which corresponds with the western part of the subcontinent. Since half a century now, Gujarat has been changing its visage faster than Rajasthan, true. But in the times to which we refer, the bond of unity was much stronger, the equivocality of culture, much harmonical, than would seem on the surface today.

Together Rajasthan and Gujarat cover a vast, extensive surface area; which precludes absolute homogeneity despite unity, of cultural expression, or for that matter, of the architectural style. There were, in fact, four distinct styles of temple architecture. The style, the examples of which are the oldest³⁶—the Saurashtra style—was confined to lower Saurashtra and western Kutch exclusively : this severe style has its own independent story of evolution as well as of degeneration³⁷ and has in fact contributed nothing to the development of the fourth style

34 As indicated by the old Śiva temple there.

35 Parol is at present in Maharashtra State. The old temple here, of early eleventh century, is a perfect representative of the contemporaneous architectural style of Gujarat.

36 These have been discussed in details by J. M. NANAVATI and the present author in their monograph titled 'The Maitraka and the Saindhava Temples of Gujarat' now in press with 'Artibus Asiae'.

37 *Ibid.*

whose importance is paramount to the mediaeval architecture of Western India as we shall have noticed soon. The second style is represented by the temples erected between the latter half of the eighth century to about the end of tenth century in Northern Gujarat, eastern Kutch, and upper Saurashtra, which, together form the Gujarat school followed by the Arbuda school covering as it does a circuit fifty miles wide around the Abu Hills³⁸ and the Medapāṭa school which includes, for our purpose, the lower Mewar only.³⁹ The third great style is represented by the temples in the heartland of the Pratihāras in Marumaṇḍala (Marwar) starting from Jābālipura to Ukeśa and Medāntaka on a two-pronged straight axis and from Ukeśa to Śākambharī along the transverse axis. Śākambharī was governed by the early Cāhamānas who had remained feudatory to the Pratihāras for a long span of time.

The second style has been since some time past called by me as the Mahā-Gurjara by reason of the fact that its oldest and the more numerous examples are found in Gujarat. The third style has been termed Mahā-Māru because most of its examples are known in the ancient Marumaṇḍala tract of Rajasthan. The prefix Mahā, in each case, denotes that the prevalence did not confine to the territorial limits of their original homeland; they proliferated past their borders into neighbouring tracts, or at least styles with very close kinship arose in such nearby tracts subsumable under the same general style, either the one or the other.

The two styles—Mahā-Gurjara and Mahā-Māru—could not remain insular, uninfluenced from each other for a longer time. Not all at once, but by a slow yet definitely progressing process of osmosis, the two exchanged at first the ideas and next went into 'deep nuptial embrace' whereby each merged into the other and, by the dawning of eleventh century, a fully fused, potential, highly ornate, hybrid but extraordinarily standardized style—the Māru-Gurjara—emerged. This typical new style, with a few local accents here and there suggestive of a stress either on Mahā-Māru or Mahā-Gurjara blood, spread otherwise homogeneously throughout the greater expanse of Western India. This particular style, the fourth one of our series, was previously known as

38 Possessing inner ambulatory around the cella.

39 A complex miniature *śikhara* (turret) with *aṇḍakas* anywhere between five and twenty-five worked out in arithmetical progression.

Solañki style in honour of the dominant dynasty from Gujarat of the self-same denomination who held sway on the major portion of Western India at the height of its power. For reasons mentioned and the premises defined, we shall henceforth call it Māru-Gurjara. The validity of this new nomenclature has been borne out by the studies of U. P. SHAH on Western Indian sculptural art; this great authority has arrived at and now favours the self-same threefold classification for the figural art of the Western India of eighth century and after.

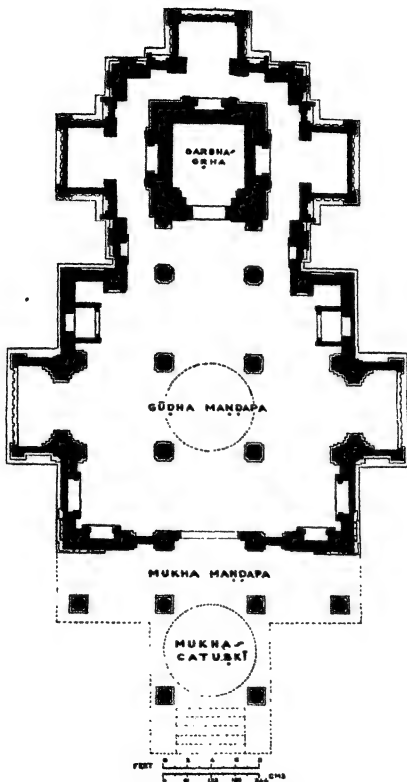
To the temples now we shall turn, equipped with our new definitions. All the three styles remain represented by the examples we will notice. The temples selected here for description are relatively more important and of these the author possesses firsthand knowledge.

I. MAHĀVĪRA TEMPLE, OSIA

Ancient Ukeśa, present Osian or Osia, had been a town of some consequence in Pratihāra times as well as in later Cāhamāna period. That is attested by the presence in this town of the now extant thirteen temples of the Pratihāra period, being the largest group known at one place of that age in Western India, and by a few more of the later times. To the Jains the site is of triple significance: it is the centre of nativity of the Ukeśavāla banias; a town from which Ukeśavāla Gaccha emanated; and, the oldest Jaina temple now extant in Western India, the sanctuary of Mahāvira, exists at 'his place. Ukeśa must have been a very powerful nerve-centre of the Brahmanical as well as Jaina religious activities in older days, bereft though of its original lustre now.

The celebrated temple of Mahāvira is located at the west end of the town.

The temple complex comprises a vast Jagati (Terrace) which supports the Main Temple and subsidiary shrines and structures. The Main Temple, northerly oriented, consists of: (1) Mūlaprāsāda (Sanctum Proper) of the *sāṇdhāra* class connected by a *kapili* (buffer wall) to the (2) Gūḍhamaṇḍapa (Closed Hall) followed by the (3) Trika or Mukhamaṇḍapa (Vestibule) provided with a Mukhacatuṣki (Porch). At some distance in front of the Mukhamaṇḍapa is located the (4) Torāṇa and a pair of (5-8) Devakulikās (chapels) to the right and left of the free space between the Mukhamaṇḍapa and the Torāṇa. On either side as well as the back side of the Mūlaprāsāda runs a (10) Bhramantikā (Cloistered Corridor). Just in front of the Torāṇa is the (11) Valānaka or Balāṇaka (Entryhall) which is also known as



Plan of Mahāvīra temple, Osia

Nālamaṇḍapa by virtue of its construction above the principal stairway of the Jagatī. A subsidiary entrance with an (12) Ubhayamukhī Catuṣkī (Bifacial Porch) is located on the east, and just near the eastern extremity of the Valānaka. The Valānaka is connected with a (9) Devakulikā at its eastern walling.

(1) *Mūlaprāsāda*

The Mūlaprāsāda, about is 7.77 M wide, is a square of *tri aṅga* on plan and thus has three proliferations—the *bhādṛa* (central offset), *pratiratha* (juxta-buttress), and *karna* (corner)—in the proportion of 4.4 : 1 : 2. The elevation (Figs. 1 and 2) covers three divisions: the *pīṭha* (socle), *kaṭi* (wall face) and the *śikhara* (spire).

The *pīṭha* comprises a sequence of six bold, heavy, and neatly cut mouldings commencing from a large *bhīṭṭa* (stylobate), a wide *antarapatra* or *kandhara* (fillet) followed by a *kapota* (cornice) decorated with closely set *candraśālās* (caitya arches) alternating with half lotuses. Next comes a second, less wide but likewise plain *antarapatra*: and finally tops the *vasantapaṭṭikā*, that is, a band, carved in this instance, with what seems a degenerated acanthus scroll.

The *kaṭi* is made up of three parts: *vedībāṇḍha* (podium), *jaṅghā* (entablature) and a *dvistara varandikā* (bistriated principal cornice). The *vedībāṇḍha* possesses the normal sequence of five mouldings—*khuraka* (hoof), *kumbha* (pitcher), *kalāśa* (torus), *antarapatra*, and *kapota*—where, however, the *antarapatra* is of meagre proportions. The *kumbha* of each of the bifacial *karna* on the rear is decorated with niched divinities such as two-armed Kubera, a two-armed Gajalakṣmī (?), Vāyu, and a *mīṭhuna* (couple). The *kapota* shows *kalikās* (buds) in suspension, a feature adopted from wooden architecture, the parallels of which are known from the older temples in Bhubaneshwar in Orissa and Roda in Northern Gujarat. The *karna-jaṅghā* shelters the two-armed Dikpālas (Regents of the Quarters)—Indra, Agni, Yama and Nirṛti—in framed niches, each one topped by an archaic *udgama* (pediment). All the three *bhādṛas* (balconied windows) substantially project out. The *vedībāṇḍha* here is replaced by handsome, square vase-and-foilage pillars, the intervening space between which is occupied by a *rājaseṇaka* (deep fillet) decorated with perforated and grooved double axes followed by a *vedikā* (balustrade) carved with rich, gracefully flowing vines and geometric patterns capped by an *āsana-paṭṭaka* (seat). The void above is blocked by the stone trellises thrown into boxes. The grille in the west *bhādṛa*, with a different motif in each

box (Fig. 3) is particularly pleasing. The upper end of the *kaṭi* is marked by a *padmapaṭṭikā* revealing a chain of half lotuses. This feature is known in several Brahmanical shrines at Osia itself and at Roda in the case of Temple I. Above this lotus band comes the *varaṇḍikā* formed by two cornices in between which is a deep *kaṭha* (fillet) decorated with palmette design.

The *śikhara* above the *Mūlaprāsāda*, in the elaborate *Māru-Gurjara* style, is not the original one. It is constituted by *karmas*, *śṛṅgas* (turrets), *uraśśṛṅgas* (leaning half spires) and the central *mūlamanjari* (main spire). The normally seen *rathikā* (framed panel) in the *bhādra* portion of the *śikhara* is substituted here by a projected *gavākṣa* (balcony) which seems a very early and so far known the only one precursor of that feature so commonly met in the fifteenth century examples in Western India.⁴⁰

(2) *Gūḍhamanḍapa*

The *Gūḍhamanḍapa*, which is 10.65 M wide, is likewise square but *dvi aṅga* on plan and hence possesses only two projections—*bhādra* and *karna* (Fig. 1). In elevation it shares the mouldings of the *Mūlaprāsāda* upto *varaṇḍikā*. The *karna-kumbha* on the front is ornamented with niched figures of the pairs of *Yakṣa* and *Yakṣi* and on the west with *Kubera*. The *jaṅghā* on the front *karna* shows niched figures of *Sarasvatī* and (3) *Pārśva Yakṣa*⁴¹ on the left one and *Acchuptā* and *Apraticakrā* on the right one. The rear *karna jaṅghā* of the *Gūḍhamanḍapa* has a sunk niche (now vacant) on either side.

The superstructure of the *Gūḍhamanḍapa* is a *tribhūma phāṃsanā* (three tiered pyramidal roof) of great beauty and consistency. Its *prahāra* (base) is formed by a *rūpakaṇṭha* (astragal with figures) which shows dancing *vidyādharas* and *gandharvas* playing musical instruments in discrete panels. The *rūpakaṇṭha* is capped by a *chādyakī* (hood) followed by an *antarapatra* carved with chequer pattern. Each of the four corners of the *phāṃsanā* at this stage is surmounted by a graceful

40 The study of the extant temples, strangely enough, does not reveal the presence of such *gavākṣas* in the *śikhara* dating before the fifteenth century. In the late instances, however, the *gavākṣa* is seen supported by *madalas* (struts) not found in the Osian antecedent.

41 The attributes of this two-armed *Yakṣa* are missing; but his head is canopied by a seven-hooded cobra.

śrīṅga. Each of the two *bhādṛa* balconies is topped by a *parikarma-yukta rathikā*⁴² harbouring Kubera on the west and an unidentified Yakṣa on the east. A *śikharikā* flanks on either side of the *rathikā*.⁴³ From the centre of the first tier of the *phāṁsanā* projects the *uraḥphāṁsanā* above the eastern and western *bhādṛa* and it is flanked on either side by half *śimhakarṇa* (pediment). An *antarapatra* decorated with a check pattern intervenes between the first and the second tier. The east, north, and the west face of the tier shows a *śimhakarṇa* flanked on either side by its half replica. The framed panels locked in each of the three central *śimhakarṇas* contain a seated Jina figure on the east and west and Kubera on the north. Each of the four corners of this tier is decorated with a very elegant *karṇa kūta* rendered as an aedicule of the complete shrine with a *phāṁsanā* superstructure. Once more an *antarapatra* finds its place, now decorated with *ratna* (diamond) in panels. Next comes the third tier with a single *śimhakarṇa* projecting from the centre in each direction. A seated Jina figure is placed in each one in the middle of the mesh. Now comes a shorter, plain *antarapatra* and the *skandha vedī* (covering slab), a short *grīvā* and the boldly fluted *ghaṇṭā* (bell) crowned by a *kalāṣa* (pitcher-finial) which may not be original.

(3) *Mukhamāṇḍapa*

The socle of the *Mukhamāṇḍapa* has suffered extensions in recent times, which mask the original contour completely. The free standing pillars over this *pīṭha* support the *phāṁsanā* superstructure above, which harmonizes beautifully with the *phāṁsanā* of the *Gūḍhamāṇḍapa*. It is two tiered and graced at the open corners by *prāsādikās* (miniature temples). The figures in the three panels of the *śimhakarṇa* on the east are obscured by plaster coatings. A Yakṣi with a lion vehicle is discernible in the central panel. The corresponding panels on the north reveal the three *Mahāvidyās*—Gauri, Vairoṭyā and Mānaśi—respectively. The western *phāṁsanā*, on the north face, shows the seated figures of Yakṣi Cakreśvarī, Mahāvidyā Mahākālī, and Vāgdevī. The west face shelters Mahāvidyā Mānavī flanked on either side by a Yakṣi which cannot be identified on the strength of the known texts.

The two tiered *phāṁsanā* of the *Mukhacatuṣkī* is crowned by an unfluted *ghaṇṭā*; its corners are relieved by *Nāgara-kūṣas*. The three panels in each of its three pediments likewise enshrine divinities. The

42 Framed panel.

43 At Roda, in Temple VII, we notice miniature *phāṁsanā* instead.

east face presents Mahāvidyās Kālī and Mahāmānasī and (?) Varuṇa Yakṣa; the north face has the figures of Yakṣa Sarvānubhūti, Jina Ṛṣabha, and Yakṣī Āmbikā; the west face shows Mahāvidyā Rohiṇī with an unidentified goddess on its either side.

The *kapilī* connecting the Sanctum Proper and the Closed Hall has the same elevational mouldings as the latter two. The *kumbha* here is figured with Sūrya on the east side and an unidentified goddess on a corresponding position on the west. On its *janghā* stands Iśa on the east and Varuṇa on the west. Above its *varandikā* is placed a large *karmī* or *prāsāduputra*, the only early instance of that feature that was to be most popular in the fifteenth century and subsequent times in Western India.

Turning now to the interior : the *tri-āṅga garbhagrha* (cella) is plain and relieved by three large, principal niches which are now vacant. The details of its richly embellished doorframe are concealed under the recent layers of colours and glass inlay work. The engaged pillars on either side of the doorframe and the two free standing, in their alignment in the *mukhālinda* (*antarāla*), are of the Bhadraka class. The ceiling of the *mukhālinda* as well as that over the bay joining the *śālā* (nave) is masked by recent, shrill coloured inlay work. The niche in each of the two *mukhālinda* walls, is now vacant. The four pillars of the *śālā* represent a variation of the Rucaka (square) class with cut-off corners. The vase-and-foilage members, *nāga-pāśa* with a *nāga* in half human form at the corners, and bold *grāsamukhas* garnish these pillars. The pilasters of the *bhādras* in *pārsvālindas* (aisles) are almost of the same type, but shorter and thinner. The ceiling above the *śālā* is of the Nābhicchanda (concentric) order formed by archaic *gajatāḷus*. Inside the *bhādra* balconies are framed images of the Jinās installed during later Cāhamāna Period. In all, there are ten deep-sunk niches, now vacant except the two, in the walls of the Gūḍhamaṇḍapa. The last-noted two niches, one on each limb of the bisected south wall, contain respectively the Dikpāla Kubera, and Vāyu, thus completing the sequence of eight when counted along with the six carved on the outer wall of the temple. In fact, this interior northern wall seems the theoretical fourth wall complementing the three exterior walls as per the tenets of the Mahā-Māru style.

The complex *śūrasenaka* (bisected *caitya* arch) surmounting each niche in the Gūḍhamaṇḍapa, enshrines a divinity. Excepting the two niches (in east and west wall) where the figures are obscured by the carved and panelled walls of the cabinet-like *khattakas*, and the two

Dikpāla niches in the south wall, which are narrow, the order of the images as one perambulates from north-east to north-west is Rohiṇī, Vairoṭṭyā, Mahāmānāsī, and Nirvāṇī. The large panel above the architrave in each *bhādra* shelters an image of Jina Pārśvanātha with attendants. A *rūpadhārā* (figural belt) bearing a series of figures in panels, such as, perhaps, Parents of Jina, run along the upper end of the walls of the *Gūḍhamaṇḍapa*. The broad *triśākḥā* doorframe of the *Gūḍhamaṇḍapa* has the *bāhyaśākḥā* (outer fascia) decorated with lotus leaves; the central one, the *khalvaśākḥā*, is decorated with jewelled buckles. The inner fascia has been left plain. The pilasters flanking the doorway show respectively the figures of Gaṅgā and Yamunā above the brackets. In a *rathikā* above the door is enshrined the image of Jina Pārśvanātha. A *rūpadhārā* is stretched along the upper edge of the wall.

The pillars of the *Mukhamaṇḍapa* reveal the vase-and-foliage order at its finest. With slight variation, such as the presence of *vidyādhara* belt, their decoration broadly conforms to the one noticed on the pillars of the *Gūḍhamaṇḍapa*. They are six in number, four in one row *plus* two of the *Mukhacatuski* in front. The pair of pillars that confronts the door of the *Gūḍhamaṇḍapa*, possesses extra figural decoration on its upper portion. One of the two, just above the *kumāra śīrsa* (atlantan bracket), shows Yakṣa Sarvānubhūti; the other one, on the corresponding position, carries what could be a form of Pārśva Yakṣa.

The space between the four pillars of the *Mukhamaṇḍapa* and the wall of the *Gūḍhamaṇḍapa* is covered by a wide, prominently ribbed *kola* course simulating timber construction such as exactly paralleled in Harihara Temple No. 3 at this place. The form of the *kola* is, however, quite distinct from the one known in Mahā-Gurjara temples.

(4) Torāṇa

The Torana (Fig. 4) in front of the *Mukhamaṇḍapa* is a distylar monument erected, according to the epigraph on its lintel, in 1018. Each one of its two pillars stand on a *mahāpīṭha* of the traditional Western Indian sequence of mouldings current during the Mediaeval period. It thus shows, after the *bhīṭṭa*, a *chajjikā* (rooflet), *jāḍyakumbha* (inverted *cyma recta*), once more a *chajjikā*, followed by a *grāsapaṭṭikā* (band of *kirttimukhas*), *gaḍapīṭha* (elephant course), and *narapīṭha* (human course). The *kumbha* of the *kumbhikā* (base) of the shaft shows seated and niched Jina figures on all its four faces. On its *janghā*

above, stands a figure of Jivantasvāmī Mahāvīra in a finely carved niche on all the four faces. The shaft proper starts with an octagonal belt containing eight panels, each one bearing a seated Jina figure. The belt with sixteen faces above shows crisply carved, flaming leaves with a *vidyādhara* bracket on each one of the four cardinal points. The circular section which now follows, shows a *rūpadhārā* (figural belt), a vine pattern, and the *grāsapaṭṭikā* followed by *bharaṇī* (abacus) and *taraṅga śīrṣa* (roll bracket). The lintel above is featured with a vine design and a band of half lotuses. The *kūtaccādyā* (ribbed awning) covers the top of the lintel. A *tilaka* crowned by a *ghaṇṭā* is placed at each of its two extremities; while, in the centre, a large *tilaka* showing adorsed Jina figures serve the dedicatory purpose of the Torāṇa. A large peacock turning its head to the back is placed on either side of the central *tilaka*; similar smaller ones occur at the extremities beside the *tilakas* there. Over the *tilakas* is thrown a graceful *āndola-mālikā* in lieu of the *illikā-volaṇa* we commonly notice in Gujarat examples.

(5-8) *Devakulikās*

The two pairs of *Devakulikās*, one to the east (facing west) and the other to the west (facing east) seem at first sight exactly alike; the differences among them of details, despite the sameness of plan (a *tri aṅga* Latina—*ekāṇḍaka*—shrine with a *mukhacatuṣkī*) and size, the shrine in each case being 3.048 M in diameter.

The northern *Devakulikā* (No. 1) of the eastern pair possesses a *pīṭha* with an almost ideally complete set of mouldings. Above the *kharaśilā* (foundation cap) carved on the face with half lotuses, comes *bhittā* decorated with half diamonds followed by *jādyakumbha* carved with simple lotus leaves; at each of the three *bhādras* is found an *udgama* motif soldered with *jādyakumbha* as found with the earlier temples at Nadol. Now comes *karnikā* (knife-edged moulding) followed by *grāsapaṭṭikā*, *chajjikā*, *gajapīṭha*, and *narapīṭha*.

The northern *Devakulikā* of the eastern pair possesses a *pīṭha* with an almost ideally complete set of mouldings.

At each *pratiṛatha*, the *kumbha* of the *vedibandha* shows half lotus as in the earlier temple—of *Navalakhā Pārśvanātha*—at Pali. The *kumbha* at each *bhādra* shows a figure of a *Vidyādevī*; *Rohini*, *Acchuptā*, and *Vairoṭyā* can be identified. *Kumbha* on one of the *karṇas* shows figure of *Ambikā*. *Kumbha* on the southern *kapilā* shows *Brahmaśānti* *Yakṣa*. The corresponding northern one shows *Yakṣi Cakreśvari*.

The *jaṅghā* displays Dikpālas on the *karṇas* and *apsaras* on the *pratirathas* as well as in *salilāntaras* (recesses). The *apsaras* Śucismitā (holding a mirror) on the northern *pratiratha* is a superb piece of chiseling. The *salilāntara* beside shows *apsaras* Menakā with *cāpa* and *dhanuṣa*. The *jaṅghā* on the either *kapilī* shows the standing figure of *Jivantasvāmī*. The three principal niches in the *bhādras* harbour seated Jaina images with *parikaras*; that on the south (Fig. 5) is of *Pārśvanātha*; the one on the east may be identified as *Māhāvira*.

Above the *jaṅghā* of the wall comes the *bharaṇī* (capital) followed by bistriated *varaṇḍikā* and the *kūṭachādyā*. The superstructure of the shrine is formed by a Latina *Śikhara*.

The *mukhacatuskī* of the *Devakulikā* shows vase-and-foliage pillars and a *Nābhicchanda* ceiling. The *triśākhā* doorframe shows *patraśākhā* with undulating creeper, *rūpastambha* flanked by *bokulikā* followed by *bāhyaśākhā* carved with lotus leaves. The *rūpastambha* shows figures of *Vidyādevīs*; among them *Vajrasṛṅkhalā*, *Vajrāṅkuśī*, *Apraticakrā*, *Acchuptā* and *Kālī* may be identified.

The *uttaraṅga* architrave of the doorframe shows Jina figure in the centre as well as at the extremities : in between the latter, once again, the images of *Vidyādevīs* such as *Naradattā*, *Kālī*, *Gaurī*, and *Gāndhārī* may be discerned. Above the *mukhacatuskī* is found *samvaranā* (bellroof) now partly restored.

The second *Devakulikā* (No. 3) of the eastern pair is even more ornate than the last one. Its *pīṭha* is similar to the last one except that the *jādyakumbha* shows elaborately carved leaves such as at *Someśvara* temple at *Kiradu*. The *narapīṭha* here includes *Jina-kalyāṇakas*, and incidences and scenes showing marriage procession of *Neminātha*.

The *kumbha* of the *vedibandha* is heavily ornamented showing a thin *grāsapaṭṭikā* with *maṇibandha* (jewel band) together with deeply carved *ardharatna* (half diamond) on *pratirathas*, and elsewhere figures of *Vidyādevīs*. At the shoulder, the *kumbha* is decorated with indented *aśoka* leaves. The *Vidyādevīs* include *Naradattā*, *Gaurī*, *Rohiṇī*, *Mahāmānāsī*, *Vajrāṅkuśī*, *Vijrasṛṅkhalā*, and *Gāndhārī* : *Heramba* is spotted at one place in lieu of *Vidyādevī*.

The *bhādra* niches of the *jaṅghā* are vacant. The *karṇas* as usual reveal *Dikpāla* figures while *pratirathas* and *salilāntaras* display *apsaras* figures. The *pīṭha* mouldings of the *mukhacatuskī* of this temple show some variation. Above the *chajjikā* comes *ghaṇṭamālā*, *rājasenaka*, *vedikā*, lattice, and pillars of the vase-and-foliage order such as are

known in the temples at Chohtan. The lintels supporting the ceiling betray typical diamond—and—double volute pattern such as known from the porch of the Sun temple, Mudhera. The ceiling itself is of Nābhicchanda order. The pair of pillars shows finely carved *cāmara*-bearers on their frontage.

The *pañcaśākhā* doorframe comprises *patraśākhā* with a deeply carved foliate scroll, *rūpaśākhā*, *rūpastambha*, again *rūpaśākhā*, and lastly the *bāhyaśākhā* showing a variant foliate scroll.

The *rūpastambha* panel harbour Vidyādevīs, four in either instance : Rohinī, Prajñaptī, Vajraśrīkhalā, Mānasī : and, Acchuptā, Vairotyā, and Yakṣī Nirvāṇī etc.

The *uttaraṅga* harbours Pārśvanatha in the centre flanked by three seated Vidyādevīs on either side; among them Cakreśvarī. Rohinī, Mahāmānasī and Mānavī may be discerned.

Samvaranā with three *rathikās* tops the porch.

The northern Devakulikā (No. 2) of the western pair (Fig. 7) is almost a duplicate of the Devakulikā No. 1 in the eastern pair. The *jādyakumbha* of its *pīṭha*, however, does not show *udgama* motif on *bhadra* points; and, in *mukhacatuṣkī* section, *chajjikā* is followed by *grūṣapattikā*.

The Vidyādevīs, Yakṣīs and other Jaina goddesses on the *kumbha* faces of the *vedībāndha* include Sarasvatī, Naradattā, Mahākālī, Vairotyā, Cakreśvarī, Acchuptā, Ambikā, Vajraśrīkhalā and others.

The *jaṅghā* shows the usual *Dīkpālas* and *apsarases*. *Jivantasvāmī* too is found on the *kapili* parts. The *bharanī* above the *jaṅghā* is round and decorated with leaves in suspension. The pillars of the *mukhacatuṣkī* show *cāmara* bearers as in the last-noted example. They support a Nābhicchanda *vitāna*. The *pañcaśākhā* doorframe displays a deeply carved creeper on its *patraśākhā*; the latter is followed by a *rūpaśākhā*, *rūpastambha*, a *rūpaśākhā* yet again, and *bāhyaśākhā* with a beautiful creeper.

The Vidyādevīs on the *rūpastambha* include Prajñaptī, Vajraśrīkhalā, Vajraṅkuṣī, Cakreśvarī, Nirvāṇī, Acchuptā, Vairotyā and one more who cannot be identified.

The Jina figure is as usual found in the central panel of the *uttaraṅga*. The Vidyādevīs here include Mahāmānasī, Mahākālī, Rohinī, Acchuptā and others.

The *Śikhara* above the shrine proper is of the *Latina* class similar in details to that of No. 1. The *rathikās* of the *samvaranā* or the porch harbour seated Jina figures.

The neighbouring Devakulikā (No. 4) has a *pīṭha* similar to the last-noted one. The *kumbha* of the *vedībāṇḍha*, as in the previous instances, shows Vidyādevīs etc. on the faces. These include Mahāmānasi, Mānasi, Acchuptā, Vairoṭyā, Mahākālī, Manavī, Cakreśvarī, Vajrasrīkhalā, Prajñāpti (?), Rohiṇī, and Brahmasānti Yakṣa.

The *jaṅghā*, besides the usual divinities, shows Sarasvatī and Cakreśvarī on the corresponding positions at *kapilī* parts. The *bharaṇī* above the *jaṅghā* is square with leaves in suspension.

The *mukhacatuṣṭi* possesses the usual Nābhicchanda vitāna. The doorframe is likewise of the normal *pañcaśākhā* type. The Vidyādevīs as usual grace the *rūpastambha* and the *uttaraṅga*. On the former they are in order, Rohiṇī, Vajrasrīkhalā, Vajrāṅkuṣā, Vairoṭyā, Acchuptā, Mānasi, and others; on the latter are seen Cakreśvarī, Rohiṇī, Mahāmānasi and so forth.

The *saṁvaraṇā* above the *mukhacatuṣṭi* is the most perfect example of the kind. In its *rathikā*s, in each of the three instances, a seated Jina figure comes to view.

(10) *Bhramantikā*

Behind the Main Temple runs a corridor with about eight pillars in its southern sector, which are, as suggested by their form and details of carving, akin to those known from the main Temple itself. The eastern and the western extensions are of later times; each one, almost in its middle part, possesses a Devakulikā (No. 6 and 7) with a *śikhara* stylistically assignable to late eleventh century.

(11) *Valānaka*

A few meters north of the Torāṇa is situated a large Pavilion built over the stairway and the subterranean chambers located on either side of the latter. Although this Hall suffered renovations in antiquity by causes yet unknown it still retains much of the original structure intact. Its dimensions are fairly generous for that age, a rectangle of about 15.85 M × 7.32 M with extensions to the north made at a later period.

Its south face, which confronts the Torāṇa, is semi-open with some fragments of the original *mattasōḍraṇa* (seat-back) with a *gaṇjamuṇḍa* (elephant head) found still in situ. There are twenty-six free-standing columns in the Hall arranged in four rows; except those of the central octagon which support a large *karoṭaka* (ceiling), the rest are original, contemporary with the Main Temple and probably undisturbed.

The pillars of the central octagon are like those seen in Devakulikā No. 4 here. Lintels supporting the central ceiling reveal a degenerated diamond-and-double volute pattern. Above the octagon comes a polygon of sixteen sides followed by *karnāḍardarikā* (cyma reversa with arria), *rūpakarṣṭha* (figural belt) with sixteen *apsarases* standing on large *kumbhās* (inverted bells) against the background of the three *kola* courses, the latter followed by four *gajatālu* courses, where each *gajatālu* is of the quadruple variety, and finally in the centre a small *padmakasara* (staminal tube).

Carved in the east part of the north wall are two old niches one of which bears an inscription declaring the renovation of the Hall by one Jindaka in 956. There are other large niches sunk in the east and west wall but of little consequence.

A Devakulikā (No. 5) attached to, and having its opening in the middle part of the east wall within the Hall deserves a closer examination. The tiny, faceted pillarlets of its porch lie only slightly behind the alignment of the engaged pillars of the east wall.

The Devakulikā in question (Fig. 6) is smaller by about 25 cms in diameter than the four described in the foregoing pages. It also differs in some of its elevational features.

Above the *kharaśilā*, the *pīṭha* is supported on a *bhīṭṭa* showing half diamond and *ṭhakārikā* decorations; it is followed by a *chajjikā*, *jādyakumbha*, *karnikā*, and *vasantapaṭṭikā* carved with a scroll. The *kumbha* of the *vedibandha* shows half lotuses and *ardharatna* motif carved in bold relief. The divinities on the *jaṅghā* include *Dikpālas*, *apsarases* such as *Sucismitā* and *Putravallabhā*, Jina images in the three principal niches where *Pārśvanātha* may be identified in the back one, and lastly the standing image of *Sarasvatī* in each of the two *kapilī* faces, in a specially designed niche crowned by a *phāṃsā* pediment in lieu of the normal *udgama*. *Vyālas* are noticeable in the *śalāntaras*. A part of the *jaṅghā* on the east is badly damaged; at this place three images are missing. The Latina *śikhara*, partly restored, is carved with the grooved *jāla* work.

(12) *Ubhayamukhī catuṣṭhī*

This double porch, opening inside as well as outside on the east near the eastern extremity of the *Valānaka*, possesses a pair of boldly carved, very old pillars on either side. The ceilings demonstrate a vigorous, full-blown, large lotus in each case.

The original date and the chronology of different structures associated with the temple of Osian Mahāvira have so far remained in confusion. Jaina writers of the middle ages were themselves in darkness. The Upakeśa gaccha paṭṭāvali postulating fifth century B. C. for the cult image and the town of Osia is nothing but mythical. On the strength of all available historical and archaeological evidences, Osia, it would seem, did not exist before eighth century. Kakkasūri in his Nābhinandana Jinoddhāra (1337) mentions that the temple was founded in 961, a statement also paralleled in *Oswal utpati*.⁴⁴ But that date is nearer to the one of the Jindaka's renovation of the Valānaka and not applicable to the foundation of the Main Temple.

The writers of the present century are only a little more informed than the mediaeval chroniclers. BHANDARKAR's observations, the earliest ones available, may be examined at the outset. "The temple is, like most ancient Jain temples, enclosed both at the sides and the back by a row of subsidiary shrines, which, to judge from their style, are not contemporaneous with the temple but belong to tenth century. They were probably constructed at the time when the *nal* mandapa was repaired by Jindaka."⁴⁵ The Devakulikās are doubtless late; but the matter is not so simple at that. None of them seems to be of Jindaka's time; they belong to different dates as we will have demonstrated soon. Commenting on the *śikhara* of the Main Temple, BHANDARKAR observes : "The spire of the temple has obviously been rebuilt with the old materials. I gathered from the villagers that it was in ruins a hundred years ago, and was rebuilt of fallen pieces. This is also seen from the fact that under *āmalasāra* there is a human face on each of the four sides, a characteristic found in almost all modern temples in Gujarat and Rajasthan."⁴⁶ A closer examination of the *śikhara* reveals facts which contradict BHANDARKAR's deductions in their main part. The *śikhara* is for certain old, though not original. It is a replacement at some date in the early eleventh century for an eighth century super-structure. This is proven by the *jāla* type, the *aṇḍaka* types (which include *karmaśrīṅgas*), *gaḍḍakas*, etc. In fact KRISHNA DEVA who surveyed this temple very thoroughly in about 1959, had reached the same conclusion.

44 SHAH, AMBALAL PREMCHAND, 'Jaina Tirtha Sarva-Saṁgraha', Vol. I, pt. 2, (Gujarati; 1953), p. 173.

45 BHANDARKAR, D. R., 'Annual Report of the Archaeological Survey of India' 1908-9, (Calcutta 1912), p. 108.

46 Ibid.

We shall not dwell on OJHA's statements which follow BHANDARKAR and which are not very clear in contents. There is yet another authority who recorded his observations on this temple. PERCY BROWN thus writes: "It appears to have been first built at the end of eighth century, and then repaired and added to in the tenth century, so that it is a record of development over two periods. This is shown by the changes in style of the building throughout, but particularly in the character of the pillars, in which it is possible to compare those of the mandapa belonging to the original structure with the latter example in the second porch; this latter apartment or *naḷ* mandapa is so called because it was erected subsequently over the *naḷ*, or staircase, leading into the interior of the building. To add to the history of this temple, the torana or entrance archway appears to be even a still later addition, probably made in the eleventh century. In this one building alone, therefore, it is possible to follow the course of the style over a period of several centuries"⁴⁷

To PERCY BROWN's observations following corrections may be applied: the Main Shrine suffered no renovation except replacement of the *śikhara* in the eleventh century; there are thus no changes throughout the style of the building;⁴⁸ the *nāḷa*-mandapa still possesses considerable material that is original, of the eighth century and in situ. PERCY BROWN's complete silence on the Devakulikās is intriguing and unless these be added, it is not "possible to follow the course of the style over period of several centuries".

The sequence of constructional activities in this complex can be visualized on the strength of the detailed style-critical analysis seconded, wherever known, by epigraphic evidences. Accordingly, following stages seem to have ensued. The Jagati with its eastern Ubhayamukhi Mukhacatuṣki, the Valānaka, the Main Temple with the Mukhamandapa, and the southern part of the Bhramantikā were built at one time; that is when Vatsarāja Pratihāra ruled according to Jindaka's inscription. All these structures follow the Mahā-Māru style in its virginal purity. They are the oldest in this complex. Jindaka repaired the Valānaka in 956. Before his times, perhaps, the

47 BROWN, PERCY, *Indian Architecture* (Buddhist and Hindu Periods), Second Edition, p. 140.

48 SHRI KRISHNA DEVA has very carefully examined this temple. His own conclusions on this issue are exactly the same. He visited the Osia group of temples some years previous to my own visit.

north face (confronting the town) of the Valānaka may be semi-open as its south face is. He closed it and caused the niches to be built in the wall so formed. A generation later, Devakulikā No. 5 was erected and shunted to its eastern walling. It now followed the Mahā-Gurjara style with a few features of late Mahā-Māru, such as the *jāla* of the *śikhara*. The *pīṭha*, the *jaṅghā* with *vyālas*, are all after the Mahā-Gurjara tradition. During the late tenth century, Mahā-Gurjara style had crossed its traditional frontiers and entered into Marumaṇḍala via, perhaps, Pali to which we shall refer later. In fact in this Devakulikā, the two styles meet but Mahā-Gurjara tends to dominate. At the next stage, in 1018, the Torāṇa was set up. It is precisely at this time that the present *śikhara* of the Mūlaprāsāda of the Main Temple was built, and Devakulikā No. 1 and, soon after, No. 2 (confronting each other) were erected. The figural carving on the Torāṇa and that on the latter Devakulikās, particularly No. 1 closely agree. The style of all these structures is what we should call the early Māru-Gurjara, the more perfect example of which is Devakulikā No. 3 erected possibly a decade hence. The Devakulikā No. 4 was to be added as late, perhaps, as the end of eleventh century as suggested by its coarse carving when the Bhramantikā was extended along east and west with its two embedded Devakulis (Nos. 7 and 8). At this time or perhaps a little later, the central twelve original pillars of the Valānaka were replaced by eight new ones in a different style for supporting a new great ceiling of the typical Māru-Gurjara tradition. The extensions of the Valānaka were also made during this time. The history of the temple thus covers three centuries of building activities.

The contribution of this Osian complex to the study of Jaina art and architecture is significant as its initial landmark as well as for the wealth of information and artistry it reveals. The Main Temple, a fine piece of Mahā-Māru architecture, reveals the oldest example of Jaina kind of Trika or *mukhamaṇḍapa* (*chacra*). Its rich treasures of Jaina iconography are the earliest so far known in the context of temple decorations. The Devakulikās themselves are little masterpieces of architecture and demonstrate a further development of the Western style in the making; at the same time they are illustrative of progress made in Jaina iconography. The fact that they were absent in the eighth century and that they are fewer in number and placed discretely—not in coalescence—may indicate that the Jaina way of temple planning was unknown in eighth century and was not effected even in the early eleventh century since inconsistent with the original plan. The

raṅgamaṇḍapa (dancing hall)—the glory of the Jaina temples—had not yet materialized. For noticing further development in Jaina way of temple planning, we must turn to Varman.⁴⁹

II MAHĀVIRA TEMPLE, VARMAN

Varman, Brahmanā of the mediaeval epoch is today famous for its ruined temple of the Sun. To the Jains in the Middle Ages it was well-known as a seat of the Brahmanā gaccha and for the old sanctuary of Mahāvira.

The temple, unfortunately, had suffered repeated renovation as well as damages. Two at least can be discerned on epigraphic evidences, one in 1186 and the other in 1390. The Mūlaprāsāda is original but relatively unpretentious and in elevation starts directly from the *vedibandha*. The *raṅga-maṇḍapa*, of no consequence, was added during the second renovation and restored more than once afterwards. The Bhramantikā once possessed the traditional twentyfour Devakulikās with colonnade. The cells have disappeared but the basement of the corridor is still discerned in north and south section. Some of the old pillars of these have been re-erected (Figs. 8 & 9). The eastern corridor possessed two *śamata* ceilings, one carved with Ambikā, the other—inscribed one—of similar workmanship is dated to 1186 and shows the figure of Gajalakṣmī. Commenting on the latter, SUKTHANKAR averred that the original temple is probably not older than this sculpture.⁵⁰ This is contrary to the facts revealed by the closer examination of the material in the temple. The mouldings of the Sanctum are certainly very old. The door frame with its powerful *rūpastambha* is likewise old. The image of Mahāvira (smaller one) is a fine example of the Mahā-Gurjara art of the late ninth century as ascertained by U. P. SHAH. The older pillars illustrated here, though smaller, are comparable in details and style to those in the Sun temple of the late ninth century in Varman itself.⁵¹

The importance of the Mahāvira temple at Varman lies in its illustration of the earliest archaeological evidence for twenty-four Devakulikās which once it possessed contemporaneously with the Main

49 Literary sources speak of a *Cauvisa jīṇḍāya* founded sometime in the ninth century at Deṇḍuānaka in Marumaṇḍala.

50 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle', 1917, pp. 71-72.

51 Cf. 'DRAKY', (1965), Fig. 2.

Temple. This agrees with the literary tradition of Yaśobhadrasūri having founded Cauvisa Jīṇālaya at Deṇḍuānaka (Dinduana) in Marumaṇḍala at about the same time.

III MAHĀVIRA TEMPLE, GHANERAV

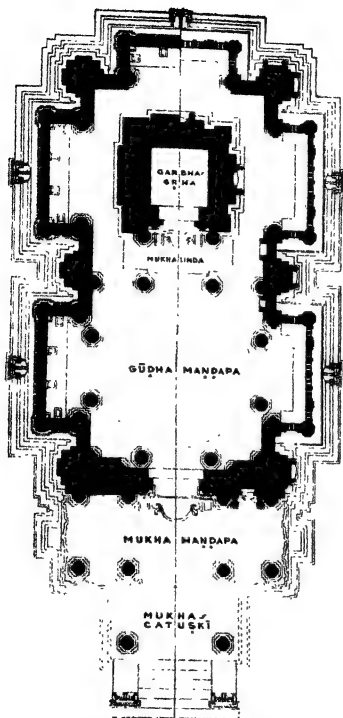
Ghanerav is situated in the Gorwad area of Rajasthan. To the four miles east, south-east of the town is located the temple of Mahāvira famed in local legend and well-known as an important Jaina centre of pilgrimage, one of the five holy *tirthas*, in this part of Rajasthan since the mediaeval times.

The temple complex, as at Osia, faces north and comprises a Mūlaprāsāda connected with a Gūḍhamandapa articulated with Mukhamandapa followed by a Raṅgamaṇḍapa surrounded by twenty-four Devakulikās. The whole complex is perched on a low Jagati which supports a Prākāra (Enclosure) at its top where the Devakulikās end.

The Main Temple is of a *sāndhāra* class and *dvi anga* on plan where *karna* and the *bhadrā* proliferate. Each balconied *bhadra* of the Mūlaprāsāda as well as of the Gūḍhamandapa is fitted with grille mixed with *vyālas* and heavenly minstrels. The Mūlaprāsāda and the Gūḍhamandapa are of equal width which is 8.52 M and are connected through a narrow, recessed *kapiḷī* (Fig. 2). The total length of the whole temple upto the stairway of the Mukhamandapa is 18.38 M, almost of the size of the Sun temple at Varman.

In elevation, the temple has a basement that includes both the *pitha* as well as *vedibandha* as is known in the case of Somanātha Phase I Temple at Prabhas, Lākheśvara temple at Kerakot, Lakṣmana temple and two others at Khajuraho and still earlier temples such as Sonkansari No. 2 at Ghumali in Saurashtra and Brahmānasvāmī temple at Varman. The consecutive mouldings above the double course of *bhīṣṭa* are *jāḍyakumbha*, *kumuda* (torus), *antarapatra*, and *paṭṭikā*, all boldly shaped but undecorated. The *vedibandha* above is equally plain. The basement harbours a niche below the centre of each balconied window. Corresponding to the five balconies—two of the Gūḍhamandapa and three of the Mūlaprāsāda—there are niches in equal number. They enshrine Jaina gods and goddesses. Perambulating from east to west, they are in order Padmāvatī, Cakreśvari, Brahmaśānti Yakṣa, Nirvāṇī, and Gomukha Yakṣa.⁵¹

The *jaṅghā* of the wall shows Dikpāla figures, very boldly carved, on the *karnas*. They stand in framed niches uplifted by *bhāraputrakas* as at Trinetreśvara Temple near Than. The ninth and the tenth



ABOVE *Āsanapattaka* ■ BELOW *Āsanapattaka*

FEET 0 1 2 3 4 5
INCHES 0 1 2 3 4 5

Plan of Mahāvīra temple, Ghanerav

Dikpāla—Brahmā and Ananta—never depicted in a temple are, it is interesting to note, found here on wall pilasters in the Mukhamandapa that stand in the immediate vicinity of the *karnas* of the Gūḍha-mandapa. In the *salilāntaras* stand *vyālas* on *gajamuṇḍa* brackets. Above each *vyāla* is seen a *gandharva* figure. (Figs. 10 & 11)

At the balconies, in lieu of *jaṅghā*, is found a different set of mouldings : this commences from a *rājasenaka* showing figures in panels followed by *vedikā* showing foliate scrolls and female attendant figures, topped by a double course of *āsanapatṭaka* and next the *kaksāsana* (seat-back) most beautifully carved with figural motifs and vegetal creepers. Above this comes the lattice thrown in between simple dwarf pillars. The superstructure of the Mūlaprāsāda as well as of the Gūḍhamandapa is not original. The *varandikā* below the superstructures, though simple, seems old.

The Mukhamandapa (Fig. 12) shares the basement upto the top of the *pīṭha* but above it is placed a broad and deep *rājasenaka* as high as the *kumbha* of the *vedibandha* of the Gūḍhamandapa. The level of the floor of the Mukhamandapa is thus lower than that of the Gūḍhamandapa. The *rājasenaka* here shows figures of Vidyādevīs such as Vairotyā and *gandharvas* and a large *kumbha-puruṣa* on the north and the south side now replaced by a modern copy. The six free standing and four engaged pillars (barring those of recent extensions) are original and of Bhadraka class such as seen at Trinetreśvara temple near Than. The staircase of this *mukhacatuṣkī* bears a large panel on either side of the steps harbouring Vidyādevīs, one of whom is Vajrāṅkuṣā.⁵²

The ceilings of the Mukhamandapa are very important for the varieties they reveal. That of the *mukhacatuṣkī* is a lenticular Nābhic-chanda type (Fig. 14) : it is of the kind known at a similar location in such earlier temples as Brahmanasvāmī temple at Varman, Kāmeśvara temple at Auwa, and Mālādevī temple at Gyarsapur, the last one in Central India. The ceiling immediately above the door of the Gūḍhamandapa is of the *śamatale* kind showing figural work in boxed frame and a central medallion with divinities (Fig. 13). Variants of this type are known from Śiva temple at Kotai and a few other places.⁵³

- 52 As against the attributes prescribed in the texts, Gomukha Yakṣa shows *vara*, *padma*, and *kalāśa*. Brahmasānti Yakṣa holds *varadāśa*, *padma*, *chakra*, and *kalāśa*.
- 53 NANAVATI, J. M., and DHAKY, M. A., *The Ceilings in the Temples of Gujarat*, 'Bulletin of the Museum and Picture Gallery, Baroda', Vols. XVI-XVII, Fig. 7, p. 45.

The one on the right as well as the left bay is of the Nābhicchanja class with *gajatālu* in linkages (Fig. 15) and is a precursor of those known from the Sun temple (1027) at Modhera.⁵⁴

On either side of the doorway of the Gūḍhamaṇḍapa is found a well-embellished *khattaka* showing *bhāraputrakas*, *gagdrakas* and *kāmarūpa* at its base and a double, deeply grooved *udgama* above. The engaged pillars on either side of the door show respectively a figure of Gaṅgā and Yamunā above the base

The Doorframe comprises *patraśākhā* carved with undulating creeper, followed by a *rūpaśākhā* mixed with *vyālas* followed in turn by *rūpastambha*, *bāhyaśākhā* with lotus leaves, and *ratnaśākhā* with *bakulikā* on the side and *nāga* at the bottom. The *rūpastambha* on either side bears six goddesses in panels; on the left are Rohiṇī, a two-armed goddess bearing a trident, with peacock as her vehicle, *Vajrasrīṅghalā*, *Vajrāṅkuṣā*, a divinity showing *abhaya*, *pāśa*, *aṅkuṣa* and *mudgara* with tortoise as the vehicle and tricephalous snake above the head, and lastly *Yakṣī Nirvāṇī* or *Mahālakṣmī* (since the lotuses in the hand show elephant); on the right are *Mahālakṣmī*, *Mānar?*, *Acchuptā*, *Vairotyā*, *Vajrāṅkuṣā* and *Yakṣī Ambikā*. Those on the architrave seem more retouched than the ones on the jambs.

Inside of the Gūḍhamaṇḍapa is sombre. Above the central octagon formed by faceted pillars is found a *Sabhāmārga vitāna* (Fig. 16). It starts with a *karnadardarikā* decorated with indented leaves, followed by *grāsapaṭṭikā*, *rūpakaṇṭha*, *colas* ending in *gagdraka* or *nāga*, two more courses of *kola*, followed by a *gajatālu* course, a *dardarikā*, once more *gajatālu* course, and lastly a *gajatālu* with *padmaśeṣa* in the centre. In the *rūpakaṇṭha* are seen *nāyikās* on elephant brackets in lieu of *vidyādhara* brackets, a convention known from several schools in Rajasthan but unknown in Gujarat.⁵⁵ The diameter of the Ceiling is 4.10 M.

The inner sanctum, *dvi aṅga* on plan and 3.35 M wide, has three niches on the central offsets, now vacant. The doorframe is similar to the one of the Gūḍhamaṇḍapa. The *Vidyādevīs* and *Yakṣīs* on the

54 *Ibid.*, Fig. 32.

55 In Gujarat, in most cases, the *Vidyādhara* is found; in a few cases, *lumbikā* brackets are also known. The oldest example of the former is seen in the ceiling of the *Raṅgamaṇḍapa* of Muni Bāwā temple near Than datable to the third quarter of tenth century.

rūpastambhas are : Rohiṇī, an unidentified divinity (with trident, lotus, citron fruit, and peacock as its vehicle), Nirvāṇī, Vajrāṅkuṣā, Cakreśvari, Mahāmānāsī, Mānāsī, a goddess with boar vehicle and shield, sword, etc. as her attributes, Vairoṭyā, and Yakṣī on *bhadrāsana* with lotus in each of her two arms. Curiously, all the divinities on the two doorframes ride directly over their respective vehicle.

The Raṅgamaṇḍapa of the temple is featureless. The Devakulīkās, built at the close of tenth century, are almost uninteresting. Only those on the north face have a *jaṅghā* decorated with Vidyādevīs, Dīkṣālas and *vyālas*.

As for the date of the Main Temple, BHANDARKAR thought that the wall mouldings are as old as eleventh century.⁵⁶ In point of fact the original parts of the temple are still older, of the mid-tenth century as the comparison with the Ambikā temple (961) at Jagat and other contemporaneous shrines doubtless indicate.⁵⁷ The informed sources say that the image in the sanctum once had a pedestal bearing a date equivalent to 954 which supports the above-noted conclusion.

The Mahāvira temple, as we look back and estimate, is one of the notable examples of the Medapāṭa school of the Māru-Gurjara style of architecture. Its rich iconography which includes the oldest known example of Brahmasānti Yakṣa⁵⁸ is equally significant.

IV NAVALAKHĀ PĀRSVANĀTHA TEMPLE AT PALI

Pali, Pallikā of the mediaeval period, seems to be a town of some consequence, indicated by its monumental remains. but also by its being the germinal land of Pallivāla brahmins as well as Pallivāla banias and the Pallivāla gaccha of the Śvetāmbara Canon. To the architectural history of Western India Pali's contribution is of some significance, Pali being located on the crossroads of the two contemporaneous styles—Mahā-Māru and Mahā-Gurjara—and, the three out of its four extant temples are illustrative of three different stylistic

56 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle,' 1908, p. 59.

57 AGRAWAL, R. C., *Khajuraho of Rajasthan, The Temple of Ambikā at Jagat*, 'Ars Asiaticus', Tome X, 1964, Fascicule 1; also DHAKY (1961), plates VII-VIII illustrating old temples at Kotai, in Kutch.

58 For detailed information on Brahmasānti Yakṣa, consult SHAH, U. P., *Brahmasānti and Kopardi Yakṣas*, 'Journal of the M. S. University of Baroda', Vol. VII, No. 1.

landmarks perfectly bolstering the concept of the aforementioned two archetypal styles and the third style that resulted by their mating. The Anadakaraṇa temple in the heart of the town represents the Mahā-Māru style of the mid-tenth century but still at its virginal purity; the Navalakhā Pārśvanātha temple has a Mūlaprāsāda that follows Mahā-Gurjara style but the Gūḍhamandapa, curiously, is expressive of the Mahā-Māru style; and finally the Someśvara temple, of late eleventh century, is a representative of the full-fledged Māru-Gurjara style. Our immediate concern is of course with the Navalakhā temple to which now we shall turn.

The Navalakhā Pārśvanātha temple was originally dedicated to Jina Mahāvira since referred to as Viranātha mahā-caitya and Mahāvira caitya in the inscriptions of 1122 and 1145 respectively. The oldest inscriptions on the image-pedestals within this temple are datable to 1088 and 1095 respectively.^{58a}

The temple comprises a Mūlaprāsāda, Gūḍhamandapa, Raṅga-mandapa and the Devakulikās surrounding the major part of the temple-premise. The Devakulikās are not integrated with the Raṅga-mandapa. They, together with the latter structure and the *sikhara* of the Mūlaprāsāda, were added or replaced in 1629 when the previous cult image was substituted for that of the Pārśvanātha; our interest is, albeit, centred around the older portions only.

The Mūlaprāsāda is tri-*anga* on plan with *karna*, *pratiratha*, and *bhadra* in the proportion of 1:0.75:2 respectively. The original diameter inclusive of the *pīṭha* now hidden below a recently built platform, could, seemingly, be 6 M. The topmost part of the *pīṭha* exposed above the mask of the platform is a slanting *cippikā* such as known at Trinetreśvara temple at Than. The *vedibandha* of the wall, strangely enough, does not possess the usual *antarapatra*. The *kumbha* reveals interesting decorations; powerfully rendered, fully blown half lotus on the *karna* faces,⁵⁹ *kaṁsa yugma* as well as *kinnara yugma* on the *pratiratha* faces,⁶⁰ and *sūrasenaka* at the *bhadras*.⁶¹ The *kapotapāli* is ornamented with

58a BHANDARKAR (1908), p. 45.

59 As found on the *kumbha* of the Devakulikā No. 5 in Mahāvira temple group at Osia. This one, from Navalakhā, has a little earlier look.

60 Such decorations are known at the identical positions at Ambikā temple at Jagat and Śiva temple, Kotai.

61 This is a Mahā-Māru feature.

ardharatna alternated with *ṣaḍdrikā*, a feature fairly common with the Western Indian temples of that age and earlier.

On the *jaṅghā* of the wall, the three principal niches are today found vacant. Each *pratirāṣa* face, and that which is on the same directional plane as the *bhādṛa* niche, shows a standing figure of a *Kāyotsarga* Jina with *mālādharas* hovering above; whilst the face on a plane at the right angle shows an *apsaras* in each case. The *Dikpālas*, as usual, take their position on the *karnas*. The *salilāntaras* are filled with *vyāla* figures, those of *gaja-* and *simha-* are clearly discernible. Above each *vyāla* is carved a bold visage of a *grāsa*. The bisected *varaṇḍikā* above the *jaṅghā* is simply treated. The *rathikā* above each *bhādṛa* harbours a Jina image.

The *Gūḍhamaṇḍapa* has a featureless exterior. The large, fluted vase-and-foliage pillars of the octagon are doubtless original, though the great ceiling they support is a substitution of a later date. The *kola* courses in the four *vikarṇa* (corner) *viśānas* are, however, original.

The *patraśākhā* of the *saptasākhā* doorframe of the sanctum has suffered from the recent mirror inlay. Next follow in sequence the *vyālasākhā*, *gandharvasākhā*, *rūpastambha* with Jina *mātrkā* figures in panels, *gandharvasākhā* yet again, followed by *vyālasākhā*, the *bāhyasākhā* (disfigured now with mirror setting) and the eighth adventitious *mālādharasākhā*. The entire *Gūḍhamaṇḍapa* inclusive of pillars, ceilings and the doorframe is under thick coating of paints. The *Mūlaprāsāda*, on the other hand, has suffered both from plaster-coating and gaudy paints. The temple, though preserving old fabric, has lamentably lost its photogenic qualities.

Commenting on this temple, BHANDARKAR wrote : "The temple of Naulakhā is in plan like many Jain temples, and there is nothing particular here that calls for any notice. It is doubtless an old building that has undergone repairs. The most ancient part of the temple is the *gūḍha-maṇḍapa* or closed hall, the pillars of which cannot be later than the 10th century. They are, however, vulgarly bedaubed with different paints....and are thus deprived of their original beauty."⁶² As observed in the foregoing, only the interior of the *Gūḍhamaṇḍapa* (save its central ceiling) is original. Although BHANDARKAR is silent on the doorframe of the sanctum, it, too, is original. At the same time BHANDARKAR's utter non-reference to the *Mūlaprāsāda* is difficult to

62 BHANDARKAR (1908), p. 45.

explain since it is, even as a casual examination reveals, old and original upto the cornice.

In style, the Mūlaprāsāda comes very close to the Mahāvīra temple at Ghanerao (c. 954), Ambikā temple (961) at Jagat, Lākheśvara temple at Kerakot, Śiva temple at Kotai—both of mid-tenth century—, in short to all such temples of the different schools of Mahā-Gurjara style with a central date of mid-tenth century. At the same time it differs sharply from the contemporaneous Nilakaṇṭheśvara temple at Kekind, a most representative example of the Mahā-Māru tradition in its late maturity.

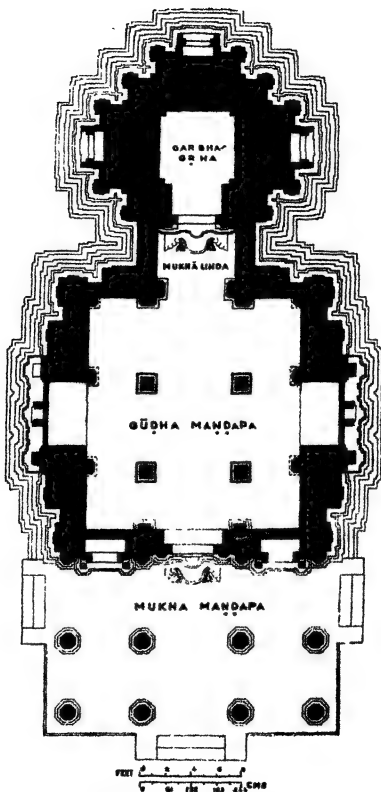
The fluted vase-and-foliage class of pillars in the Gūḍhamanḍapa seem to be derivative of those seen in the well-known Sun temple at Osia, while the doorframe shows general relationship with the doorframe of Kāmeśvara temple at Auwa. The figures in the doorframe reveal nuances of the tenth century despite the thick coating of painting. It seems, a different guild altogether, the one which followed Mahā-Māru tradition, had worked on the Gūḍhamanḍapa.

V THE TEMPLE OF MAHĀVĪRA, SEWADI

Sewadi was known in the early second millenium as Śamipāṭi according to the inscription of 1115 in the Mahāvīra temple. The temple itself is of the usual Jaina plan with a Mūlaprāsāda, Gūḍhamanḍapa, Trika, Raṅgamanḍapa, and the surrounding Devakulīkās.

The Mūlaprāsāda, some 6.8 M in width, is triaṅga on plan where *karṇa* and *pratiratha* are not only *samadala* (equilateral) but also of the same proportions. The mouldings of undecorated *karṇa-piṭha* are otherwise bold. The lotuses on the *kumbha* of the *vedibandha* are also powerfully rendered. The *maṇḍovara* is simple and its *bhadra*-niches are vacant. Above the sanctum comes the *śikhara* which is in Bhūmija mode. It is a brick and plaster structure. The plaster is naturally off-renovated since the temple is a living monument. That perhaps misled BHANDARKAR who wrote that the "spire... is a later work, but resembles the Dekkan style of *śikhara*."⁶³ The spire is certainly not late. There is a complete accord between the Mūlaprāsāda and the spire both in proportions as well as details not possible had the spire been late. The absence of *kūṣṭacchāḍya*, the bold *śūrasenaka* at the root of the *latā* (spine) and the beautiful regression of its *kūṣṭastambhas* differentiate it from later examples such as known from Rankpur (Sun temple: mid 15th-cent.) and Chittor (Adbhutanāthaḥji temple: late 15th

63 Ibid., p. 53.



Plan of Mahāvira temple, Sewadi

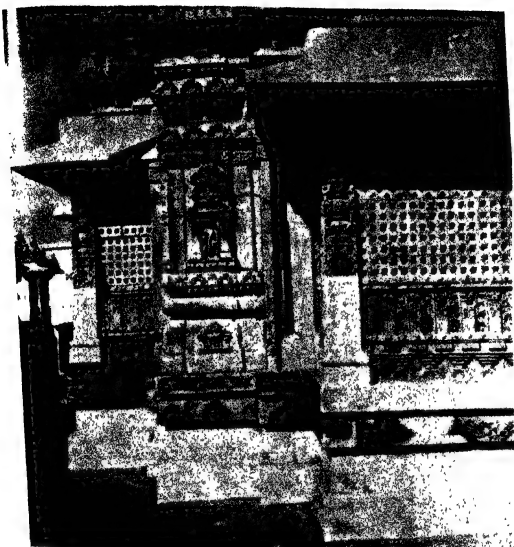
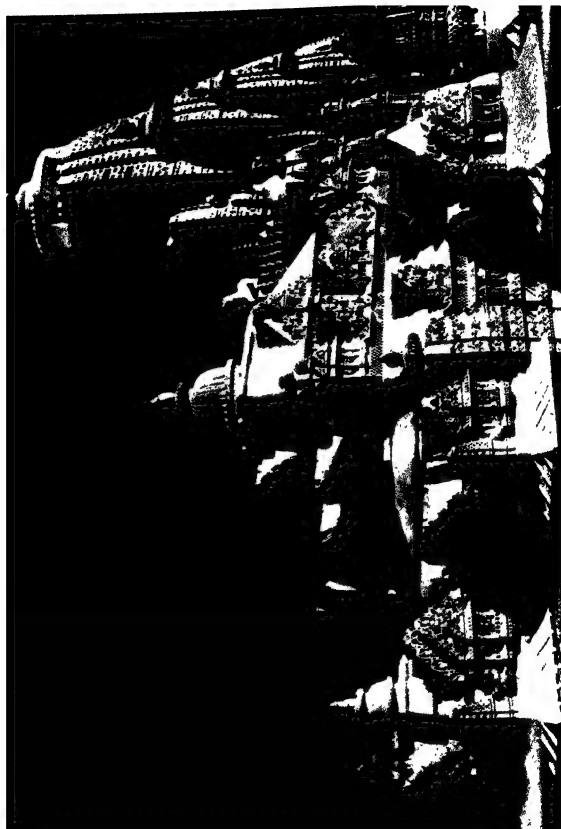


Fig 1
Back view, south, Mulaprāsāda, Mahāvira temple, Osia



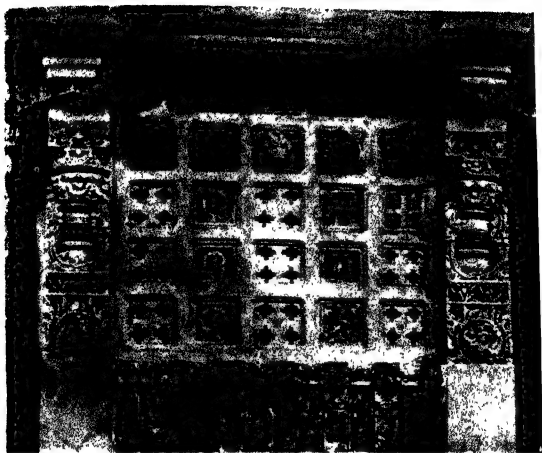


Fig 3
The Western Bhadra balcony, Mahāvira temple Osia

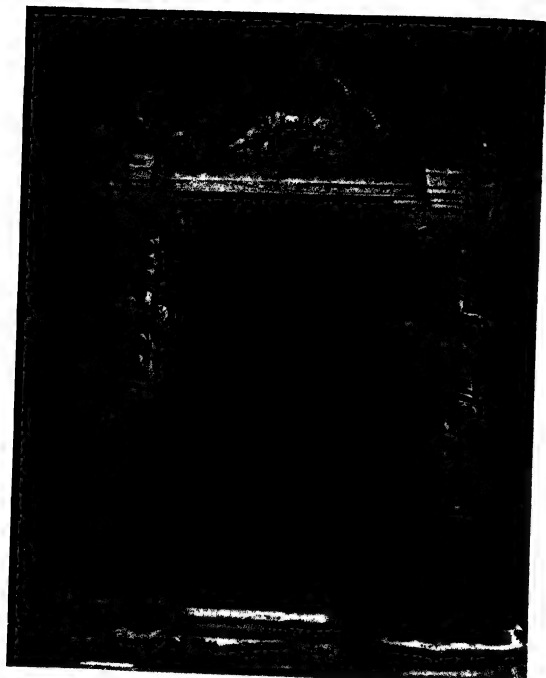


Fig. 4
Toroṇa Mahāvīra temple, Osia



Fig 3

South façade, Devakulikā No 1, Mahāvira temple, Osia

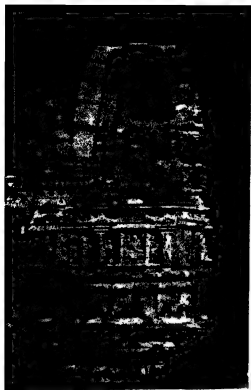


Fig. 6
Devakulikā No. 5
Mahāvira temple Osia

Fig. 7
Devakulikā Nos. 2 and 4
Mahāvira temple, Osia

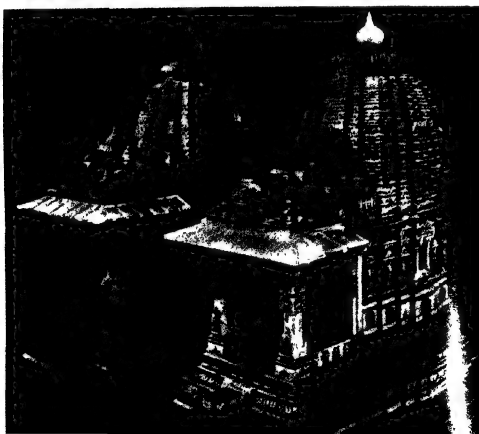


Fig. 8
A pillar, bhramantikā,
Mahāvira temple, Varman



Fig. 9
Pilasters, bhramantikā,
Mahāvira temple, Varman



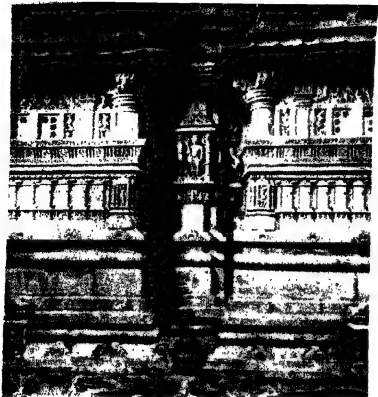


Fig. 10
East face,
Mahāvira temple,
Ghanerav

Fig 11
South face,
Mahāvira temple,
Ghanerav



Fig. 11A
South side, Mūlaprāsāda,
Mahāvīra temple,
Ghanerav

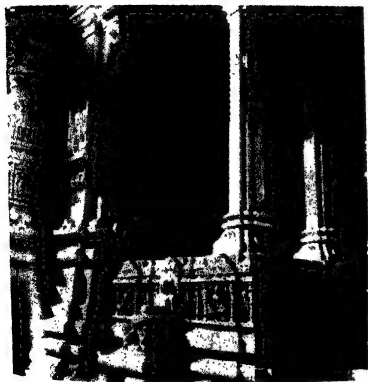
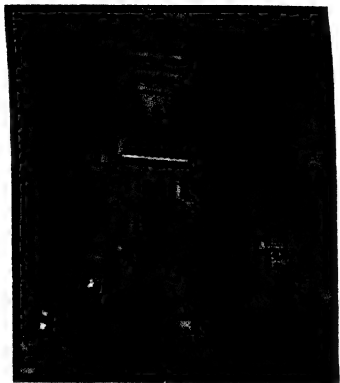


Fig. 12
Mukhamandapa,
Mahāvīra temple,
Ghanerav

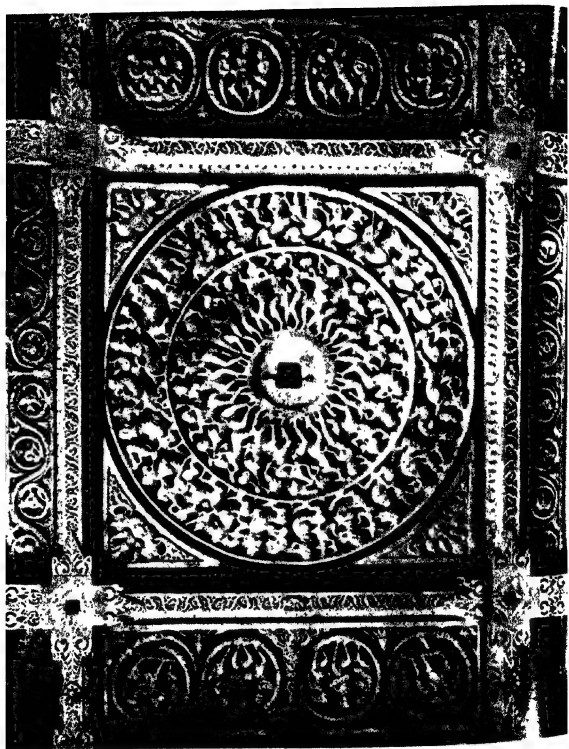


Fig. 13
Samatala Vitāna, Mukhamapṛāpa, Mahāvīra temple, Ghaneraṇ



Fig. 14

A Kṣipta Vitāna of Nābhicchanda order, Mahāvira temple, Ghanerav



Fig. 15

A Kṣipta Vitāna Order, Mahāvira temple, Ghanerav



Fig. 16

A Kṣipta Vitāna of Sabhāmarga Order, Mahāvira temple, Ghanerav

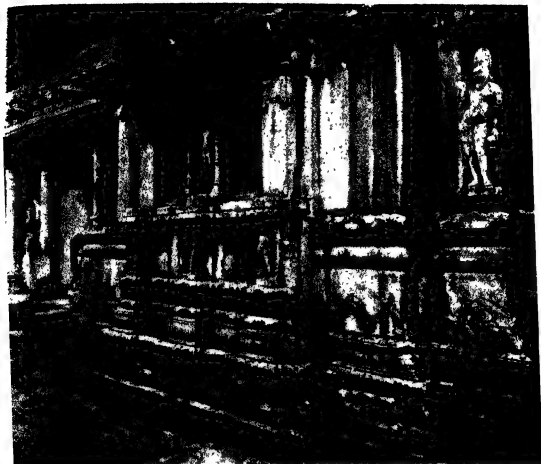


Fig 17
Gūḍhamaṇḍapa, Mahāvira temple, Sewadī

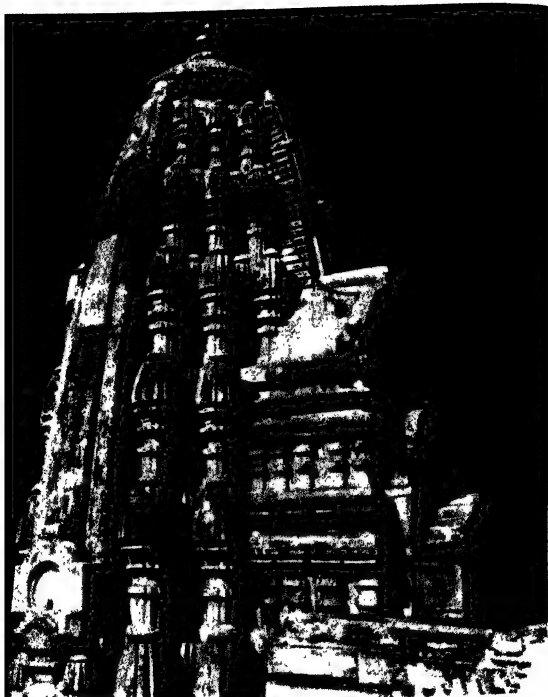


Fig. 18
Bhūmija Śikhara of the Mahāvīra temple, Sewadī

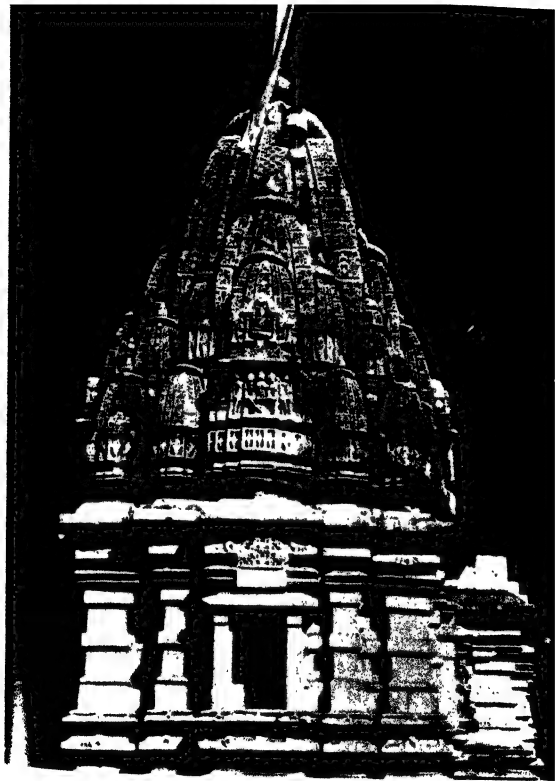


Fig. 19
Back view, Neminatha temple, Nadol

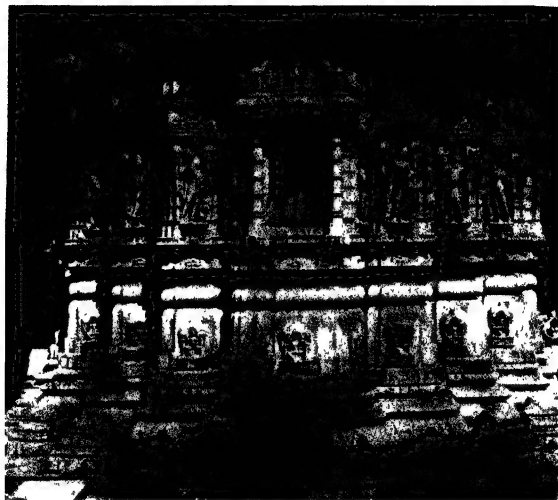


Fig. 20

Back view Mulaprāsāda, Parívanātha temple, Sadri

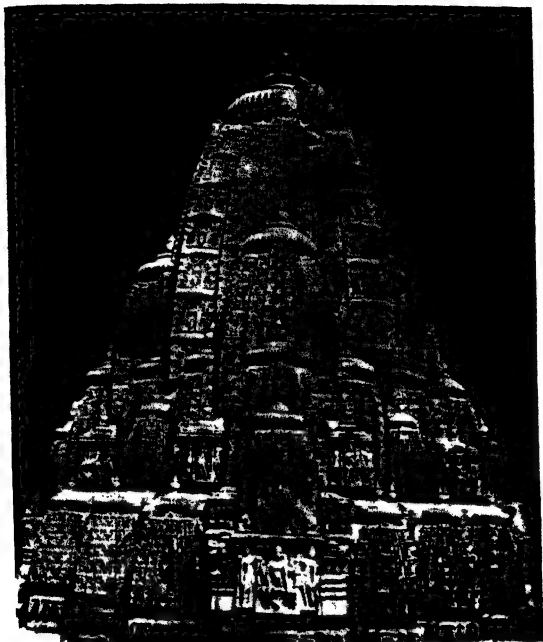


Fig. 21

Back view of the Śikhara, Parśvanātha temple, Sadri

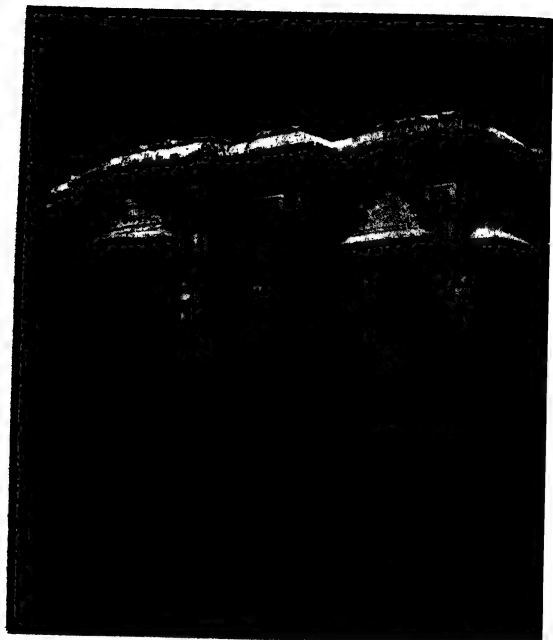


Fig. 22
Guḍhamandapa, West face, Pārivanātha temple, Sadri

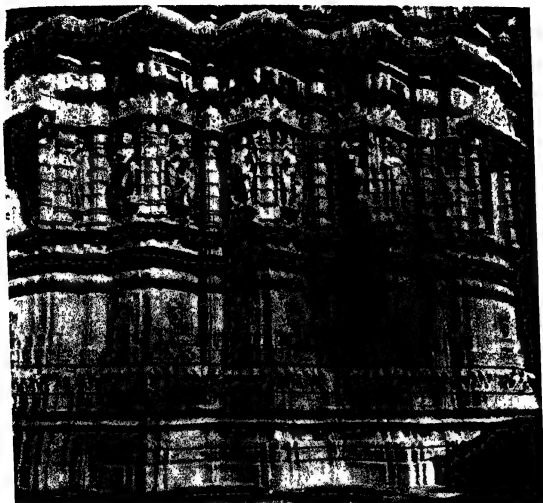


Fig. 23

Mūlaprāsāda, temple of Padmaprabha, Nadol

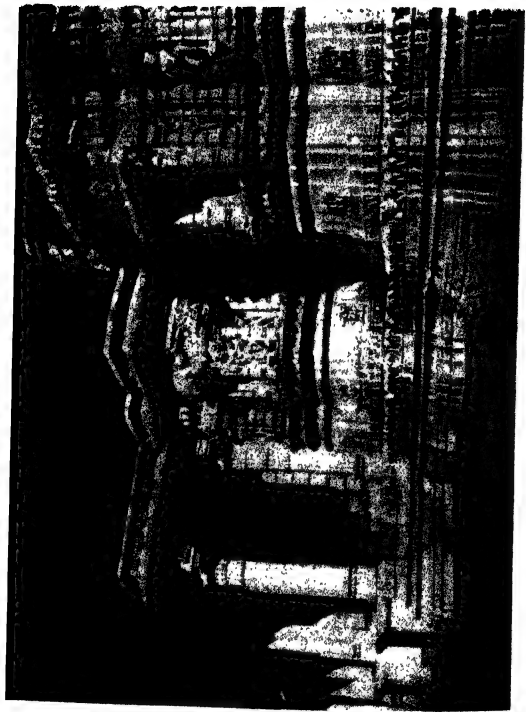


Fig. 24
Mulaṣṛāṣṭa with Gudhamañḍapa temple of Gadmaṇḍapa, Nāḍol

cent). The absence of *gavākṣas* typical of the later age further strengthens this view. In fact the entire appearance of the *śikhara* is more archaic than the two dated and the oldest known examples of Bhūmija class, the Ambarnātha temple (1060) near Bombay and Udayesvara temple (1080) at Udayapur in Madhya Pradesh. What BHANDARKAR calls "Dekkan style" is now what we know as Bhūmija on the strength of Samarāṅgaṇasūtradhāra (1035-55) and Aparājita-prcchā (3rd quarter of 12th century)⁶⁴.

The Gūḍhamandapa, some 8.9 M wide, is likewise *tri aṅga* but *bhāgavā* on plan. Its balconied windows once had grilles (Fig. 17) of the kind known at Modhera. The confronting face of the *karna* of the *janṅhā* here, unlike the Mūlaprāsāda, bears figure sculptures; so also the middle part of each of the two *bhadra*-lattices. Commenting on these figures, BHANDARKAR thus writes: "The figures on these walls are not profuse, but are artistically carved, and cannot be later, in my opinion, than the tenth century. On the south are three, the first of which is a Nāga female with ear-lobes perforated and bearing earrings. She has two hands, the left one of which holds a shield and the right a scimitar now broken off. Her head is canopied with the hood of a snake, whose coils come down to her left foot. The second figure is in a niche decorated with side pilasters, the tops of which are surmounted by two seated Jinas. In the niche itself, the figure wears a crown, necklace and waste band, and stands in the attitude of *kāyotsarga*. The third figure is that of Kṣetrapāla, altogether nude, and with two hands, one holding a club and the other upraised but bearing a snake. On the north side also there are only three figures, the central one of which is in a niche, and is almost exactly the same as that on the south side. Of the remaining two, one is a female figure with two hands, of which the left is broken off but the right bears a discus. Below near her right foot is her *vāhana*, the man. Her ears are perforated, and she wears earrings. The other figure is of Brahmā, standing with two hands, the right one of which is raised up and bears a rosary while the left holds a pitcher. He has a beard and wears *khaḍḍās* or wooden sandals. His ears are also perforated, and behind his head is shewn a

64 STELLA KRAMRISCH was the first scholar to identify the Bhūmija mode. KRISHNA DEVA has discussed the morphological features of this mode at some length in his presidential address (Fine Arts and Technical Science Section) at All India Oriental Conference, Srinagar, 1961.

creeper."⁶⁵ These images are of singular iconographic interest. What BHANDARKAR called "Nāga female" is in reality Vidyādevī Vairoṭyā. The niched figure applied on the middle part of the grille, which wears ornaments and stands in *kāyotsarga* pose, is none else but Jivantasvāmi Mahāvira. His identification of the nude image may, if correct, be an unusual form of Kṣetrapāla, or perhaps it may be an hitherto unknown form of Pārśva Yakṣa. The central figure on the grille on the south side was, as against the assertion of BHANDARKAR, not the same as the one on the corresponding position on the south. It was a standing figure of Jina Mahāvira and not of Jivantasvāmi.⁶⁶ The female figure bearing a discus is of course Yakṣī Cakreśvarī. And what BHANDARKAR calls Brahmā must be identified as Brahmasānti Yakṣa. A mediaeval iconographer would have been simply displeased with the sculptor who indicated the presence of the divinities with such an economy of arms and attributes. He would even have dismissed the mount altogether in most cases. That gave his chisel a freedom, often denied, to turn his figures into living, pulsating, smoothly swaying male and female bodies of extraordinary beauty with round, finely formed faces radiating an inner glow of bliss and compassion. They are, or rather they were⁶⁷, the greatest masterpieces of chiseling of their age in all Western India. Sculptors of the stature and vision of the Sewadī class are rare to meet in the Middle Ages in India.

The superstructure of the Gūḍhamandapa, if it ever existed, has disappeared in antiquity. BHANDARKAR thought that "...the outside walls of the *gūḍha-maṇḍapa* or closed hall and the *garbhagrha* or sanctum, though old, are evidently rebuilt."⁶⁷ This deduction does not stand scrutiny since both the structures are original, retouched though here and there.

The Trika possesses eight free standing pillars, octagonal below and polygonal and round above. They are sparsely decorated. The *haṁsa-yugmas* shown on the *jāḍya-kumbha* of the base of the pillars at once remind us of a similar decoration on the *kumbha* of the *maṇḍovara* of the tenth century temples in Mewad, Navalakhā Pārśvanātha temple at Pali, and Śiva temple at Kotai in Kutch. The pillars themselves

65 BHANDARKAR (1908), p. 53.

65a These grilled balconies have been very recently replaced by pillared porticos.

66 Of late they were coloured, and retouched also.

67 BHANDARKAR (1908), p. 53.

bear affinities to those known from Ambikā temple at Jagat and Aruṇaśvara temple (mid tenth cent.) at Kasindra near Abu Road. The Trika is provided with lateral staircases, a feature unknown with any other Jaina temple with trika in Western India. The ceilings of the Trika are all plain. But the two niches carved on either side of the doorframe of the Gūḍhamanḍapa are little masterpieces of *khattaka* carving. On their round pilasters are shown gracefully swaying *kalāśa-dhārīṇis*, a feature also paralleled Somanātha Phase II temple (1027-30) at Prabhāsa. The pediments in the shape of *udgamas* in series are both rich for the patterning and bold in delineation.

The *tri-sākhā* doorframe of the Gūḍhamanḍapa comprises a *patraśākhā* with undulating creeper, *rūpastambha* with Yakṣis and Vidyādevīs, and lastly the *bāhyaśākhā* with bold lotus leaves. On the *rūpastambha*, such figures as of Padmāvatī, Nirvāṇi and Cakreśvari can be culled out; the attributes of the rest have become indistinct under the thick coating of painting. In the *uttaraṅga* panels are found: the figure of Jina Mahāvira in the centre flanked on either side by a figure of the goat-headed god Hariṇegameṣi and two goddesses on the left and right side.

The Gūḍhamanḍapa from within is plain. Its pillars, out of the normal axes, are not unlike those in the Trika. The lintels resting above show a vigorously carved diamond motif on their faces as is known with the temples in Nadol. The ceilings are flat and undecorated.

The *triśākhā* doorframe of the *garbhagrha* is almost similar in form to that of the Gūḍhamanḍapa. The *rūpastambha* is likewise graced with the figures of Vidyādevīs and Yakṣis. Rohiṇī, Vajrāṅkuṣā, Gāndhārī, Vairoṭyā, Acchuptā, Prajñapti, and Mahāmānasi can be easily identified. On the *uttaraṅga* is seen Jina figure in the centre flanked by goddesses in panels on either side. Puruṣadattā, Cakreśvari, and Kālī can be recognized without difficulty; for the rest, although attributes and vehicles are more or less clear, their textual parallels are wanting to permit correct identification.⁶⁸

The Rāngamanḍapa is too simple to deserve much notice over and above the fact that, to all seeming, it is an addition of the fifteenth century. The Devakulikās seem to reveal two different phases of

68 A Yakṣī with *pustaka*, *pustaka*, and *navavāhaṇā*; another with *nāga* as mount and *pātra* and *daṇḍa* in hands; a third one with ram as a vehicle and sword and shield in hands.

construction. Those on the east, and running upto the Trika along the north and the south were built contemporaneously with the Main Shrine. Those extending further and merging with the western row were added during the later part of the eleventh century. The temple was thus originally intended to be a *caturvimśati jinalaya* and not *bāvana jinalaya* as it stands today with later accretions. There is nothing particular about the Devakulikās, most of which have a simple doorframe. The *dārapālas* of the eastern ones are exceptionally fine, as exquisitely postured as those of the doorframe of the *garbhagṛha*. On the re-entrant wall of the two Devakulikās in the eastern corridor are carved two niches, each facing the other and enshrining an identical image of Sarasvatī of about the end of eleventh century. The *kaṭi mekhalā* of each one with its *jhallarī* (festoon) is the most elaborate of its kind known in Western India. The pillars of the entryway in the eastern corridor with their sur-capitals and grille work and *apsaras* are of the same date as the temple.

The date of the older parts of the temple requires careful examination. The inscription of 1116 within the temple declares a donation for the worship of Śāntinātha installed by General Yaśodeva, grandfather of Ghalluka, the contemporary of Prince Kaṭṭukarāja, the donor. Assuming Yaśodeva installed the image about forty years before the date of the inscription, the temple must be in existence in 1076. But more precise evidences are supplied by the style of sculpture and the form of mouldings which are very near to those of the Sun temple at Modhera. BHANDARKAR dates the sculptures to tenth century as we have already noticed. They are, doubtless, a little earlier than those at Modhera but, at the same time, unquestionably later than those of the typical tenth century examples. A few vestigial architectural and decorative features of late tenth century are there, true : but those of early eleventh century are predominant. The temple, very possibly, is the foundation of the years soon after 1000.

The stylistic affiliations of the shrine are with Medapāṭa and Arbuda rather than Naḍḍula. That, incidentally, leads to the question of the authorship of the temple. Sewadi stands on the crossroads of four mediaeval kingdoms : Abu, Nadol, Mewad, and Hathundi. Of these the last one is the nearest geographically. Although a principality, Hastikuṇḍī was powerful enough to give sanctuary to Cāhamāna Mahendra of Nadol and Mūlarāja Caulukya of Aphilapātaka against Paramāra Muñja of Mālava, and to Paramāra Dharaṇivarāha of Abu against Mūlarāja Caulukya. The Rāṣṭrakūṭas of Hastikuṇḍī were

ardent patrons of Jainism as we have noticed earlier. Hathundi is hardly 15 kms. south of Sewadi as against the distance of some 50 kms. of Nadol to its north. Sewadi, for certain, went in the hands of Cāhamānas of Nadol. But that must have happened in the latter half of the eleventh century on the strength of the inscription of 1116. When Sewadi temple was founded, a little after 1000, it was very probably in the hands of Hathundi rulers who just two decades back gave protection of the aforementioned royalties. Judging from the size of the temple a royal founder is within the range of probability. Could Rāṣṭrakūṭa Mammaṭa of Hastikuṇḍi have his hands in its erection particularly when the stylistic influence of Naḍḍula on this temple is merely marginal ?

VI ĀDINĀTHA TEMPLE, NADLAI

Nadlai was a twin to Nadol, the capital of the Cāhamānas who branched off from the main line of the Cāhamānas of Śākambhari sometime in the middle of tenth century. Nadlai seems to have derived from Naḍḍulaḍḍikā mentioned in the inscription of 1137 in the Ādinātha temple. With its picturesque tors and valley, dotted and capped by six Jaina temples and a few others in the town nestled beside the main hill which includes the largest one—the Ādinātha temple—Nadlai unfolds to the visitor one of the finest scenic views known in Western India.

The Ādinātha temple, originally dedicated to Mahāvīra as attested by older inscriptions in the temple, has, behind its erection, a not very happy legend, one that reveals an unhealthy rivalry between the Brahmanists and the Jains.⁶⁹ The rival Brahmanical shrine of Tapeśvara and the Jaina temple in question do certainly betray strong similarity of style, so much so that the guilds which built the two shrines—the oldest in the town—must have come from the same style-area which, incidentally, does not seem to be Nadol but Khetaka or Khed in Marumaṇḍala as recorded in tradition and endorsed by the style of old monumental relics at Khed itself.

The Ādinātha temple seems to have been built in great haste as apparent by the slipshod chiseling, stunted pillars, almost unadorned walls and artless articulation of its component parts. Lāvanyasamaya

⁶⁹ BHAK, ASHTALAL PRASAD (1953), pp. 222-23. BHANDARKAR too takes note of the legend (vide 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle' 1909, p. 42).

(early 16th cent.) in his Tirthamālā and the inscription of 1541 in the temple attribute the authorship of the temple to Yaśodevasūri and the date given for the erection of the temple is 908 by both the sources. The bardic tradition prefers 954. Stylistically, however, the temple does not seem to be older than the end of tenth century, or at most a couple of decades earlier than the Sun temple at Modhera, the date of which is known to be 1027.

The temple comprises a *sāndhāra* Mūlaprāsāda connected with a Gūḍhamaṇḍapa (which does not possess balconied windows) followed by the Trika. The Raṅgamaṇḍapa and the surrounding Devakulikās are of later age, possibly of 1541 as gleaned from an inscription.

In its elevational aspect, the temple has no *piṭha*, a feature peculiar to the majority of Mahā-Māru temples, early or late. The elevation starts with the *vedībādhā* which remained unaltered during later repairs; but the wall above seems to have been considerably restored. The diameter of the Mūlaprāsāda is about 9.08 M; while the *garbhagrha* is about 4.37 M wide. The *kumbha* of the *vedībādhā* of the *garbhagrha* is carved with half diamonds and lotuses. A bold *padma-patṭikā* tops the wall. The treatment of the decorative motifs here is more vigorous than for the same motifs at Modhera. The doorsill shows figures of Yakṣa Sarvānubhūti and Yakṣī Ambikā. The upper portion of the frame has undergone repairs. The *śikhara* above the Mūlaprāsāda is not original.

The Gūḍhamaṇḍapa possesses within a double row of columns; those four of the *śālā* are of the *ghaṭapallava* order. The four free standing pillars of the Trika are also of the same class, all unfortunately under very thick coat of shrill colours. Compared to the size of the temple—the overall length with the Trika being 16.8 M—the columns are stunted and slender. A small, black image of a Jina in a niche in the Gūḍhamaṇḍapa may be contemporaneous with the original, older parts of the shrine.

The Jaina temples next in date at Nadlal, erected possibly a generation later, are those of the Neminātha atop the southern hill and of Pārśvanātha on the slope of the opposite hill. The Neminātha temple is a simple Latina shrine with an equally plain Gūḍhamaṇḍapa attached to which is a plain Latina Devakulikā. The Pārśvanātha temple seems stylistically to be contemporaneous with the Sun temple at Modhera with no figural carving, however, to decorate its walls. A still later temple, that of Śāntinātha and of late eleventh century, lies some

distance to the south of the last one. Its *pīṭha* shows the usual Māru-Gurjara mouldings, though its *maṇḍovara* (wall) bears no images except on *kumbha*. These two temples were extensively repaired during later times. The remaining Jaina temples are later bearing and thus are not pertinent to our discussions.

VII JAINA TEMPLES AT NADOL

Nadol or Naḍḍula as it was known in the mediaeval period was the seat of the powerful Cāhamāna principality from the middle of tenth century as already alluded to in the foregoing pages. The late tenth century seems to be a period of considerable prosperity and as much architectural magnificence for Nadol as attested by a number of monuments—theistic and secular—still found at Nadol in varying degrees of preservation. To this phase of architectural activities belong the famed temple of Neminātha the *jagati* of which is old, the shrine proper being a replacement in the second quarter of eleventh century as suggested by its mouldings and the typology and *jāla* work of the *śikhara*. In the later reconstruction a few older fragments of the original tenth century shrine bearing *Dikpālas* and *vyālas* were re-utilized. Some are seen fixed in the compound wall also. The back view illustrated here gives the idea of how it looks like (Fig. 19). The *Mūlaprāsāda* is not large, only 4.57 M in width. It is built according to the tenets of the Māru-Gurjara style of temple architecture. In the *śikhara* the *rathikās* preserve the original images of *Yakṣis*, *Cakreśvari* in the south and *Nirvāṇī* in the west can be seen in their original position. The *Gūḍhamaṇḍapa*, some 6.8 M in width, shows the mouldings as undecorated as those of the *Mūlaprāsāda* and its interior deserves little comment. The *Trika* too is not interesting. Originally the shrine possessed the usual twenty-four *Devakulikās* that have disappeared in antiquity. The *Valānaka* is old but plain.

The second Jaina temple, of *Sāntinātha*, which faces east, seems to have been erected in the middle of eleventh century; but the present fabric is a haphazard rebuilding at some date, possibly in the seventeenth century. The principal niches of the sanctum are vacant; but on the *karpas* are found, curiously enough, the female forms of the *Dikpālas*. On the *pratirathas* are seen *Vidyādevīs*, *Gaurī* among them is clearly identifiable.⁷⁰ The *Gūḍhamaṇḍapa* is plain. One

70 A *Yakṣī* with *vara*, *paraśu*, *mudgara* and *kuṇḍikā* with *gaja* as the vehicle and another one with *varadākṣa*, *triśula*, *nāga* and *bhāpūraka* are not traceable in the texts.

of the Jina images in the inside niches here is stylistically of the tenth century.

The largest Jaina temple at Nádol is that of Jina Padmaprabha which like the Neminātha temple, faces north. BHANDARKAR does not mention the former two Jaina temples though he does take notice of this latter one, and thus commented : "Of the Jaina temples in Nádol, there is only one that deserves to be noticed. It is the one dedicated to Padmaprabha, the sixth Tirthankara."⁷¹ The Mūlaprāsāda as well as the Gūḍhamandapa are fully decorated, of the Māru-Gurjara style of the third quarter of eleventh century with which we are familiar from a number of temples in north Gujarat⁷² and the Someśvara temple at Pālī.⁷³ In fact it is the largest extant temple of that age in all Western India. The Mūlaprāsāda, about 12 M wide, is fully decorated and possesses all the mouldings except *āsvathara* in the *piṭha* (Fig. 23). It is *tri śiṅga* on plan and, following the tradition of the third quarter of eleventh century, is broken up into a large number of vertical chases. The *maṇḍovara* is also fully decorated in conformance with the architectural taste of the age. The *jaṅghā* shows Jina figures in the *bhadra* niches, *Dikpālas* on the *karṇas*, and *apsarases* on the *pratirathas* of the *maṇḍovara* of the Mūlaprāsāda. The bifacial *karṇa* of the Gūḍhamandapa possesses deep sunk niches (Fig. 24). Deep sunk niches appear for the first time in the third quarter of eleventh century as attested by Māru-Gurjara temples both in Gujarat as well as in Rajasthan. Such are found here in connection with the Mūlaprāsāda. But to find it in association with the *karṇa* of the Gūḍhamandapa is certainly unusual but not an unappealing feature. Here they harbour Vidyā-devīs among whom Vajrāṅkuṣā, Vajraśṛṅkhālā and a finely rendered figure of Rohiṇī may be discerned. The Gūḍhamandapa, save for its lateral porticos, is a little less than half meter wider than the Mūlaprāsāda.

71 'Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle', 1909, p. 46.

72 For example, the Nilakanṭheśvara temple at Sunak, and Dugdheśvara Mahādeva temple at Mandropur.

73 The red stone Someśvara temple at Pālī is larger than the Gujarat temples cited in the preceding footnote, though not as much ornate, and similar on plan. Its Mūlaprāsāda is 7.11 M wide; Raṅgamaṇḍapa is 8.63 M, wide and the total length is 14.6 M. It is a *paścātyatana* shrine.

The *śikhara* of the Mūlaprāsāda is a seventeenth century reconstruction. The Gūḍhamaṇḍapa has lost its external covering since long ago. The Trika and the attendant shrines with Valānaka are of little interest. Judging from the size and ornateness of the Main Temple, it is not unlikely that a Cāhamāna prince could have his hands in its founding.

VIII PĀRŚVANĀTHA TEMPLE, SADRI

Sadri is a midway station for the pilgrims and tourists proceeding to the world-famous Ranakpur. Very few, however, are aware of the wonderful little shrine of Pārśvanātha located in the town. It is difficult to comprehend how BHANDARKAR missed this temple.

This splendid temple is almost a smaller replica of the Padmaprabha temple at Nadol and built likewise of Sonana stone of white, dry complexion. On plan it is *tri aṅga* with the usual *bhadrā*, *kārṇa* and *pratirātha* proliferations. Unlike the Nadol temple, however, the *pīṭha* omits the upper, figural courses. An *uḍḡma* is found on *bhadrā* points on the *jāḍyakumbhā* as in Nadol temples and the Pārśvanātha temple at Sanderav. This feature is absent in the contemporary temples in Gujarat. It is a legacy of the Mahā-Māru tradition preserved by the Māru-Gurjara temples in this tract of Rajasthan. The *jaṅghā* of the *maṇḍovara* of the temple displays as usual the Dikpālas and *apsarasas* (Fig. 20). The *śikhara* above the Mūlaprāsāda (Fig. 21) is a masterpiece of the Māru-Gurjara style and except for the stunted *pīṭha*, the Mūlaprāsāda with its *śikhara* reveals extremely good proportions, beauty of form and excellence of details. The *rathikā* on the east shelters an image of Vāgdevī: that on the west, Vidyādevī Mahāmānasī. The diameter of the Mūlaprāsāda is about 6.1 M.

The superbly proportioned Gūḍhamaṇḍapa thoroughly harmonizes with the Mūlaprāsāda despite the fact that the superstructure is missing. On the *jaṅghā*, at all *kārṇa* faces, deep sunk niches sheltering Yakṣis and Vidyādevīs are there as we saw at the Padmaprabha temple at Nadol. The Vidyādevīs figure on *pratirāthas* as well; while *apsarasas* and Dikpālas here occupy subsidiary positions. On the east wall of the Gūḍhamaṇḍapa are found Apraticakrā, Nirvāṇī, Mahākālī, Mahāmānasī, Vairoṭyā, Rohiṇī, and Vajrāṅkuṣā. Those on the corresponding west face are Vairoṭyā, Kālī (?), Vajrāṅkuṣī, Puruṣadattā, an unidentified goddess, Rohiṇī, and Kālī. The *bhadrā* niches are vacant. The width of the Gūḍhamaṇḍapa is 7.92 M approximately. The Trika has no special feature to detain us. The Raṅgamāṇḍapa is in the Ranakpur

style, of the fifteenth century. The *devakulikās* have been recently substituted by new ones.

We have discussed, in this survey, the more notable examples of Jaina temples ranging in date between the late eighth and late eleventh century. For limitations of space, Dilwara temples and the temples at Kumbharia have been excluded from the survey. They need independent monographs.⁷⁴ There are quite a few other interesting temples on which we could not dwell but the nature of which may be alluded here for completing information, if not comparing the detailed aspects.

A portion of the Jaina temple—founded by Pratihāra Kakkukarāja at Ghatiyala—is still standing but of not much usefulness since severely plain in treatment.⁷⁵ The Jaina temple at Mandor preserves a few pillars of the tenth century. Temples at Taranagar in Bikaner area and the Jaina temple at Rani possess an older fabric datable to the tenth century. The Jaina temple at Kekind reconstructed in the middle of fifteenth century preserves three door-frames of the original tenth century fane. The temples just mentioned followed the Mahā-Māru style of architecture.

There were contemporaneous temples in Mahā-Gurjara style as well. The temple of Mahāvira (900) at Nana preserves plain but older mouldings in the elevation of the sanctum. The image of Mahāvira at Diyana was consecrated in 967 in the time of Paramāra Kṛṣṇarāja of Abu though the temple in which it was enshrined is no more extant.

There are likewise a few temples in Mahā-Gurjara style, of the early eleventh century. The Pārśvanātha temple at Sanderav, of Nadol idiom and the Jaina temple at Barli of the Arbuda idiom are Latina shrines with a fine jāla work on the *śikhara* but simpler socle and wall. The Mahāvira temple at Munthala, Kasindra temple and the Jaina temple at Jhadoli of the same age are likewise plain.

The survey of the Jaina temples erected particularly between the eighth and early eleventh century in Rajasthan, whether recorded in literary sources, inscriptions, some still extant, reveals a curious fact that a large majority of them were sacred to Jina Mahāvira. The Aṣṭottari

74 My monograph on the Dilwara temples is in press. A long paper on Kumbharia temples is being published by the Department of Archaeology, Government of Gujarat.

75 R. C. AGRAWAL has published its details in the 'Journal of the Oriental Institute, Baroda', Vol. XVI, No. (1963).

Tirthamātā (1244) of Mahendrasūri, Bhinmal inscription of 1277, the inscription in the Mahāvira temple (dated 1370) at Munghala, and Vastupāla-caritra (1444) of Jinaharṣa aver that Mahāvira Himself had visited Marubhūmi or western Rajasthan. The tradition, the earliest record of which is available in the thirteenth century as mentioned above, was possibly, still older, current perhaps in the Pratihāra period as well, which actuated the founding of so many temples dedicated to Mahāvira. There is, albeit, no support to this tradition in Jaina āgama texts. We are, today, indebted to this tradition, parenthetically, for the fillip it gave to the intensive art and architectural activities by the Jainas in Western India.



New Documents of Jaina Paintings

MOTI CHANDRA

UMAKANT P. SHAH

INTRODUCTION

BEFORE the treasures of the Jaina *Bhaṇḍāras* were partially made available to scholars, almost nothing was known about the history of painting in Western India roughly from 1100 A.D. to 1550 A. D.

The history of these Jaina *Jñāna-Bhaṇḍāras* is closely associated with the progress and conservation of learning in Western India. Their foundation is attributed to a big famine which occurred in the fifth century as a result of which the majority of Jaina monks died and the sacred lore of the Jainas suffered terribly. Therefore, in order to save the Jaina lore from complete extinction some steps had to be taken. A council under the presidentship of Devarddhigani was summoned in circa 453 A.D. at Valabhi and, with the consent of the monks assembled there, the Jaina canon was committed to writing. However not much is known about the progress of book writing in the following centuries. But there is every possibility that the *Jñāna-Bhaṇḍāras* were founded; and these became the custodians of this sacred literature.

However, one thing is certain that by the tenth century Jaina monks had realised the great educational value of the *Jñāna-Bhaṇḍāras*. Their founders took great pains to explain to the intelligentsia the

importance of the religious and secular texts which had been accumulating for over 500 years. Such foundations encouraged the Jaina bankers and laymen to order copies of the sacred texts and present them to the monks who in their turn deposited them in the *Jñāna-Bhaṇḍāras* for the benefit of posterity. In order to encourage this movement *Jñāna-pūjā* etc. were held from time to time and this kept up the interest of laymen in learning. In this connection may be mentioned the names of Siddharāja Jayasimha and Kumārapāla, the renowned rulers of Gujarat. Jayasimha (1098-1143 A.D.) is said to have employed about three hundred scribes to copy out books on religious and secular matters for the Imperial Library. It is further observed that the King got several copies of different works made and distributed them to scholars all over India.¹ Kumārapāla (1143-1172 A.D.) is said to have established twenty-one *Jñāna-Bhaṇḍāras*.² He is said to have employed seven hundred scribes and some of the manuscripts are said to have been written in gold. The example of these two Solanki rulers was followed by several great Jaina ministers including Vastupāla and Tejapāla. The two brothers became interested in learning and in *Jñāna-Bhaṇḍāras* on the advice of their teachers Vijayasenasūri and Udayaprabhasūri.³ They are said to have established three big libraries at a cost of several millions of rupees. Pethaḍ Shāh (Skt. *Prthivīdhara*), a minister of Parmāra Jayasimha at Māṇḍu-gaḍh (Māṇḍapa-durga) in circa V. S. 1320 (= 1263 A.D.) is said to have founded *Jñāna-Bhaṇḍāras* in seven cities including Broach, Devagiri, Mandu and Abu.⁴

Though the *Jñāna-Bhaṇḍāras* were basically sectarian in nature, it is remarkable that the Jainas did not mind preserving in them books belonging to different faiths for ready reference and criticism. They also collected and preserved manuscripts of the work of the great poets of India including Kālidāsa, works which, as the colophons say,

1 *Prabhāsa-Carita* (Singhi Series No. 13, Bombay 1940). *Hemacandra-sūri-Prabandha*, verses 103-109. A similar tradition is also noted in another Jaina work entitled *Kumārapāla-pratibodha* (G. O. Series, Vol. 14).

2 *Kumārapāla-pratibodha*, pp. 96-97. Also see, *Upadeśataraṅgiṇī*, p. 140.

3 *Vividha-Tīrtha-Kalpa* of Jinaprabhasūri (Singhi Series No. 10, Śāntiniketan, 1934), section entitled *Vastupāla-Saṃkīrtana*.

4 According to *Upadeśataraṅgiṇī* (quoted by Desai, M. D.) in *Jaina Sāhitya Saṃskṛta Itihāsa* (in Gujarati, Bombay 1933), pp. 404-405. Also see, Gandhi L. B., *Aitihāsika Lekhasaṃgraha* (in Gujarati, Baroda, 1963), pp. 416, 514, 540 for an account of Pethaḍ Shāh.

were written by and for the Jainas. This shows that the Jaina monks in the middle ages were not narrow-minded communalists, but fully realised the importance of libraries preserving the literature of all the faiths. In that way they acted as the torch-bearers of Indian culture in the middle ages.

The *Jñāna-Bhaṇḍāra* is a peculiarly Jaina institution. The *Jñāna-Bhaṇḍāras* of Svetāmbara Jainas appear all over the Gujarat, Rajasthan, Malwa and Delhi-Agra (U.P.) region. The Digambara Jainas too had their *Jñāna-Bhaṇḍāras* mostly confined to Delhi-Agra and Rajasthan but also extending as far as Karanja near Nagpur and as far South as Mudabidri in Mysore. The most important of the Svetāmbara *Bhaṇḍāras* are situated at Patan, Cambay, Jesalmere, Baroda, Ahmedabad, Idar, Surat, Kaccha, Chanasma, Limdi, Chhani, etc. These contain important collections of manuscripts on both palm-leaf and paper.

In spite of this richness of the *Bhaṇḍāras* the important pictorial material which they contained was for a long time not available to scholars. However, in the first quarter of the twentieth century a part of it was acquired from private collections, and was made available to scholars through the indefatigable efforts of Glassenap and Coomaraswamy⁵. The latter published his *Catalogue of Indian Collections in the Museum of Fine Arts, Boston, Part IV*, dealing with Jaina paintings of Western Indian origin. It opened a new field of study in which participated a number of scholars including W. Norman Brown, N. C. Mehta, Muni Śrī Punyavijayji, O. C. Ganguly, Ajit Ghosh, S. M. Nawab, M. R. Majmudar, Motichandra, U. P. Shah, Pramod Chandra and others. However, in the beginning such efforts were naturally quite sporadic. The fault did not lie with the scholars. The difficulties were entirely due to the non-availability of sufficient material.

In 1935, however, due to the joint efforts of Muni Śrī Punyavijayji and Sarabhai Nawab, *Jaina Citrakalpadrama, Vol. I* was published, in Gujarati, for the first time. A large number of illustrated manuscripts on cloth, palm-leaf and paper, hidden away in the inaccessible *Jñāna-Bhaṇḍāras* were introduced to the students of Indian art. This work supplemented the pioneer work of Coomaraswamy and W. Norman Brown in this field. Since then illustrated manuscripts are turning up

5 In 1913, Hutteman published *Miniatures from the Kalpa-sūtra* in his *Miniaturen-Zum-Jinacarita, Baessler Archiv, Band II, heft 2*. In 1914, Coomaraswamy published his *Notes on Jaina Art*, in *Journal of Indian Art and Industry*, Vol. 16, pp. 81 ff & plates.

fast from *Bhaṇḍāras* and private collections. These have added significantly to the history of Indian painting roughly between 1100 and 1550 A. D. The new material thus made available to scholars consists of painted wooden panels, cloth-paintings, palm-leaves and paper manuscripts. It was at first believed that Jaina paintings were stereotyped, that the illustrators were unaware of decoration and that owing to the sacred nature of their art they hesitated to experiment and change the composition. But with the availability of the new material it is evident how mistaken scholars were in underestimating the great contributions of these paintings or the illustrators of the Jaina manuscripts.

The manuscript material, available to this date, suggests that the first half of the fifteenth century was a formative period of Western Indian Art. The great forward movement in Jaina manuscript painting which seems to have begun in the last quarter of the fourteenth century took great strides in this period. The manuscript material so far available shows that there was a definite attempt to improve the quality of the drawing and colours and that a certain degree of latitude was allowed to the painters to express their ideas in their own way.

With its centre at Patan (*Śrī-Pattana*), Gujarat (other known centres being Ahmedabad, Gandhar, Vadnagar, Champaner or Campakadurga etc.) was perhaps the most important centre of inspiration for the artists; Maṇḍu, which was another big Jaina centre of the mediaeval period, was equally great so far as Jaina illustrated manuscripts are concerned. The manuscript of *Kalpa-sūtra* painted at Maṇḍu in 1439 A. D., now in the National Museum,⁶ gives certain interesting data about the new advancements in Western Indian Paintings. For the first time we get a Sanskrit name for an illustrated manuscript, namely, *Kalāpustaka*⁷. The bold draughtsmanship, the enamel-like colours and the refined treatment of human figures show that the art was no longer hieratic but became more concerned with aesthetic implications. That this manuscript is not a solitary phenomenon is further supported by another manuscript of *Kālakācārya-kathā*

6 Pramod Chandra, Notes on Maṇḍu Kalpa-sūtra of A. D. 1439, *Marg*, Vol. XII, on. 3 (June, 1959), pp. 51-54.

Khandalavala and Moti Chandra, A consideration of an Illustrated M.S. from Maṇḍapadurga (Maṇḍu) dated 1430 A.D., *Lalit Kalā*, No. 6 (1959), pp. 8-29 and plates.

7 It will be necessary to check the reading from the original and make sure that the reading is *Kalāpustaka* and not *Kalpapustaka*.

of Mandu origin in the collections of Muni Śrī Punyavijayaji.^{7a} Amongst the new discoveries showing the progress which Western Indian painting made in the first quarter of the fifteenth century may be mentioned the magnificent manuscript of *Kālakācārya-kathā* in the collection of Śrī Premchandra Jaina, Bombay. It is dated 1414 A.D. and was probably painted at Patan. This manuscript again shows careful draughtsmanship and love for detail and an abhorrence of the use of ultramarine and gold which are supposed to have become popular in the second half of the fifteenth century. The newly discovered *Kalpa-sūtra* and *Kālakakathā* dated 1346 A.D. however is now the earliest known instance of the liberal use of gold (Colour plate I-Fig. I).

Due to the momentum gained in the fifteenth century, painting in Western India took further strides which resulted in the advancement of painting in two directions; firstly, strenuous effort was made by the Jaina bankers to bring an hitherto undreamt of sumptuousness into the illustrated manuscripts of *Kalpa-sūtra* and *Kālakācārya-kathā*. Costly colours like gold, lapis lazuli and carmine, formerly used very sparingly, were now very liberally used and some of the pious Jainas therefore got their manuscripts lavishly decorated. For example, the illustrated manuscript of *Kalpa-sūtra* and *Kālakācārya-kathā* in the collection of Devasano Pado which was probably painted in c. 1475 A.D. at Gandhara port (near Broach) shows the extent to which a Jaina merchant's devotion could go in order to give the manuscript a sumptuousness hitherto undreamt of. Decorative patterns drawn from architecture, textiles, carpets, fill the borders. Dancers and musicians, devotees and monks fill the border decoration of every page.⁸ Above all, this manuscript shows that under the impetus of the new movement the painters of Gujarat were evolving a new style in which Persian elements played an important part. The illustrator also shows a greater understanding of the landscape and of the social life of people. Another manuscript of the same type, which we are reproducing (Figs. 9, 12, 13) from Jamnagar Añcalagaccha collection, shows that there were other illustrators in Gujarat who, taking their cue from the Gandhara Port manuscript, were producing equally fine decorative work. The Jamnagar manuscript was painted at Śrī-Pattana in V.S.

^{7a} Recently published by Pramod Chandra in *Bulletin of The American Academy of Banaras*, No. 1.

⁸ Nawab, S. M., *Jaina Citrakalpadruma*, I, (Ahmedabad, 1936), figs. 114-142, 165 etc. Motichandra, *Jain Miniature Paintings from Western India*, (Bombay, 1949), figs. 106-128.

1558-1501 A.D. The result of all these experiments in the field of manuscript illustration apparently created a fervour which resulted in a great leap forward so far as the subject matter was concerned. No longer did painting remain the preserve of the Jainas. In the second half of the fifteenth century Vaiṣṇavas apparently adopted the Western Indian technique for illustrating some of their books such as *Gitagovinda*⁹ and *Bālagopāla Stuti*¹⁰. These manuscripts, though they follow the Jaina technique, show a liveliness, a sense of movement and an emotional understanding which is different from the matter-of-fact Jaina painting so hidebound by the stereotyped tradition.

Of this new movement in painting the earliest document is naturally the secular scroll paintings of *Vasantavilāsa* dated 1451 A. D.¹¹ This was not a solitary phenomenon; for even the Jaina painters, taking their cue from this new movement, introduced a new emotional element so apparent in the illustrations of the *Damayanti Kathā*, and the *Mādhavānala-Kāmakandālā* recently discovered and discussed in the following pages.

This new movement in art was not confined to Gujarat, Malwa and Rajasthan only. There is evidence to prove that the movement had spread as far as Uttara Pradesh and had affected the progress of

-
- 9 Majmudar, M. R., A Newly discovered Gita-Govinda Manuscript from Gujarat, late 15th century, *Journal of the University of Bombay*, September, 1941; pp. 119-131. A Fifteenth Century Gita-Govinda MS., etc., *Journal of the University of Bombay*, May, 1938. Khandalavala, Karl, A Gita-Govinda Series in the Prince of Wales Museum, *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, No. 4 (1953-54), pp. 1-18 and plates.
 - 10 Brown, W. Norman, Early Vaiṣṇava Miniature Paintings from Western India, *Eastern Art*, Vol. II (1930), pp. 167-206. M. R. Majmudar, The Gujarati School of Painting and some newly discovered Vaiṣṇava Miniatures, *Journal of Indian Society of Oriental Art*, Vol. X (1942), pp. 1-32 and plates. Also see Khandalavala, Karl, Leaves from Rajasthan, *Marg*, Vol. IV, No. 3 (1950), pp. 1-24, 49-56, for miniatures of *Bhāgavata Purāṇa*, etc.
 - 11 Brown, W. Norman, *The Vāsanta Vilāsa* (New Haven, 1942), with plates. Mehta, N. C., Indian Painting in the 15th century; An early illustrated manuscript, *Rupam*, No. 22-23 (1925), pp. 61-65. Mehta, N. C., *Gujarati Painting in the Fifteenth Century* (London, 1931). Ganguly, O. C., *Vāsanta-Vilāsa*, a new document of Indian Painting, *Orientalische Zeitschrift*, New Folge, Vol. 2 (1925), pp. 186-189.

painting in that part as evidenced by the illustrations of the *Kalpa-sūtra* painted at Jaunpur in 1465 A.D.¹² Though following the hieratic tradition, this manuscript shows a new movement and a new approach to figure-drawing which finally evolved in the Rajasthani type.

By the closing years of the fifteenth century the art of Western India (after considerable experimentation for almost 200 years) began to take new directions. It was found out that certain conventions in Western Indian Art had played themselves out. For instance, the farther eye had gradually lost its organic hold and had become merely a decorative feature. It is difficult to say exactly where and when this feature was eliminated, but there is evidence to show that, by 1500 A.D., this feature was found redundant and was eliminated. Apparently in this period the illustrating of Persian classics was also undertaken. They began to be illustrated by Indian artists. In such illustrations it may be seen that the Indian artists had simplified the Persian elements and had tried their best to effect a synthesis between the Indian and Persian elements.¹³ Not only that but in this period there is evidence to show that in Uttara Pradesh heroic stories such as the *Laur Candā* and *Mirgāvati* etc. were being illustrated in the Western Indian tradition.¹⁴

That this Western Indian tradition had taken hold over almost all of North India is further proved by a new Buddhist wooden-pala, illustrated in A.D. 1446 at Arrah in East Bihar¹⁵. Not only that, but

- 12 *Jaina Citrakalpadrūma*, I, figs. 1, 163, 179, 181, 183, 196, 199, etc. Moti Chandra, *Jaina Miniature Paintings from Western India*, Figs 99-105. Khandalavala and Moti Chandra, *An illustrated Kalpa-sūtra Painted at Jaunpur in A.D. 1465*, *Lalit-Kalā*, No. 12, pp. 9 ff. and plates.
- 13 Karl Khandalavala, *The Origin and Development of Rajasthani Painting*, *Marg*, Vol. XII, No. 2 (March, 1958), pp. 4-17 with plates. Also see, Pramod Chandra, *An Outline of Early Rajasthani Painting*, *Marg*, *Ibid.*, pp. 32-37.
- 14 Rai Krishnadasa, *An Illustrated Avadhi Manuscript of Laur Chanda in the Bharat-Kala-Bhavan, Banaras*, *Lalit-Kalā*, Nos. 1-2 (April 1955-March, 1956), pp. 66-71 and plates. Rai Ananda Krishna, *Some Pre-Akbari Examples of Rajasthani Illustrations*, *Marg*, Vol. XI, No. 2 (March, 1958), (Special issue on Rajasthani Painting), pp. 18-21, Figures 1-5 illustrating Miniature Paintings of *Mirgāvati*.
- 15 Pal, Pratapaditya, *A New Document of Indian Painting*, *Journal of the Royal Asiatic Society, London*, Dec. 1935, pp. 103-111 and plates.

going still further there are documents from Nepal also which indicate that the Western Indian tradition had become a common mode of expression by the 15th century.

In the early sixteenth century painting from Gujarat and elsewhere took further strides. In this period Malwa and some places in Uttara Pradesh became important centres of painting. The art of this period may be divided in two phases, one classical and the other folk. It may be further noted that even though the traditional Western Indian features continue, the general tendency is towards the elimination of the farther eye. Mandu became an important centre of the classical phase. Here art was first time patronised by a Muslim court. The *Ni'mat Nāmah* manuscript¹⁶ shows that the School of Shiraz played an important part in its formation, though the indigenous traditions as seen in the *Kalpa-sūtra* and *Kālakakathā* manuscripts painted in almost the middle of the fifteenth century at Mandu have left their impression on the *Ni'mat Nāmah* miniatures.

In the absence of dated material, it is difficult to be sure about how painting in Gujarat reacted to new tradition when there should be no doubt that here as well the tradition had come to stay. However Gujarat and Marwar being the home of a rigid and hieratic technique in painting, the progress was not so fast as elsewhere. The old colour scheme continued to be followed. Yellow carnation was still their favourite colour and the landscape and decoration show the same simplicity of the older Jaina manuscripts.

In the sixteenth century, however, the Digambaras, impressed by the propaganda value of Svetāmbara illustrated manuscripts, also commissioned the *Mahāpurāṇa* which they held in as great reverence as the Svetāmbaras held the *Kalpa-sūtra*^{16a}. It seems that towards the end of the fifteenth century the illustration of *Mahāpurāṇa* started. The Digambaras first patronised the prevailing Western Indian style though their emphasis on movement was quite different from the static poses of figures in the Svetāmbara manuscripts.

The area near about Delhi became a centre for illustrating Digambara Jaina manuscripts. The *Mahāpurāṇa* dated 1540 A.D. painted

16 Skelton, Robert, *The Ni'mat Nāmah : a landmark in Malwa Painting* Marg, Vol. XII, No. 3 (June, 1959), pp. 45-50.

16a They also commissioned the *Yasodhara-carita* with greater scope for introducing secular elements, as the recent discovery of a number of manuscripts by Shrimati Sarayu V. Doshi shows.

at Palam shows a different approach to painting. The farther eye is eliminated but in composition, the colour scheme, and in the representation of the human figure the legacy of the old tradition is present. But this legacy of the older tradition was not the sole property of the Jaina manuscript illustrators alone. The Hindus as well started to patronise painting. In 1516 A.D. the *Aranyaka Parvan* of the *Mahābhārata*¹⁷ was illustrated at a place near Agra. It shows the same characteristics as the *Mahāpurāṇa*. The painting in Uttara Pradesh was not confined to religious texts alone. The work of the poets in Avadhī, such as Mulla Davood (the author of *Laur Candā* who lived in the third decade of the fourteenth century) and Kutbun (the author of *Mirgāvaṣī* who lived in the early sixteenth century) became favourite subjects of painting. The *Laur Candā*, as is evident from the stray leaves in the Bharat Kala Bhavan, began to be illustrated in the closing years of the 15th century, and follows the Western Indian technique. In the early 16th century, however, it seems to have received royal patronage as the illustrations on *Laur Candā* in the Prince of Wales Museum¹⁸ prove that under the new developments, the style assumed a richness that is beyond one's imagination. It may be truly termed as the classical style of Uttara Pradesh in the early 16th century.

What happened during the Mughal period to the popular religious Jaina and other themes in Western India is well-known. Painters in Gujarat played an important part in the Mughal atelier of Akbar. Soon the pupils of these painters spread out in search of their livelihood to Gujarat and Rajasthan and this laid the foundation of the Popular Mughal style. This is a style in which though the figure drawing and costumes and to a very limited extent the landscape are indebted to the Mughal style yet the older traditions both in colour and landscape persist. The influence of the Mughal painting in that of Western India is manifested in two styles: the Popular Mughal style in which the Mughal style is used with a certain simplicity and the Folk style which has only certain resemblances with Mughal painting but which was used very extensively for satisfying the popular demand.

-
- 17 Moti Chandra and Karl Khandalavala, *An Illustrated Manuscript of the Aranyaka Parvan, Journal of the Asiatic Society, Bombay, New Series, Vol. 38, pp. 166-221 and plates.*
 - 18 Karl Khandalavala and Moti Chandra, *Three New Documents of Indian Painting, Bulletin of the Prince of Wales Museum, Bombay, No. 7, pp. 23-34 and plates.*

Documents of Uttara Pradesh origin are now forthcoming from the *Jaina Bhaṇḍāras*. These show that in the 17th century Agra and Delhi were not the only centres of the Popular Mughal style but Asani near Jaunpur and probably also Nautanpur (whose location is not yet certain but which should be somewhere near the region of Agra) seem to have been flourishing centres. This is evident from the manuscripts of *Meghadūta* and *Kumārasambhava* painted at Asanikotta and Nautanpur respectively.

The recent investigations by U. P. Shah have brought to light some very interesting manuscripts from the Jaina collections which throw important light on the history of Western Indian Painting. This new material may be divided into following categories :

Group I

- (1) *Kalpa-sūtra* - dated V. S. 1403 = 1346 A. D.
- (2) *Kālaka-kathā*, in Mandu style, - c. 1440 A. D.

Group II

- (1) *Satruñjaya Māhātmya* - c. 1420 A. D.
- (2) *Sāntinātha-Caritra* - d. V. S. 1453 = 1396 A. D.
(But seems to be around c. 1440 A. D. according to U. P. Shah and late 15th c. according to Moti Chandra).
- (3) *Damayantīkathā-campū* - between 1400 and 1450 A. D.
- (4) *Kalpa-sūtra* (painted at Vadnagar) - V. S. 1547 = 1490 A. D.
- (5) *Uttarādhyaṇa-sūtra* (painted at Patan) - d. V. S. 1549 = 1492 A. D.
- (6) *Mādhavānala-Kāmakandalā-Kathā* (written in Patan) - V. S. 1550 = 1493 A. D.
- (7) *Candraprabha-Caritra*, dated V. S. 1555 = 1498 A. D. at Patan
- (8) *Jamnagar Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* (painted at Patan) - V. S. 1558 = 1501 A. D.

Group III

- (1) *Kumārasambhava*, - V. S. 1701 = 1644 A. D. (painted at Nautanpur)
- (2) *Meghadūta* - d. V. S. 1726 = 1669 A. D. (painted at Asanikotta).

Group IV

- (1) *Saṅgrahaṇī-sūtra*, (copied at Matar, Central Gujarat), - d. 1640 V. S. = 1583 A. D. painted by the Painter Govinda.
- (2) *Saṅgrahaṇī-sūtra*, (copied at Cambay), - d. 1644 V. S. = 1587 A. D.

- (3) Saṃgrahaṇī-sūtra - d. 1637 A. D. in the Prince of Wales Museum.
- (4) Uttarādhyayana-sūtra, (copied at Anjāra in Kaccha) - c. 1640-50 A. D.

Group V

- (1) Upadeśamālā Bālāvabodha - dated V. S. 1765 = 1708 A. D.
- (2) Jambūdvīpaprajñapti - Prameyaratnanaṃjūṣā-ṭīkā, (donated at Bālotara V. S. 1749 = 1692 A.D. but) dating from circa 1606 A. D.
- (3) Kṛṣṇaveli - c. 1650 A. D.
- (4) Naladavadanti-Rāsa (incomplete) in Muni Śrī Punyavijaya's collection - undated, c. seventeenth century.
- (5) Ardrakumāra-Rāsa - late 17th cent. A. D.
- (6) Saṃgrahaṇī-sūtra - dated V. S. 1707 = 1650 A. D. (painted at Navharanagara, probably in old Bikaner State).
- (7) Undated Saṃgrahaṇī - (c. 1685 A.D.) in Muni Śrī Punyavijaya's collections.

Group VI

- (1) Canda-Rāsa (copied at Vyāghrasenapura, probably in Gujarat) - V. S. 1712 = 1655 A. D.
- (2) Canda-Rāsa (painted at Surat) - d. V. S. 1716 = 1659 A. D.
- (3) Devīmāhātmya (from Surat) - 1776 A. D., Collections of the Prince of Wales Museum, Bombay.
- (4) Hariḥara Caupāi, d. V. S. 1744 = 1687 A. D. (copied at Śrī Dhārāgrāma).

Group VII

- (1) Śrī Candrarājāno Rāsa (Late Deccani - copied at Poona) - 1812 A. D.

The classified list of new documents also shows the material which U. P. Shah has been able to assemble. It contains perhaps the earliest dated paper manuscript of the *Kalpa-sūtra* and *Kālakakathā*. Another significant point about the early group is that many of the manuscripts are dated and some of them also bear the names of the places where they were painted. A similar search for illustrated manuscripts which are dated and/or which bear place-names would help us to have a better understanding of the age and provenance of different styles of painting.

An analysis of the manuscripts shows that Gujarat had the following centres of painting—Surat, Vyaghraśenapura, Patan, Cambay, Vadnagar, Matar, Ahmedabad, Anjar, etc. This shows a flourishing state of painting in Gujarat. Apparently there was a large demand for illustrated manuscripts from the Jainas of Gujarat and therefore painters started working in many centres to satisfy the ever-growing demand.

Whether these painters devoted themselves exclusively to painting the Jaina manuscripts it is not known. There is, however, every possibility that these painters were not always Jainas and they must have worked for the Hindus as well but unfortunately illustrated Hindu manuscripts discovered so far, are very limited in number.

There is no doubt that there is hardly any difference between the Western Indian and Gujarati styles of painting. It is difficult to say whether the unplaced manuscripts in our list belong to Gujarat or Marwar. But the manuscript of the *Saṃgrahani-sūtra* painted at Navaharnagar belongs to Bikaner area as Navahar is identified with Navghar.

Most interesting, however, are the two manuscripts of *Meghadūta* and *Kumdrasambhava* which are apparently of Uttara Pradesh origin—one painted at Asani near Jaunpur and the second at Nautanpur not yet identified but probably in Uttara Pradesh.

Group I

Of special interest for the history of Indian painting are two illustrated *Kālpasūtras*, one painted in 1346 A. D. and the other in 1501 A. D. at Patan. Unfortunately the provenance of the first is not given. But probably it was painted at Patan which was a great stronghold of the Svētāmbara Jaina community from almost the tenth century A. D. onwards.

The format of the folios shows clearly that the first manuscript belongs to the early group and could not be dated later than second half of the 14th century (figs. 1-3). The composition is simple but effective : though this was the period when the themes for painting the *Kālpasūtra* and *Kāḷaka-kathā* were being formulated, and, therefore, though the painter shows a certain liking for conventionalised figures, especially in the representation of the king and queen, the *ācārya* preaching to the congregation, yet in certain scenes such as the birth of Mahāvira and Indra carrying the baby the painter has expressed a *joie de vivre* which is pleasing. The colours used are simple :

red, green, white, black, carmine, yellow and indigo blue. However the predominant colour used is gold which is not of a shining variety as in the later *Kalpa-sūtras* but well burnished and dull which gives a metallic impression to the figures. If the date of the manuscript is correct, it also contradicts the suggestion that in early manuscripts gold was very sparingly used. It is also significant to note that ultramarine is nowhere seen. The draughtsmanship is pleasing. Though the exaggeration in body contour is continued yet a certain amount of reticence is seen. The scene is invariably laid in a conventional wooden arched pavilion. The inside decoration consists of room hangings and some furniture like a *cauki* and *moḍhā*.

There is no suggestion of landscape except strips of blue edged with gold representing the cloud. It is also interesting to note the emergence of an Indo-Muslim type in *Kālaka-kathā* illustration by 1346 A.D. at least. That shows that by the middle of the fourteenth century at least the Indian and Persian elements had been synthesised. It is also interesting to note that in the scenes representing the Jaina *ācārya* with his pupils the composition is directly copied from the earlier painted wooden panels. The *ācārya* is shown seated on the left side and the laymen are arranged in two groups facing each other.

It has been known from two illustrated manuscripts at least that Mandu in the fifteenth century was an important centre of art.

The earliest Mandu Manuscript is dated in 1439 A.D. It has proved that Mandu though actually influenced by Western Indian traditions, was not a mere copyist of the School of Patan. The illustrations show that in the colour scheme, draughtsmanship and composition the painters of Mandu had evolved their own conventions. The draughtsmanship is of a very superior quality. The colours are enamel-like in nature and the landscape is mostly confined to variegated clouds treated dramatically. Fortunately this limited material on the School of Mandu is further augmented by a recent discovery in the collection of Muni Śrī Pūnyavijayajī of a copy of the *Kālakācārya-kathā* whose illustrations (Figs. 4-5) could be very favourably compared with the Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra* dated 1439 A.D. Again, in the picture showing the meeting of *Kālakācārya* and Indra in the garb of a *Brāhmaṇa* the features of the Mandu school are well represented. The background is deep red, the carnation of the figures is yellow, the draughtsmanship is very careful and the details of furniture are rendered carefully. The variegated hanging clouds complete the picture.

Group II

The *Sāntinātha Caritra* in which the folios measure 26.4×11.2 cm., bears a colophon which dates it in Samvat 1453 (= 1396 A.D.) This date however is doubtful, the colophon seems to have been added by a later hand. The format of the manuscript with 13 lines per folio must be of a later date as has been established by Prof Norman Brown, though his theory requires certain revision. Even the style of the miniatures seems to be of a later date though it has preserved certain archaic features of the fourteenth century illustrated manuscripts. It is possible that somebody has copied the colophon of the earlier manuscript. It is evident from the style that the manuscript must have been prepared by the middle of the fifteenth century.

Like other manuscripts of the period there is hardly any distinguishing point in the illustrations of the *Sāntinātha Caritra*. The background is invariably red and the themes are usually confined to the dreams of the mother of Sāntinātha, to an assembly of a Jaina ācārya and his congregation, the plucking of the hair, *Vārsikidāna* (Fig. 6) *Samavasarana*, etc. It may be noted that in this manuscript the flesh colour is indicated by shades of yellow and the draughtsmanship is not steady as in the 1346 manuscript of the *Kalpa-sūtra*. It loses its steadiness and has degenerated into a folk variety. The gold is conspicuous by its absence; it is only used for representing certain details of the ornaments. However shades of blue, both ultramarine and indigo, are used. The composition follows the stereotyped Jaina technique, though there are certain innovations; for instance, the treatment of the cloud becomes more variegated and the stylised tree makes its rare appearance. However in certain scenes, for instance in the dream of Sāntinātha's mother, the dainty figures of the mother and her attendant are not of the later variety but seem to have been adopted from their fourteenth century prototypes.

The *Kalpa-sūtra* dated V. S. 1547 (= 1490 A.D.) copied at Vadnagar, seems to have less artistic merit and may be relegated to the general run of the *Kalpa-sūtra* manuscripts which were mass produced for presentation to the Jaina monks by the laity. In this manuscript gold and blue have been used profusely (Colour plate II, Fig. III) but the drawing seems to be stereotyped and the treatment of human figures indifferent. The colours have also lost their pristine glory. Since we have not been able to examine all the paintings of this manuscript while noting down these observations, our conclusions may be treated as tentative.

However it is interesting to note that this manuscript was commissioned by a Nāgara Brāhmaṇa of Vaṇnagar, and copied by one Vāchhāka of Patan. That shows the absence of religious animosity between the two great communities.

Following the chronological order may be mentioned the illustrated manuscript of the *Uttarādhyayana-sūtra* dated V. S. 1549 (= 1492 A. D.) painted at Patan. Illustrations of this *Uttarādhyayana-sūtra* (Figs. 8-9) show some understanding of the decorative elements in painting. Though the illustrations follow the stereotyped theme of the other illustrated *Uttarādhyayana-sūtras* yet the composition becomes more elaborate and the painter delights in giving us details. The background is red as usual; yellow is generally used for body colour and though the gold is almost absent in the delineation of certain details, in the representation of the garments of the Jaina *ācāryas*, mica is used. The composition is no longer confined to two or three figures alone but at least in one painting an elaborate composition is attempted. There a lady is shown paying her respects to a Jaina monk inside a temple whose details are represented. This temple is situated in a garden with a bird and an antelope, a tree and shrubs, and a rivulet flowing in the background. Three men in the garden complete the picture. It is interesting to note that here we are not concerned with the hieratic themes of the *Kalpa-sūtras* but are introduced to new elements which are pleasing.

One may point out here that in this period, as indicated by certain *patas* (cloth paintings, both secular and religious), the painters were freeing themselves from the rigidity of the earlier school and trying to enlarge their composition which now becomes more convincing. As a matter of fact, in this period, as shown by the *Vasanta-Vilāsa* scroll-manuscript, there is an attempt to free the figures from rigidity of movement and there is a greater appreciation of the landscape.

To the same period (but somewhat earlier in age than the *Uttarādhyayana-sūtra* just discussed) may also be dated an illustrated page from the *Śatruñjaya-Māhātmya* (Colour plate I, Fig. II). Though the number of figures is limited in the composition, the dainty figures of the women and the restrained movement of Bharata brings forth subtly the idea behind the composition. To relieve the monotony of the red background, the painter has introduced the variegated male and female costumes, flowers and a strip of blue clouds edged with white. The *Śatruñjaya Māhātmya*, according to Muni Śrī Puṇyavijayaji, should be assigned to a period between V. S. 1450 and V. S. 1475, or c. 1420 A.D.

Next in order comes the illustrated manuscript of *Mādhavānala-Kāmakandalā-kathā*, dated V. S. 1550 (= 1493 A.D.), and painted at Patan. There is no doubt that the new outlook in painting which was established by the *Vasanta-Vildsa* (and other paintings) continued to flourish and extended its scope to secular subjects like the present one. The story of *Mādhavānala* and *Kāmakandalā* though known to have been popular in the seventeenth century Popular Mughal School (Fig. 37) and in *Pahārī* paintings is now for the first time found illustrated at such an early period.

However, it must be noted that this new mode of expression belongs to the folk style. Every attempt was made to simplify the composition and colours. Every attempt was made to focus the attention on the story (Figs. 10 and 11). However, though the composition is simplified the movement becomes the keynote of the style. Here we do not find the rigidity of the usual Jaina composition but *jeu de vivre* of the folk style which delights in a convincing way. In keeping with the fifteenth century cliché the background is red or white, the body colour yellow, the farther eye extended, and certain limbs of the body exaggerated. However in the fighting scenes, the court scenes with the musicians, and in the scene of *Mādhava* with other girls in order to divert his mind from *Kāmakandalā*, one finds that though the style is simple yet it is perfectly capable of telling the story in a convincing way. In such a simple composition the landscape hardly finds any place. The clouds or the room decorations are introduced to relieve the monotony of the monochrome background.

To the same period, approximately 1450 A. D. or a little earlier, belong the illustrated folios of a manuscript of the *Damayanti-kathā Campū* composed by Trivikrama. Unfortunately the illustrations (Fig. 7) are in a bad condition, but whatever has survived shows that the painter was a master draughtsman who could manipulate his line not only to define convincingly the body contour but also to represent the details of the costume and the way garments were worn. Naturally in keeping with the traditions of the age, the composition is divided into panels, red is used as a background colour and the carnation is yellow. The illustration forms an important example of the new movement which had started by the middle of the fifteenth century in Gujarat.

In this group may be mentioned the illustrated manuscript of *Candraprabhacarita* painted in V. S. 1555 (= 1498 A. D.) at Patan. Here it may be seen how even a hieratic subject, conservative by nature, was affected by the new movement. In the scene depicting the elaborate-

ly decorated marriage-pavilion (Colour plate II, Fig. IV), the carefully drawn figure of Candraprabha with his white carnation and the coy figure of the bride, the Brāhmanas and others witnessing the scene are well rendered. In order to relieve the monotony of monochrome background the painter has painted plaitain and other decorative trees and the peacocks perched on the terrace. A panel of faces appears in the background. Here as well in the white of Candraprabha's carnation and in the *dhotis* of the Brāhmanas mica is used.

The momentous discovery, from Jamnagar, of a richly illustrated copy of *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-Kathā* dated Samvat 1558 (= 1501 A. D.) and painted at *Sri-Pattana* (Patan) shows that the Jaina patrons spared no money and effort to make some illustrated copies of the *Kalpa-sūtra* as a pious act of dedication. The Devasano Pado's manuscript of the *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* for the first time brought to our notice by Prof. W. Norman Brown, showed that Jaina painting did not confine to only stereotyped themes followed blindly but could also take recourse to other aids such as rich border decoration to add to the sumptuousness of the book-illumination. The painter of Devasano Pado manuscript did not fight shy of drawing material for his decoration not only from the decorative motifs of the Hindu temples consisting of the Apsarasas, Gāndharvas, flowers and trees, armies on the march, but also from the carpets and textiles of Persian origin. As a matter of fact in border decorations, the painters of the Devsano Pado *Kalpa-sūtra* introduced contemporary soldiers engaged in fighting, marching and enjoying other aspects of life, birds and animals, their hunters and landscape. The compositions of the Devasano Pado which at time are full-page illustrations also show that the painter was in a position to paint elaborate themes and use such costly colours as gold, ultramarine and carmine without any care for their cost.

However though the date of the Devsano Pado *Kalpa-sūtra* *Kālaka-kathā* could be suggested as 1475 A.D. there are scholars who have suggested a much later date. Prof. Norman Brown suggested the date in the Akbar period. It may be noted here that in one of the decorations, a Muslim soldier is shown with a hand-gun. This, we may incidentally note, need not prevent us from assigning this manuscript to c. 1475 A. D. The *Kālaka-kathā* attached to the Jamnagar *Kalpa-sūtra* painted at Patan also contains a figure holding a gun.

The Jamnagar manuscript not only uses the decorative motifs of the Devasano Pado *Kalpa-Sūtra* but also other patterns and motifs which we come across in Western Indian art for the first time. A few pages

from this *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* are illustrated here in figs. 12-13 just to give the reader some idea about this richly decorated manuscript. The majority of the pages have patterns drawn from textiles and calico printing, and geometrical figures and birds play an important part in the decoration. However a constant source of inspiration to the artist seems to have been contemporary sculpture and wood work from Gujarat. From this source they have drawn the figures of dancers and musicians in countless different poses, Kinnaras, Apsarasas, gods and goddesses, processions, hunting scenes, birds and animals, rocks and monkeys, and the landscapes from another important item in the decorations.

It also seems that in the decoration there appear scenes from some Jaina stories probably contained in some commentaries of the *Kalpa-sūtra*. Another important inspiration in decoration is from Muslim sources. It may be averred here that the painter did not find his inspiration from Persian sources directly but from the contemporary Muslim culture in Gujarat and he did not hesitate to draw upon this source.

In keeping with the Devasano Pado manuscript the Jamnagar manuscript originally painted at Patan has also taken recourse to elaborate compositions. The decoration sometimes is stretched to such a point that the compositions loose their coherence. However, it may be noted that so far as the *Kālaka-kathā* is concerned the themes treated are of much greater elaboration and originality than known hitherto, the material is so profuse that one wonders whether an indigenous school synthesising the Persian and Indian elements had not come into being at least 100 years before the Mughal school. It is a bold statement to make and the opinions may perhaps sharply differ but in the face of overwhelming evidence nothing else could be said.

Groups III-IV

In 1526, an event of great magnitude took place. Bābar defeated Ibrāhīm Lodi on the battlefield of Panipat and thus began a new chapter in the history of India. In spite of the vagaries of fortune which caused Humiyyun, the son and successor of Bābar, to lose his throne to Sher Shah, he was able to regain it after sometime. He had however very little time to consolidate his gains. It was left to his great son Akbar not only to consolidate and unite India, administer it wisely, but also to interpret and synthesise its great culture for the benefit of posterity. Among the most significant contributions which he made may be

mentioned his foundation of the Mughal school of painting. From the very beginning, he was struck with the possibilities of the Indian Painting as it existed in his days but he also knew that if Indian painting was to part in the composite culture which he was building up, it must be given a fresh orientation. And this could only be done if the best from Indian and Persian cultures were to be synthesised. For that purpose he invited artists from Persia and employed a large number of artists hailing from Gujarat, Kashmir and Delhi-Agra region to establish on a sound footing a national school of painting. And there is no doubt that he was successful in his attempt.

Not only were manuscripts illustrated in the Imperial ateliers under the direct supervision of the Emperor, but these ateliers trained a large number of painters in the new techniques. Naturally all of these painters could not be employed in the Imperial ateliers. They had to seek their livelihood away from the capital. This migration of the painters must have started at an early date. So far as Gujarat is concerned, it seems to have taken place in the last quarter of the 16th century. However we must note one factor here. Gujarat was the land of conservatism in the field of painting. There were painters who were carrying on somewhat mechanically the formula handed down for generations. And it was no easy matter to divert them from the sacred path of tradition. The difficulty of the new movement must have been further enhanced by the conservative tendency of the patrons who were used to a particular kind of painting. However, from the available evidence it is clear that slowly but steadily Mughal technique began gaining an upper hand in Gujarat. But to do so it had to effect compromises with the firmly rooted indigenous traditions. Apparently the painters from Gujarat and Malwa and probably other parts of India accepted certain elements in figure drawing costume, etc preferring the monochrome background and enamel-like colours for a long time. But as time advanced they began also adopting certain elements of Mughal landscape as well. But it must be acknowledged that the Mughal School could not completely change the phase of indigenous painting. The compromise effected between the two gave birth to a new mode of expression which we call the Rajasthani School. The term Rajasthani however is adopted for the sake of convenience since most of the early examples came from Rajasthan but now it has been accepted that the term is of a loose significance and not only used for paintings of Rajasthan origin but also for the paintings of Gujarat, Malwa, Uttara Pradesh, Bundelkhand etc.

In the Mughal period again painting outside the Imperial court took two directions. In the one case, painting developed what is called the Popular Mughal School for the sake of convenience, in which the Mughal elements are simplified to a certain extent while in the second category, to which most of our illustrated manuscripts belong, was created a Folk variety of where the illustrations were cheap and therefore catered to an ever growing clientele. Here naturally the technique had to be very much simplified and the composition gave only the barest elements of the story.

The Jaina *Bhaṇḍāras* have yielded some very interesting material of both the varieties. The earliest dated manuscript which shows an improvement in the indigenous technique under the Mughal influence is that of the *Samgrahaṇī-sūtra* painted at Matar in Gujarat in 1593 A.D.¹⁹ A casual look at the illustrations will convince one that in the matter of costume and in certain elements of composition including the treatment of the animal figures and trees Mughal influence is palpable. However in the use of the monochrome background in which the red, blue and carmine preponderate, in the yellow carnation, in the thickly set features of the women and men, and in the use of *Mudrās*, the ancient indigenous tradition predominates. One thing however may be noted that in the placement of the figures those which were in parallel rows in the earlier paintings are now recessed which gives an elementary idea of perspective. This might have been due to the Mughal influence. Naturally in keeping with the subject matter of the *Samgrahaṇī-sūtra* the paintings merely consist of one to four or five figures. But in some of the paintings may be seen attempts to evolve conventions which played an important part in the Rajasthan paintings. For instance in one painting which depicts the bed-room of a god with attendant figures of women a prototype has been evolved which played a significant part in the future development of Rajasthan painting. In the same way the treatment of the Tree of *Leśyas* (Colour plate IV, Fig. VI) shows an advance in composition and in the placements of figures engaged in different acts. All this could not have been imagined without the new knowledge. But in the treatment of the dancers and musicians arranged in a single row the older tradition makes itself felt.

The chief interest however of the paintings is the treatment of the trees and animals and birds which though treated singly show a new approach which combines realistic and decorative elements. The water

19 Anand Krishna, *op. cit.* *Marg*, Vol. XI, No. 2, pp. 18-21.

is treated in a basket pattern, the hills consist of thick zig-zag sectors, painted white, black, blue and carmine.

However while the Matar-Manuscript shows how painting in Gujarat was reacting to the new conditions, a painting from another copy of the *Samgrahaṇī-sūtra* dated in 1587 A. D., painted at Cambay (fig. 20), shows that conservatism was still able to preserve its hold. The women in this painting are directly descended from the earlier prototypes with yellow carnation wearing the typically Indian costume with pompoms attached²⁰ to the ornaments, the room where they sit has a red background and decorative hangings. Above all the angularity of the draughtsmanship shows the strangle-hold of the tradition.

That the tradition was not different in the painting of the *Samgrahaṇī-sūtra* is evident from illustrations of a *Samgrahaṇī-sūtra* dated 1650 A. D. and painted at Navharnagar identified with Navghar in Bikaner State. Here the paintings verge on the folk style. The elaborateness and careful finish of the Matar manuscript is no longer there. In the hill scenes depicted in this manuscript only the primary colours are used and even the background has been eliminated

There is another manuscript of *Samgrahaṇī* (undated) in which the Mughal influence, so far as figures are concerned, is very apparent. The composition however is again confined to single figures appearing in compartments with red background. The water is represented by a basket pattern and the hill by a pile of meandering lines shaded with white and pink (Fig. 32). Its provenance may be Gujarat. Such manuscripts of the *Samgrahaṇī-sūtra* show that there was a good demand for them, as the scenes of gods and goddesses, hells and punishment, charts of *dvīpas* etc. were of great popular interest.

While the illustrated manuscripts of the *Samgrahaṇī-sūtra*, following the Matar *Samgrahaṇī* in the treatment of themes, became very popular, the illustrated manuscripts of the *Uttarādhyayana* in the new style are not so common. A manuscript of *Uttarādhyayana-sūtra* from Anjar in Kaccha is therefore of special interest (Figs. 21-23). A significant point about the manuscript is that almost all the figures, human as well as animal, are painted in burnished gold. The background is usually ultramarine relieved by patches of red, against which the figure drawing is done. The ultramarine ground is covered with

20 Use of Pompoms started earlier though it was occasional.

flowers. The draughtsmanship, though angular, is very restrained. The face is generally in three-fourths profile though the farther cheek is very much pinched. The female figures, though not many in number, remind us of the early Bundi type. But they seem to represent the contemporary local types. Though the use of gold is not conducive to sobriety yet it gives a very picturesque effect to the composition. Obviously this satisfied the rich donor of this manuscript. Though the manuscript is not dated, it could be dated c. 1600 A.D. because the costume and the format are typically of the Akbar period.

In the seventeenth century when the Mughal technique had established itself, Rajasthani styles in various forms and varieties came into existence in different parts of North India. These new styles whether based on the popular Mughal style or in the indigenous tradition influenced by Mughal style are replete with the joy of new discovery. We know that in this period Sanskrit classics like the *Gita-govinda*,²¹ *Amaruṣataka*²² and the *Rasamañjarī*²³ were being illustrated but so far illustrated manuscripts of Kālidāsa's works were not available. Though works on poetry were being copied and illustrated in Gujarat, Marwar and Malwa, U. P. also seemed to have become an equally important centre. An illustrated manuscript of the *Kumārasambhava*, unfortunately incomplete, was painted at Nautanpur (which should be somewhere in Western U. P.), in the year V. S. 1701=1644 A.D., written by a Jaina which shows that the Jainas of the period illustrated their books in what is known as Popular Mughal style which is a very happy combination of indigenous and Mughal traditions²⁴. The background is saffron, green, pink and red. In three paintings at least this background is relieved by an introduction of picturesque landscapes consisting of decorative flowering trees, birds, variegated hill, and in one case a river in the foreground. In two paintings, however, following the older tradi-

21 Khandalavala, Karl, A Gita-Govinda series in Prince of Wales Museum, *Bulletin of the Prince of Wales Museum*, No. 4, pp. 1-18, and plates.

22 Moti Chandra, An illustrated set of the *Amaruṣataka*, *Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India*, No. 2, 1951-52, pp. 1-63 and plates.

23 Khandalavala and Moti Chandra, The *Rasamañjarī* paintings in Basohli school, *Lalit-kalā*, No. 3, pp. 26-38 and plates.

24 For a late illustrated manuscript of *Sākuntala* see, Adris Banerjee An Illustrated Hindi Manuscript of *Sākuntala* dated 1789 A. D., *Lalit-kalā*, Nos. 1-2, pp. 46-55 and plates.

tion, the background is plain. Both the male and female types confirm to the Popular Mughal type. The figures are carefully drawn and the women usually wear transparent *cāḍars*, and *coḥs*, coloured skirts and ornaments. The sky is always painted as cloudy. The combination of the subtle colour scheme, the landscape, and the dainty female figures bring out the spirit of the *Kumārasambhava* (Fig. 25).²⁵ Another manuscript of *Kumārasambhava*, preserved in the National Museum, New Delhi, is dated in V. S. 1732=1675 A.D.

The illustrated copy of the *Meghadūta* painted in 1669 A.D. at Asanikotta which could be identified with Asani near Jaunpur is another interesting document which shows that the so-called Rajasthani style had travelled as far as Jaunpur in eastern U. P. in the seventeenth century A.D. Historically speaking Jaunpur seems to have been an important centre of painting as exemplified by the *Kalpa-sūtra* dated 1465 A.D. from the Hamsavijaya collection. But it is not known how in the course of two centuries painting in Jaunpur developed. From this manuscript however it is evident that Jaunpur must have been a strong centre of painting at least in the 15th to 17th century. It is interesting to note that the *Meghadūta* miniatures are not in the Popular Mughal style but in a very picturesque local style. The composition is either divided into panels or represented as a unified composition. The background is usually red with patches of yellow in one case. Both male and female figures are rather short and shown as pink in complexion. Women wear the typically Rajput female costume, which is trimmed with pearls. The painter has shown a real feeling for landscape. In one case a peacock is shown cawing on a tree, in a second place the Yakṣa seated in a mountainous landscape under a tree is offering flowers to the clouds, in a third place in a garden of Alakā the Yakṣi is playing music and in another place a monkey is shown climbing a tree. As a matter of fact a very happy combination of colours, landscape and draughtsmanship bring out the lyrical spirit of the *Meghadūta*.

25 Compare, Khandalavala and Moti Chandra, *Collection of Sir Cowasji Jehangir-Miniatures and Sculptures* (Bombay, 1905), p. 17 and colour plate illustrating a folio from the *Gita-Govinda* in Popular Mughal Style.

Also see, Khandalavala, Moti Chandra and Pramod Chandra, *Miniature Paintings from Shri Motichand Khajanchi Collections*, pp. 26-29 and figs. 22-25; colour pl. B and frontispiece.

The story of *Naladavadanti* had also become very popular in the seventeenth century and there are at least two sets known in the Popular Mughal style, probably from Gujarat. One of these is in the collections of Prince of Wales Museum, Bombay (Fig. 36) and dates from about c. 17th Century A.D. while the other is in collections of Muni Śrī Punyavijayaji (Figs. 38-39), written on thick brittle paper. In the painting where Nala as a *Kubja* (hunch dwarf) is driving the chariot of *Ṛituparna* to *Kundinapura* to attend the pretended *Śvayamvara* of *Damayanti*. The landscape is represented by a couple of trees painted in Mughal style with a plain light blue background.

That this Popular Mughal style was not confined only to U. P. but was also followed by a section of artists in Gujarat and Rajasthan and Malwa is apparent from the picture in which the chariot and the trees are depicted in Mughal style. The monochrome background however shows that it belongs to the Popular Mughal style. Male costumes show *cakadār jāma* and the figures imitate the work of Śalivāhana, who is known to have painted a *Vijñaptipatra* for the Jains²⁶.

A page from *Kṛṣṇaveli* shows that at times in Rajasthan, Marwar, and also Gujarat even in about 1650 A. D. the liveliness of the early paintings in colours, landscape and draughtsmanship is preserved (compare fig. 29). An appropriate background is provided for Kṛṣṇa's dance by conventional trees and animals and the lotus flowers growing in the *Jamuna* in the foreground.

Another manuscript datable to the first half of the seventeenth century done in the new style influenced by the Mughal school is the illustrated manuscript of the *Jambudrīpaprājñapti-prameya-ratnamāñ-jūṣā-ṭīkā* dated about 1604 A. D. The background is generally blue and red and the action takes place on the same plane. However the earlier simplicity gives place to a more complicated composition in which sometimes the predetermined places of the characters import an idea of simple perspective to the painting (Colour plate VI, Fig. X). However in the miniature depicting the of meeting two Jaina monks, the composition follows an older convention. The use of mica is noteworthy.

Groups V-VII

In the seventeenth century the *Rāsas* containing different Jaina stories became popular. The illustrations are generally of folk variety

26 Pramed Chandra, Ustād Śalivāhana and the Development of Popular Mughal Art, *Lalit-kalā*, No. 8, pp. 25 ff., and colour plate A.

with the result that only a few figures painted against the background indicate the stories. There are three manuscripts of *Candarāsa*, one painted in 1712 V.S. (=1655 A.D.) at Vyaghraśenapura, another painted in V.S. 1716 (=1659 A.D.) at Surat and a third painted in Poona in 1812 A.D. The *Candarāsa* or *Sri Candarāsa* painted at Surat however is of greater interest as the figures are more carefully painted and the action as shown in the battle scene is vigorous. Most of these pictures bear labels which inform us about the incidents. The monotony of the usually red background is enlivened by the introduction of the flowering plants. The importance of this Surat manuscript lies in the fact that it shows the datable evidence of Gujarati (probably) Folk-style of the seventeenth century. Another complete manuscript of this style, this time the Hindu *Durgā-sapta-śatī*, painted at Surat in V.S. 1776 (=1719 A.D.) is preserved in the Prince of Wales Museum, Bombay (Fig. 28).

In the second half of the seventeenth century Marwar and its contiguous area consisting of the former states of Sirohi, Jodhpur and Bikaner developed their individual modes of expression. All kinds of subjects, including the *Rāgīnī* paintings, *Durgāmāhātmya* and Jaina manuscripts, were being painted. From the available evidence it is evident that the former state of Sirohi was also an important centre of painting. At least the *Vijñaptipatra* of 1737 A.D. from the Khajanchi collection (Fig. 27) is a sort of a sheet anchor for suggesting the provenance of a group of paintings to which may be added the illustrations from a manuscript of *Durgāmāhātmya* in the collections of the Prince of Wales Museum and a set of *Rāgīnī* paintings distributed in the various collections including the Prince of Wales Museum (compare for example the *Vibhāsā Rāgīnī* of c. middle of eighteenth century in the Prince of Wales Museum, No. 57.16²⁷). Though again it is difficult to be sure whether these paintings are from Sirohi or south-west Marwar, the finest illustrated manuscript in the Sirohi-Marwar style is the manuscript of *Upadeśamālā Bālavabodha* from Devsano Pado dated in V.S. 1765 (=1708 A.D.).

The paintings, though of a small format, try to illustrate some

27 Also see Lee, Sherman E., *Rajput Painting* (New York, 1960), pl. 22, illustrating a scene from *Pañcakhyaṇa* (wrongly labelled as marriage procession but depicting a scene of festivity on the river bank and referring to a story of a Kolika getting enamoured of a princess). This painting shows much affinity with the Sirohi School.

central points of each story. But one must know the story fully before identifying the incidents. In some stories the painter has followed the text almost in a short hand manner combining one or two or even three incidents of a story without following any order. Ordinarily the paintings are divided into panels with monochrome background in which the colour patches are used, or the pictures are composed without any decision (Figs. 24-26).

The colours are enamel-like : red, lacquer red, deep blues, yellows, carmine, brown, etc. are used with a grand effect. The figures are generally short in stature but the features both of male and female are well rendered. The eyes are large and pointed and the nose is sharp (Colour plate V, Fig. VIII).

There is nothing unusual in the costume which is of the early eighteenth century Rajasthani type except that the turbans are definitely of the Jodhpur type (figs. 25-26). Though in most of the paintings landscape hardly plays any part in some of these the painter has shown a real understanding of the landscape (Colour plate VI, Fig. IX). The trees with a very thick foliage show a pleasing realism. The water is treated in a naturalistic manner and the treatment of the hills in mass recalls later Mughal tradition. The animals are represented mostly in a realistic manner. Independent landscapes are rather rare in Rajasthani painting but in one folio at least landscape without human figures is represented. As a matter of fact it is marvellous that within a very restricted space the painter is able not only to give a convincing landscape without any human figures or even with human characters. Another distinguishing feature of the miniatures is that while most of the Rajasthani paintings are static the *Upadeśamālā* characters are animated with a spirit of action which is the keynote of the stories.

We have illustrated here two more manuscripts, one of *Haribala-Campāi* (dated in V. S. 1744 = 1687 A. D.) (Fig. 35), painted in Dhar in Malwa and the other of *Śrī-Cand-rājāno-Rāsa* (dated in 1812 A. D.) painted in Poona (Fig. 40) as dated evidence of painting in the above regions. They also show the continuity of art traditions in these regions in the seventeenth and the nineteenth centuries.

Catalogue

GROUP I

Kalpa-sūtra and Kālaṅka-kathā manuscript dated Samvat 1403 = 1346 A. D., in the Collections of Muni Sri Punyavijayaji

Paper, Size : 28 × 8.5 cm. Six lines on each page. Total folios 132.

On folio 132 A, we have an entry in the margin, perhaps by another hand : Samvat 1403 (V. S. 1403 = 1346 A. D.); on folio 99b, where the text of the *Kalpa-sūtra* ends, we have in lower margin, the following inscription :— श्री विक्रम संवत् ५०५ वर्षे श्रीमहावीरचिन्मये प्रतिरिय(य)मुक्ता वाप्यमाने चिरं नंदतु which means that in the year 1505 of the Vikrama Era, this manuscript was deposited in the Mahāvīra Bhāṇḍāra.

This means that the manuscript was written and illustrated at an earlier date and that somebody had purchased this manuscript in Samvat 1505 (= 1448 A. D.) and deposited in the Mahāvīra Library (Citkoṣa). Perhaps the real date of the manuscript appears in the lower margin of folio 132b as Samvat 1403 (= 1346 A. D.) and the possibility is that the last folio of this manuscript which might have contained an elaborate description of the original donor, provenance, date, etc. was perhaps mutilated and that somebody had added the inscription (on folio 132b) to preserve the date before the mutilated page was lost.

There is a possibility that this later addition of the date was made when the last page which perhaps contained the *Prāśasti* of the donor disintegrated. That the date is not forged is apparent from the

other external evidences, such as the size, the writing, the number of lines of the folios etc.

Folio 36 B : Birth of Mahāvira.

In the lower panel, Trīśalā is lying on bed with an attendant standing on the right. She is dressed in a green colī and a patterned skirt and cādar. Red background; the halo painted on blue background.

In the top panel, Indra is carrying the baby Mahāvira in his hands. He is accompanied by Chatra- and Cāmara-bearers and musicians. This scene gives an individual interpretation of the theme and is full of movement.

Apparently it is a convention in this painting that though figures are painted in gold the faces are set out by using an indigo blue background. So far the fourteenth century illustrated manuscripts are known to have used gold sparingly, but this manuscript seems to be an exception. The draughtsmanship is almost the same as the draughtsmanship in other fourteenth century manuscripts. Size : 7×8.5 cm.

(Colour plate I, Fig. 1)

Folio 3 A : Fourteen Dreams of Devānandā.

In the upper panel appear the fourteen dreams, namely the elephant, the bull, the lion, flower garland, Laksmī, a standard, the lake, the ocean, the *śiṃhāsana* and *vardhamāna*. The symbols are very delicately painted in gold on red background.

In the lower panel Brāhmanī Devānandā is sleeping on a golden cot, holding a lotus in her left hand. In one corner may be seen a flower pot. Red background, with a blue strip apparently intended for clouds.

The draughtsmanship is soft and pleasing. The extension of the farther eye in no way detracts the composition. The nose and the chin are pointed and the smiling tips are tinted red. Size : 7.2×8.5 cm.

(Fig. 2)

Folio 99 B : Jaina monk with disciples and laymen.

The scene is laid in a monastery. On the left a Jaina *ācārya* is shown seated on a golden *śiṃhāsana* preaching to the congregation. In front of him is the *sthāpanācārya*. There are eight men and women among the devotees. The disciple holding a manuscript scroll in his hand is seated on a round blue *gaddi*. Red background.

All the figures are painted in dull gold which does not disturb the view. The figures follow their prototypes painted on early Jaina

wooden panels. The monk has a very noble appearance; the figure though somewhat exaggerated is very carefully drawn. The white and slightly red eyes with black pupils are realistically drawn. The room is furnished with *bandanvārs* (hangings). The lintel copies some wooden prototype. Segments of blue edged with gold represent the sky. Size : 9×8.7 cm.

Folio 113 A : Siddhārtha and Trisalā.

Siddhārtha wearing a blue-flowered *dhōti*, an *uttariya* and ornaments is seated on a golden *cauki*, holding a sword. Facing him is seated Trisalā on a golden stool wearing a *coli*, *haṃsa-dukūla* and ornaments. A red background with strips of blue edged with gold perhaps indicate room hangings. Size : 8.7×6 cm.

Folio 132 A : Kālakācārya with four-handed Indra.

The scene is laid inside a monastery. On the left Kālaka is seated in a golden throne furnished with a blue cover. In front of him lies the *sthāpanācārya*. On the right stands the four-armed Indra offering his salutations to Kālaka. Golden room hanging; red background with strips of blue edged with gold indicating clouds. Size : 9×7 cm.

(Fig. 3)

Kālaka-kathā, circa 1430 A. D. from Collections of Muni Śrī Punyavijaya.

Size : 29×10 cm.

Total Folios : 26

No colophon or date.

On the basis of two illustrated manuscripts made at Mandu in the fifteenth century it could be said that it was an important centre of art.

The earliest Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra* is dated 1439 A.D. It proves that Mandu painting, though actually influenced by the Western Indian tradition was not a mere carbon copy of the School of Patan²¹. The illustrations show that in the colour scheme, draughtsmanship and compositions, the painters of Mandu had evolved their own conventions. The draughtsmanship is of a very superior quality; the colours are enamel-like and the landscape is mostly confined to variegated clouds treated dramatically.

Fortunately this limited material on the School of Mandu is further augmented by an illustrated copy of the *Kālakācārya-kathā* in the collection of Muni Śrī Punyavijaya which compares favourably with the 1439 A.D. Mandu manuscript of the *Kalpa-sūtra*²².

Folio : 24 : Meeting of Kālakācārya and Indra in the garb of a Brahmin.

In this picture Kālakācārya and the features of the Mandu School are apparent. The background is deep red; the carnation is yellow; the draughtsmanship is careful and the details of furniture are rendered carefully. The variegated hanging clouds as in the Mandu *Kalpa-sūtra* complete the picture.

Size : 6.2 × 7 cm. approx.

Folio 4 B : Kālaka and Garddabhila.

The illustration shows Kālaka preaching to King Garddabhila. Both are seated on thrones with a *chatra* (umbrella) between them and stylised trees behind. In the foreground are an elephant, a horse and three miniature trees. Note the skyline of heavy clouds. Red background. Size : 9 × 9.8 cm. (Fig. 4)

Folio 12 B : Defeat of Garddabhila and bringing him in captivity before Kālaka.

The illustration is divided into two panels, the upper one, representing Garddabhila on the right, on city ramparts, with the braying she-ass in front, which latter is being shot with arrows by the Sāhi king and his soldier.

The lower panel illustrates the scene of Garddabhila being brought in captivity by the Sāhi king before Kālaka seated on throne. Note the costume of the Sāhis which must be that of contemporary Muslim courtiers at Mandu. Yellow carnation of Kālaka and Garddabhila, and pinkish red of the Sāhis wearing blue, green and yellowish jāmās. Size : 7.5 × 10 cm. (Fig 5)

GROUP II

Satruñjaya Māhātmya (c. 1420 A. D.) from Collections of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, (Sagara, No. 285).

Size : 30 × 11 cm. approx.

Total folios : 227.

No colophon, but written possibly in circa latter half of the fourteenth century A. D. or before c. 1420 A. D.; only the *Prathama-Khaṇḍa* of the

- 23 Khandalavala and Moti Chandra, A Consideration of An Illustrated manuscript from Mandapadurga (Mandu), dated 1439 A. D. *Leht-Kala*, No. 8, pp. 8-29
- 29 Pramod Chandra, Notes on Mandu Kalpasūtra of A. D. 1439, *Marg*, Vol. II, No. 3, pp. 51-54.

whole *Satruñjaya Māhātmya* composed by Dhaneśvarasūri is available in this Manuscript.

Folio 153 A : Bharata looking into a mirror and obtaining Highest Knowledge.

The above title is suggested by an inscription in the margin which reads :—अत्र आदर्शमन्त्रे अलक्ष्मणम् ।

Divided into two panels, the lower panel shows a big mirror placed on ground in front of which stands Bharata Cakravartin (Bharata, the World Conqueror) fully dressed after his bath, looking in the mirror. After finding the ring loose on his finger, he thinks of old age and of the evanescence of life and its pleasures.

The upper panel seems to represent Bharata offering his prayers to the Lord. Behind him stand his two queens. This may possibly represent a scene after he decided to become a monk. Red background

Note the superficial use of gold and mica used for white in certain cases. Mica is also used in the *Sāntinātha Caritra* manuscript dated 1453 V. S. (= 1396 A. D.)

In the left margin of this is a small figure seated on a big lotus. He appears like Puṇḍarika the chief *ganadhara* of Rīṣabha, or the figure may also represent the monk Bharata after he had attained *Kevalajñāna*. Size : 7 × 11 cm.

(Colour plate I. Fig. II)

Sāntinātha Caritra dated 1453 V. S. (= 1396 A. D. from collections of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad (No. Sagara, 285).

Size : 26.4 × 11.2 cm.

Total folios : 156

The work was composed by Ajitaprabhasūri, pupil of Viraprabha who was the pupil of Tilakaprabhasūri, in V. S. 1307 (= 1250 A. D.), probably at Candrāvati near Abu, according to *Praśasti* verses at the end.

Colophon : Later in different writing and light black ink is written—संवत् १५११ वर्षे वैशाख मासे । शुक्लपक्षे पंचम्यां तिथौ वैशा शुभ सोम XXXXX सुत XXXX हराज शाहा समस्त कर्तृव युतेन श्री सिद्धाप्ती गण्डे श्री नागवज्रापुरि तल्ले भक्ति उपदेशेन श्री श्रुतिनाथवरिणं लिखायिती । संवात् १५११ ॥

In the Samvat year 1453, on the fifth day of the bright fortnight of the month Vaiśākha was written *Śrī-Sāntinātha-Caritra*.....

The folios have a big red circle in either margin and a third in

the centre showing the survival of the palm-leaf tradition in the beginning of the paper manuscript period.

The date given above, in a different handwriting, could be taken as the lower limit if not the original date of this copy. However Moti Chandra assigns it to the late 15th century A. D.

Folio 111 B : *Samavasarana* of Śāntinātha.

The Jina in the centre is in light yellowish red, the central fortification of the *Samavasarana* is in gold. Red background.
Size : 6.9 × 10.5 cm. (Frontispiece)

Folio 106 B : Fourteen dreams of the mother of Śāntinātha.

This is a very common theme in the *Kalpa-sūtra* miniatures. The fourteen dreams are shown in the two upper panels.

The lowest panel represents the queen lying on a cushioned bed over which is shown a long bed-spread. This mode of representing the bed-spread, is especially noteworthy. As this characteristic appears in the 1439 Mandu *Kalpa-sūtra*, also note the pointed *sāri* ends.

The manuscript was very probably painted in Gujarat, at Patan. Size 9 × 11.2 cm.

Folio 107 A : The Parents of Śāntinātha

The mother of Śāntinātha reports her dreams to her husband and the interpretation offered by astrologers.

In the upper panel are shown the king and queen on the cushioned seats, conversing. Red background.

In the lower panel are seated two prognosticators interpreting the dreams. They are represented as bearded Brahmins wearing the sacred thread. The one on the left is writing or drawing up a chart, the other is holding a book.

Folio 107 B : Birth of Śāntinātha and his first bathing by Gods

The scene is divided into two panels. The upper panel shows the mother of the Jina on a bed with the child by her side, attended by a maid. The small blue and white end of a canopy is shown in one corner. In the centre is hung a pot of milk or curds which indicates some contemporary custom of the labour-room.

The mother wears a pink scarf, a green choli, and a pink lower garment. She has a circular *tūlaka*-mark on forehead. The scarf of the maid, is blowing behind her head, a convention which is more marked

later in the *Mahāpurdāna* and *Kalpa-sūtra* from Yoginipura published by Moti Chandra and Khandalavala.³⁰

In the lower panel, the lavation of the Jina is performed by the gods and Indras on the Mount Meru. Red background and the sky line on two ends.

Folio 111 A : (Right end) *Vārṣikidāna* of Śāntinātha.

(Left hand) *Dikṣā* of Śāntinātha.

The small panel on the right end of the folio depicts Śāntinātha sitting on a raised throne shaded by an umbrella. He is giving alms to a Brahmin carrying a stick, and standing in front, a small figure of an attendant is shown in the background. The treatment of figures in the background, shown above the figures in the foreground, reminds us of the Mandu style *Kālara-rathā* discussed above. The treatment of the figure of the Brahmin is typical and very common in *Kalpa-sūtra* paintings and the miniatures of the *Bālagopālastuti* from Western India. Note the sky line in the corner which again is met with in the Mandu style *Kalpa-sūtra* and *Kālaka-kathā* manuscripts referred to above. Size: 10.1 × 6.8 cm. approx. On the left end corner is illustrated in a small panel, the *Dikṣā* (renunciation) of Śāntinātha; wherein the composition is artistically divided into two halves by the long stem of a stylised tree, on one side of which sits Śāntinātha plucking out his hair while on the other side sits Indra receiving the hair in his open palms. Mark the different treatment of the skyline. Red background. Size 10.1 × 6.2 cm. approx. (Fig. 6)

Damayanti-kathā-campū from the collections of the L. D. Institute of Indology (Nagarasheth collection, manuscript No. 2134).

Size : 31.5 × 10.5 cm.

Incomplete manuscript.

This long paper manuscript, whose folios imitate the size of the palm-leaf with three red dots in the centre and the two margins, suggests the survival of palm-leaf manuscript tradition. The manuscript is in a bad state of preservation with its two paintings partly worn out and defaced.

The work is a *Kathā* written in *Campū* style with passages in both prose and verse form, composed in Sanskrit by Trivikrama. Trivikrama was a Hindu writer who invokes Gauri and Śiva in the opening verse.

30 Refer to Khandalavala and Motichandra, *Three New Documents of Indian Painting. Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India*, No. 7. 1958-62, pp. 23-31.

The illustrations show the beginning of the *Vasanta-vilāsa* tradition. On the evidence of the size, the paper and the script of the manuscript it may be dated with confidence between 1400 and 1425 A. D. All characteristics of the Western Indian palm-leaf Jain miniatures, such as the farther projecting eye, the pointed nose, the squarish face etc. appear.

Folio 1 A : Śiva and Pārvatī.

Śiva and Pārvatī invoked in the opening verse of the text. Śiva wears the *jatā-mukuta*, a snake on his neck, and holds the trident in one of his four hands. Pārvatī is seated by his side. She wears a crown, ornaments, a colt of light green, a scarf and a lower garment. She has a circular *tilaka* mark on forehead. Red background. Size 8.6 × 10.5 cm.

Folio 2 B : 1. Bhīma, the king of Vidarbha, holding court.

2. Bhīma in consultation with his queen.

The illustration is divided into two panels. The upper panel shows Bhīma with beard and long hair seated on a *Cauki* on the right. In front stand two bearded attendants. Red background

In lower panel appears Bhīma on a wooden seat with a back-rest, conversing with his queen. Red background. Colours: blue, blue-black, black, green, carmine etc; sparing use of gold in crowns. Size 8.7 × 10.5 cm.

(Fig. 7)

Kalpa-sūtra dated 1547 V. S. (= 1490 A. D.) copied at Vādnagara (North Gujarat) by a scribe (Vachhaka) of Patan, from the collections of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad (No. 4561).

Size : 26 × 11 cm.

Total folios : 130

Colophon : Written at the instance of some members of a Nāgara family (Prastasti, Vv. 1-5). संवत् १५४७ चरे ज्येष्ठ सुदि १२ रविवारे लिखितं मंत्रि वाङ्मये ॥ जीवन्निवास्तव ॥ ७ ॥ श्री शुभं भवतु ॥ ७ ॥ कल्याणस्तु ॥ ७ ॥ श्री ॥

In Samvat 1547 on Sunday, the twelfth day of the bright half of Jyestha was this copied (i. e. was completed the copying) by Mantri (minister) Vachhaka, native of Patan. May good accrue. May there be well-being.

Three dots in a page and red marginal lines.

Folio 70 A : Gautama-Gaṇadhara.

Labelled in margin as *Gautamajñāna*, the picture shows Gautama Gaṇadhara on seat with a back-rest, in a monastery decorated with

cloth (a *candaravo*). Before him lies the *sthāpanācārya*³¹ and a pupil is seated nearby. In the foreground appears another disciple. Gold used in tapestry; ultramarine background. Size 11×6.7 cm.

Folio 73 B : Kāmatha Tāpasa and Pārśva.

The upper panel shows the hermit Kāmatha practising penance surrounded by five fires. Deep ultramarine background.

The lower panel shows young Pārśva with a snake; behind him stands a servant. Size : 7.5×10.5 cm.

Folio 107 A : Vajra in his cradle.

The child who later became the great Jaina monk Vajrasvāmī is depicted here as sitting in cradle and attended by a Jaina nun sitting by the side of the cradle. Most of the figures are painted in gold, blue background, occasionally red and black background.³² Size : 7.5×10.5 cm.

(Colour plate II, Fig. III)

Uttarādhyayana-sūtra copied at Patan (North Gujarat) dated 1549 V. S. (= 1492 A. D.) from the Collections of Muni Śrī Funyavijayaji (No. 1/30).

Size : 30.4×11.9 cm.

Total folios : 91

Colophon : In the handwriting of the scribe of this manuscript, written in black ink on f. 91, is the following entry—संवत् १५४९ वर्षे वैशाखे वदि १४ सुदी उत्तराषाढा नक्षत्रे ।

In the Samvat year 1549 (= 1492 A. D.) in the month of Pauṣa, the 14th day of dark fortnight, on Thursday, in Uttarāṣāḍhā asterism

Later on in a different handwriting in red a long entry is made which says that in Samvat 1599, the Śaka year 1464, Doṣī Bhāḍā, his brother, wife and son and a Śrāvikā named Lāḍikī presented a copy of the *Uttarādhyayana sūtra* to their teacher at the behest on Puṇyaprabhasūri providing with an *avacūri* or annotation (*sāvacūrimayī lkhāpya*) The donors, belonging to the Śrīmāllī caste, were residents of Patan.

Since two clear dates appear the reasonable inference would be that the original copy was written and painted in 1549 V. S. (= 1492

31 For *Sthāpanācārya*, see, Shah, U. P., *Studies In Jaina Art* (Banaras, 1954), pp. 113-115.

32 Compare for treatment of this theme, Brown, W. Norman, *A Descriptive and Illustrated Catalogue of Miniature Paintings of the Jaina Kalpasūtra* (Washington, 1939), pp. 59, 61 and figures 142, 143.

A. D.) and that fifty years later Bhāḍā and others who bore the expenses, got a short commentary added to it.

Folio 7 A : Evils resulting from idleness and procrastination.

The *Uttarādhyayana*, ch. 4, verses 3-7 state that a wise man must always be alert like the (mythical) Bhāranda bird.

The topmost panel represents a gateway with a goose in the centre. Red background.

In the central panel a monk is resting on a cot and therefore appears idle. In the lower panel, on the right, is the double-headed Bhāranda bird, there is a *kalāṣa* in the centre and on the left end sits a monk who is alert.

The monk's robe was painted silver of which only traces remain. Gold is used sparingly in the pilasters, the treatment of pavilions etc. Size 6.2 × 11.9 cm.

(Fig. 8)

Folio 19 A : An incident from the story of Muni Harikeśi Bala.

Bhadrā, a princess, requests Muni Harikeśi Bala (meditating in a standing position), to marry her, but the monk refuses.

Three people shown by the side of the rivulet on the left represent the ignorant people who used to scoff at that ugly monk belonging to the Cāṇḍāla caste.

Compare figs. 37, 38, 39 and 40 published by Prof. W. Norman Brown in *Manuscript Illustrations of the Uttarādhyayana-sūtra*³³, where the scenes are differently represented. Red background. Size : 7 × 11 cm. approx.

Folio 46 B : Keśi and Gautama conversing.

The story of the dialogue between Keśi and Gautama, the followers of Pārśva and Mahāvira respectively, is narrated in the *Uttarādhyayana-sūtra*, ch. 23. Cf. Norman Brown, op. cit., figures 89, 90, 91. The representation of the flamboyant rock is noteworthy. Mica used in garments of the monks. Red background. Size : 7.6 × 11.9 cm.

(Fig. 9)

33 Brown, W. Norman, *Manuscript Illustrations of the Uttarādhyayana-sūtra*, (New Haven, 1941) figs. 37-40, pp. 17-18.

Folio 8 B : Kṣullaka Nirgrantha.

Probably the story of an ordinary (*kṣullaka*) monk (*Nirgrantha*). The scene refers to ch. VI of the *Uttarādhyayana-sūtra* and depicts a Jaina lay woman in the act of giving alms to two Jaina monks standing in front. The first monk seems to be the teacher while the second one is a disciple, an ordinary monk who does not fully adhere to the rules laid down for monks in receiving alms of rich or costly, delicious recipes. Between the monks and the lady are shown three utensils full of the delicious preparations. Note the treatment of the pointed end of the *sāri* of the rich lady³⁴. Size : 7.2×11.9 cm. approx.

Mādhavānala-Kāmakandalā Kathā dated in V. S. 1550 (= 1493 A.D.), written at Patan, collections of Muni Śrī Punyavijayaji (No. 1/81).

Size of Manuscript : 25.3×11.5 cm.

Total folios : 26

Language : Sanskrit with interspersed old Gujarati prose. Colophon : इति माधवानलकामकण्डलासंयोग कथा संपूर्णा समाप्ता ॥ स्वस्ति श्री संवत् १५५० वर्षे वैशाख वदि ११ गुरौ अयेह श्रीपद्मनभ्ये प्राग्वाटशर्माय गांधी सोमा सुत गांधी सिवा पुत्र गांधी पीमा हेमा अप्पा लिपिता कटनाथे ॥ छ ॥

Here ends the story of union of *Mādhavānala* (and) *Kāmakandalā*. In Samvat year 1550, on Thursday the eleventh day of the dark fortnight of the month of *Vaiśākha*, to-day here in the city of *Śrī-Pattana*, was this copied by *Gandhi Khimā* (and) *Hemā*, the son of *Gandhi Śivā*, the son of *Gandhi Somā* of *Prāgvāṭa* family, for his own reading (study). Condition fair with edges worn out.

This dated and illustrated manuscript, in the tradition of the *Vasanta-vilāsa scroll*³⁵ was painted at *Śrī Pattana*, i.e. *Anahilavada Patan*, North Gujarat. The illustrations of this manuscript are better preserved than those of the *Damayanti-Kathā*.

Of the *Mādhavānala-Kāmakandalā* story, several illustrated scenes are known three of which are published in the *Catalogue of Paintings in Shri Motichand Khajanchi Collection*, Fig. No. 24 and colour plate B, pp. 27-29, and assigned to only seventeenth century A.D. Like *Vasanta-vilāsa* the *Mādhavānala-Kāmakandalā-Kathā* is of a secular nature.

Folio 13 A : Kāmakandalā suffering the pangs of separation.

The illustration covers the full length of the lower half of the page; in the upper margin appears the label : "*Kāmakandalā* tormented

³⁴ Compare Brown W. Norman, *op. cit.*, Figs. 15-16, 26, 66-67, 135.

³⁵ Brown. W. Norman, *The Vasanta-Vilāsa*, pp. 145 ff.

by the pangs of separation is lying in a forest, her friends persuade her to get up."

Beginning from the right end, one of the confidantes of Kāmakandalā is extending her hand to support her. It may be noted that oḍhaṇis of all the female figures in this illustration stand out balloon-like at the back of their head; the pointed and fan-like ends of the lower garment may also be noted. The women wear ornaments, collis, scarfs and skirts. The two women on the right carry cups filled with some potions to refresh the heroine. Red background.

Note the extended farther eye, the long-drawn collyrium lines, thick eyebrows, and big circular ear-rings.

Size : 20 × 6 cm.

(Fig. 10)

Folio 13 B : Kāmakandalā conversing with her confidantes.

Kāmakandalā is seated on the left. The confidantes appear on the right. Kāmakandalā is wearing a red-dotted white scarf, a green colī and white lower garment with blue design. Red background, a wavy white and red sky line in one corner represent the sky.

Note the sad face of Kāmakandalā and the eager expression of the two confidantes trying to please her.

A label on top margin reads : ध्येते वेप चरा बहडी छह । सखी बात पूछह ते वाग हइआला बुल × कहह छह ॥

Kāmakandalā sits putting on white garment. The confidantes inquire (about her trouble), she tells them her heart's anguish. Size : 9 × 9.5 cm.

Folio 20 B : The king showing Mādhava several young girls for his selection as a bride.

The picture shows the bearded king seated on the right holding a sword. Before him stands Mādhava; by his side stand two beautiful young girls. The king has a U-shaped tilaka-mark on forehead. Red background. Size : 14.8 × 7.7 cm.

Folio 24 A : King Kāmasena conversing with the two messengers of Vikramāditya captured and brought before him.

The hands of first messenger are tied with those of the other standing behind. The king is seated in front of them. Red background. Size : 12.5 × 7.5 cm.

Folio 24 B : Vikramāditya fighting with the army of Kāmasena to win over the latter's daughter for Mādhava.

Vikramāditya is attacking the city of king Kāmasena. The scene shows two bearded warriors on either side, fighting with swords and shields. Red background. Size : 20 × 8 cm. approx.

(Fig. 11)

Candraprabha-Caritra composed by Devendra Sūri dated 1555 V. S. (= 1498 A. D.), at Patan, from collections of the L. D. Institute of Indology, (Nagarsheth No. 21. 36).

Size of Manuscript : 30 × 10.2 cm.

Total folios : 198

Colophon : The end reads—चतुःषष्टेकसंख्ये च ॥ ११६४ जाले विक्रम and then added in margin in smaller handwriting : बत्तरे सोमेश्वरपुरेऽनैतदिमासा चरितं कृतम् ॥ छ ॥ २१६१ सर्वसंख्या ५३२५ ॥ छ ॥ सं० १५५५ वैशाख वदि ४ सोमे हवितं ॥ श्रीपत्तने हवितं ॥ It means that this Carita work was composed in Someśvarapura in V. S. 1264 = 1207 A. D. the copying of this manuscript was completed on Monday, the fourth day of the dark half of Vaisākha in the Samvat year 1555 (= 1498 A. D.), in the city Śrī-Pattana (Patan).

Then in red ink in the margin—साह श्री चन्दा सुत साह सहस्रकिरणेन पुस्तकमिदं ग्रहीतं सुत सा० वर्द्धमान शान्तिदास परिपालनार्थं. This is a later entry in different hand. Three red dots, two in margins and one in centre, in each page. Thick red border lines with black thin lines typical of the age (c. 1500 A. D.). Obviously it seems that this last line on folio 198b was copied from folio 199a (now lost, but could have existed once) which might have been torn or ruined.

The *Śatruñjaya Māhātmya* and this work are copied on the same size of papers and the style of writing is almost similar.

Folio 126 B : Marriage of Candraprabha.

A well-decorated marriage pavilion supported by pillars, to the right and left of which stand two Brāhmanas and two women. The bride and bridegroom stand in the centre of the *maṇḍapa* surmounted by two peacocks and two plaitain trees. Red background. The lowermost panel has a row of *hamsas*.

Mica is used to show the whiteness of the body of Candraprabha. Note the beautiful patterns on the skirt and the *dhotti*. Colours used are green, black, mica, red.

Size : 7.4 × 10.4 approx.

(Colour plate II, Fig. IV)

The Kalpa-sūtra and Kālaka-kathā dated V. S. 1558 (= 1501 A. D.) painted at Patan from the collections of Ancalagaccha at Jamnagar.

Size : 27 × 11 cm. Total folios : 151 of Kalpa-sūtra and 13 of Kālaka-kathā.

The manuscript has, on folio 151 at the end of the text of the *Kalpa-sūtra*, a colophon which reads :

संवत् १५५८ वर्षे श्रीपत्तने श्रीखरतरगच्छे श्री पूज्य जिनहर्षसुरिविजयरत्ने आचार्य श्री विवेकरल-
सुरिसिन्धौ श्री साधुहर्षोपाध्यायै श्री सुवर्णकल्पपुस्तके लेख्यांचके ज्यो (१) बद्धभावेन लिखितं

In the Samvat 1558, in the city of Sri-Pattana, in the Sri Kharatarā Gaccha in the reign of (i.e. when Sri Pūjya Jinaharṣasūri was the chief pontiff of the group of Jaina monks known as Kharatarā Gaccha) Śrī Sādhuharṣa Upādhyāya the pupil of Acārya Śrī Viveka-ratna-sūri, got this golden Kalpa text written by Jyotishi (?) Vadūḍka.

We hope to publish and discuss the illustrations of this manuscript in greater detail in future when we are able to study the manuscript in the original.

Folio 9 A : Border decorations of the Kālaka-kathā (mostly soldiers in various attitudes).

The text on this folio is written in gold on a dark blue background with all the four borders showing figures of different soldiers of the Sāhi king. Obviously the soldiers represent contemporary soldiers in the service of the Sultāns of Gujarat, following the Islamic faith. They wear typical big turbans and long *jāmā* and carry daggers, swords etc. In the right hand margin of this folio, upon a red background, are painted in the uppermost compartment a pair of soldiers of whom the one with the pinkish *jāmās* appears to carry a gun. In the central compartment of this border decoration is a soldier on a galloping horse also probably carrying the gun. In the decoration of the borders of the different folios of this Kālaka-kathā we find a representation of soldiers in various attitudes, talking, resting, shooting, blowing pipes, riding horses and so on. Persian influence in the illustrations of manuscripts from Gujarat is probably not direct but is reflected through the contemporary life of the Sultāns of Gujarat and their courtiers. The miniatures and border decorations of this manuscript as also of the Devasano Pado manuscript clearly suggest a blending of Persian and Indian elements by the painters of Gujarat. Indian artists have always shown a habit of blending foreign elements in their art without giving up the old heritage.

Size : 27 × 11 cm.

Folio 4 A : Game of *Geṇḍī-daḍḍā* (Border decorations of the *Kālaka-kathā*).

The border decorations of this folio on its four sides as also in the central margin again illustrate Muslim soldiers in various attitudes, but the principal theme of illustration is the game of ball and stick (*geṇḍī-daḍḍā*), referred to in the text. According to the story when young boys (of the *Sāhis*) were playing this game the ball fell in a well. The *Sāhi* soldiers could not succeed in raising the ball on the surface of water with their skill in archery but *Kālakācārya* showed his mastery in archery by raising up the ball from the bottom of the well by shooting arrows. This is shown in the miniature painting on the left end of the folio which is divided into three compartments, the two lower orders showing youngsters playing the game while the top panel shows a well with a Persian wheel and *Kālaka* and a muslim soldier trying their skill on the two sides of the well. The typical Persian wheel represented in the printing is of rare occurrence in Indian art. Especially noteworthy is the treatment of the trees in a stylised way and also in some cases the tradition of the Mughal period. Beginning of what is known as Rajasthani painting are certainly to be placed in a period not later than the age of this manuscript.

Size : 7 × 11 cm. approx.

(Fig. 12)

Folio 78 B : Obstacles in the path of Jainas monks and nuns.

Border decorations of this folio are interesting as illustrating contemporary men and women. According to the text on this folio, the illustrations would at best refer to the fourfold Jainas Samgha and the various disciples or followers of Mahāvīra, but instead as stated in a short inscription on top of the left hand border the decorations as well as the miniature on Folio 78 B, depict the various obstacles in the path of the Jainas monk or nun. This is an interesting miniature not common to *Kalpa-sūtra* illustrations. In the upper panel a lady is resting on a mattress with a cobra behind her, and being shampooed by a disciple nun. The lower panel shows a teacher attended upon by a disciple monk. The scenes refer to some Jainas story. The border decorations of course refer to certain obstacles in the path of Jainas monks. But the representations are lively. Size : 7 × 11 cm. (Fig. 13). Border decorations of the *Kalpa-sūtra*.

One of the folios shows beautiful border decorations of stylised and other trees and monkeys jumping on rocks and trees, parrots by the sides of trees. Mughal influence on the treatment of rocks and trees is noteworthy. Size : 27 × 11 cm.

Folio 107 B : Border decorations of the *Kalpa-sūtra*.

The illustrations of the borders include women riding on elephants, a beautiful tree and female dancers in various postures, all depicted on blue and red background. The text of the folio is written in gold on monochrome red background while the miniature on the left side is a beautiful painting of richly decorated elephant on which are seated queen Marudeva with attendants, while approaching the Jina Rṣabhanātha (not shown) for worship. The richly decorated costume of the riders includes a *haṃsdukūla* lower garment. Figures of riders in the miniature are painted white upon red background. Size : 7×11 cm. approx.

GROUP III

Meghadūta dated V. S. 1726 (= 1669 A. D.), painted at Asani-Kotia, from the collections of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad No (4083)
Size of the manuscript : 25.2 × 11 cm. Total Folios : 8

Colophon : श्री ॥ रत्नपद्ममुनिगच्छीपतिप्रमिते वर्षे मार्गशीर्षमासे । शुक्लपक्षेकादशीतिथौ । श्री आसणीकोट्यम् । श्रीमत् खरतरगच्छे भट्टारक श्रीमच्छ्रीजिनचंद्रपुरिजयराज्ये । बाबनाचार्यवर्य्य-श्री हीराराजगणिवर्य्यकवतेवाचनरीक सश्रीक पं० उदयहर्य्यवाङ्मुनिर्लिखितं ॥ ७ ॥ शिष्य चिरंमति विमलमुनि पटनाय ॥

The colophon says that in the year 1726 of the Vikrama (= 1669 A. D.), the manuscript was copied by one Pandit Udayaharsa sādhu of Kharataragaccha, pupil of Śrī Hīrārājagani, when Śrī Jinachandrasūri was the head of the gaccha. The manuscript was copied at Śrī Asani-kotja³⁶. It is Asani near Jaunpur in U. P. mentioned in the Imperial Gazetteer. Since we know that one of the best illustrated manuscripts of *Kalpa-sūtra* dated 1465 A. D. in Haṃsavijaya collection was painted at Jaunpur, it is likely that Asani near Jaunpur maintained an art tradition. Since there is a ruined fort at Asani, this identification seems to be more probable.

It is significant to note that dated and placed documents from the Uttara Pradesh are now available which support the view that Uttara Pradesh even before the advent of the Mughals was a centre of painting. The present document is an important addition to our knowledge of the

36 Asani-kotta may be Asani, about ten miles north of Fatehpur city in U. P. An inscription of the Gurjara-Pratihara Mahipāla, dated in V. S. 974 was discovered here (*The Dynastic History of Northern India*, by H. C. Ray, Calcutta, 1931, p. 543, footnote 4).

indigenous school of painting in Uttara Pradesh during the Mughal period.³⁷

Folio 1 B : Sarasvati

The four-handed Sarasvati, the goddess of learning, is riding on her goose vehicle. In three of her hands, she holds the book, the *viṇā* and the lotus. On the arch in the background are seen seated a peacock and an elephant on either side. Pink sky, red background covered with flowering shrubs. Size : 6.7 × 10.4 cm.

Folio 4 B : Yakṣa on Rāmāgiri

The scene is laid in a rocky landscape with wild animals in the caves. On the right, the banished Yakṣa wearing a redstripped turban, a stripped muslin *jāmd* and red trousers is seated under a tree with peacocks offering flowers to the cloud messenger. Chocolate background; blue sky with the rains depicted in white lines.

Size : 10.6 × 8.3 cm.

(Fig. 14)

Folio 5 A : The City of Alakā

The illustration is divided into two panels. In the upper panel a walled city is represented with men and women looking from the balconies; two warriors are seated on the ground floor. Outside there are three trees and a peacock. Red and blue background; the blue background of the city indicates its situation high up in the Himalayas

In the lower panel, a soldier is riding a green horse. On the right an elephant rider is urging the elephant on. Size : 10.6 × 8.4 cm

Folio 6 B : Yakṣiṇī playing on Viṇā.

Refers to the verse of the *Meghadūta* beginning with उत्सवे वा मलिनवस्त्रे सौम्य निक्षिप्य वीणा..... (*Meghadūta* II, 25).

37 Rai Krishnadas, An illustrated Avadhi Manuscript of Laur Chanda in the Bharat Kala Bhavan, Banaras, *Lalit-Kalā*, Nos. 1-2, pp. 66 ff and plates.

Moti Chandra and Khandalavala, An Illustrated Manuscript of the Aranyakaparvan in the collection of the Asiatic Society of the Asiatic Society of Bombay, *Journal of the Asiatic Society of Bombay* (1964), pp. 116-121 and plates.

Khandalavala, Pramod Chandra, Motichandra, and P. L. Gupta, A New Document of Indian Painting, *Lalit-Kalā*, No. 10, pp. 45-54 and plates.

Khandalavala and Motichandra, An Illustrated Kalpa-sūtra painted at Jaunpur in A.D. 1465, *Lalit-Kalā*, No. 12, pp. 9-15 and plates.

The illustration is divided into three parts representing a garden place. In the top panel is represented a leafy tree in the centre with a pavilion on either side and a peacock on the tree. Red and brown background.

In the central panel is depicted the Yakṣiṇī wearing *odhani*, *colī*, and *sāri*, playing music on the *vinā*. On the left is depicted a *sārikā* perched on the balcony. In the lower panel is depicted a garden with running water channels and plaintain trees.

It may be noted that the painter of the manuscript has been able to realise the great lyrical beauty of a verse in *Meghadūta* and translate its appeal with the greatest economy of *forma* and colours. Size 10.4 × 8.4 cm.

Folio 8 A : The Meeting of Lovers.

After the great tribulations suffered by the Yakṣa and wife, they meet when the period of the curse is over.

The scene is laid in a garden pavilion. On the left is seated the Yakṣa reclining against some pillows. He is holding a wine cup and a pan. Facing him stands his wife, well-dressed and wearing pearl ornaments decorated with pompons, holding a fan and a wine jar. On the right there is a leafy tree with a peacock. A monkey climbing the tree is apparently enjoying the sight of the meeting of the lovers. Red and yellow background. Size : 10.6 × 12cm.

Kumārasambhava manuscript, dated Samvat 1701 = 1644 A. D., from the Collections of L. D. Institute of Indology (No. 2260 Sū. 4559).

Only six paintings of this incomplete manuscript are available. Size : 25 × 11 cm. Total folios : 8

Colophon on Folio 57 A is in different hand-writing. After the words *समाप्तं यः लेखकः* some blank space is left and then in a different and bolder handwriting is inserted : *संबन्धाकालमुनिभूषणे श्रीनैतनपुरे फगुनि वदि ११ दिने वा० श्रीवराहःकुलशशिष्यमुष्य वं० श्री कामकीर्तिगणि शिष्य वं० हर्षसोमेन लिखितं* ॥ In the Samvat year 1701 (= 1644 A.D.) on the eleventh day of the dark half of Phālguna was written (i.e. copying completed) by Pandit Harṣasoma, the pupil of Śrī Lābhakīrtigaṇī who is the chief disciple of Vā. Yaśahkūśalagaṇī.

Folio 10 B : Brahmā holding Court.

The painting is divided into two panels. In the upper panel Brahmā is seated on a *Cauki* attended by two gods. Blue background; in the foreground appear four gods standing against green background.

The miniature is in popular Mughal style which though based on Mughal style lacks its courtly refinement. Such pictures were apparently in great demand in the cities of Agra, Delhi, and other places.³⁸ Size : 10.2 × 10 cm.

Folio 24 A : The Lamentation of Rati.

The picture is based on the verse of *Kumārasambhava* beginning with मय सा पुनरेव विह्वला..... (*Kumārasambhava*, IV, 4).

The scene is laid in a forest with rivulet in the foreground. The background is purple and covered with flowering shrubs and some trees. On the extreme right, Rati wearing a transparent carmine *oḍhaṇī*, blue *colī*, yellow skirt and ornaments is seated under a tree in a very sorrowful mood.

On the right stands an attendant trying to console her. In between them is represented a flaming fire apparently symbolizing the fire of Śiva's anger which had reduced her husband Kāma to ashes. Blue and white sky.³⁹ Size : 10.2 × 10 cm. approx. (Fig. 15)

Folio 29 A : Pārvati proceeding to the Himalayas for practising penance.

The scene is laid in a rocky landscape covered with trees, birds and animals, the green background is covered with flowering shrubs, while the sky is blue, white and carmine. On the left, stands confidante of Pārvati on a mountain top. In the centre stands Pārvati dressed as a female ascetic feeding grass to her pet deer.

Note the treatment of trees and the rocks which have been borrowed from the Mughal painting. Size : 10 × 10.4 cm.

Folio 39 A : Pārvati's Message to Śiva.

The scene is based upon the beginning verse of canto VI of *Kumārasambhava*. The scene is laid in the sylvan quiet of the Himalayas. Against the saffron background are painted flowering trees, shrubs and creepers, and the blue and white sky. On the right, resting against a tree is Pārvati holding its branch with her right hand. The confidante stands facing her with her right hand resting on a flower and the left one playing with a creeper.

38 *Miniature Paintings from Sri Motichandra Khajanchi collection*, p. 15.

39 *Khandalavala & Motichandra, Collection of Sir Cowasji Jehangir Miniatures and Sculptures* (Bombay, 1965), plate D.

Note that the figures of Pārvaṭi and her confidante are not wooden, but full of movements and their facial expressions convey their emotions. Size : 10 × 10.4 cm.

Folio 56 B : The Marriage of Śiva and Pārvaṭi.

The marriage pavilion is represented by a pile of pitchers and a plantain tree on either side. Śiva wearing the tigerskin and snake-ornaments is seated on the right holding with the left hand Pārvaṭi's bridal cāḍar and with the right, one of her hands. She wears a simple bridal costume consisting of a tiara, red cāḍar and yellow skirt. Red background with Vandanavāra. Size : 10 × 10.2 cm. approx.

GROUP IV

Miniature Paintings of the Saṃgrahaṇī-sūtra.

Kierfel, in his *Cosmographie der Inder*, has given an account⁴⁰ of cosmographical belief, according to Jaina traditions. His information is based on Jaina canonical texts and especially on the *Brhat-Saṃgrahaṇī-sūtra* (also called *Trailokya-dīpikā*) of Śrī Jinabhadraṇi Kṣamaśramaṇa written in the sixth century and the *Saṃgrahaṇī-sūtra* composed by Śricandra Sūri⁴¹ in 1136 A. D. Devabhadra Sūri, who wrote a commentary on *Kṣetrasaṃśāsa*⁴²—another cosmological text—in 1176 A.D. also wrote a commentary on Śricandra's *Saṃgrahaṇī*. Several texts, entitled *Saṃgrahaṇī-sūtra*, composed by different writers, are available in the Jaina *Bhaṇḍārs*, but the works of Jinabhadraṇi and Śricandra Sūri are the most popular.⁴³ He has also composed the *Laghu*

40 Kierfel, *Cosmographie Der Inder*, (Leipzig, 1920), and plates.

41 There are several published editions of the *Brhat-Saṃgrahaṇī-sūtra* of Jinabhadraṇi Kṣamaśramaṇa :—

(1) Published by Śrī Bhimsi Manek, Bombay, containing 312 gāthās.
 (2) Published with the comm. of Malayagirisūri, by Śrī Atmananda Sabha, Bhavnagar, and containing 353 gāthās.
 (3) In the *Laghu-Prakaraṇa-Saṃgraha*, this work is published and contains 349 gāthās.

42 For Śricandra Sūri, See M. D. Desai, *Jaina Sāhityaṇi Itihāsa*, pp. 253–54.

A *Kṣetrasaṃśāsa* is also composed by Haribhadraśūri in V. S. 1285.

43 The *Brhat-Saṃgrahaṇī* of Śricandra, with commentary of Devabhadra, is published in Sheth Devachand Lalbhai Series, and has 273 gāthās.

Samgrahaṇī. Some illustrated manuscripts of this work are described in the following pages.

Kierfel published a few illustrations of cosmographical charts (of the Jainas), most of which are available in illustrated manuscripts of the *Samgrahaṇī sūtras*.

A large number of illustrated manuscripts of the *Samgrahaṇī* are available in the Jaina Bhaṇḍāras and private collections but have not received the attention they deserve from art historians. Because of the nature of the text, most of the paintings illustrate cosmographical charts of the Universe, the different continents and oceans, which hardly have any aesthetic appeal as works of art. But every illustrated manuscript of the *Samgrahaṇī* contains, besides charts, some illustrations of different classes of gods, their distinguishing symbols, the illustration of the Jaina theory of *Leśyas* (thought-colours)⁴⁴, the fourteen *ratnas* (jewels) of a Cakravartin, scenes of heavens and hells etc. These miniatures have some value from the point of view of art. Often such manuscripts are dated and are, therefore, more valuable to an art historian as is obvious from the *Samgrahaṇī* painted at Matar in 1583 A.D. discussed below.

S. M. Nawab first published a few miniatures of the *Samgrahaṇī* in his *Jaina Citrakalpadruma*, Vol. I, figs. 269-271 and 273-278. The manuscript was reported to be in the collections of Muni Śrī Caturvijaya and Muni Śrī Amaravijaya. With these may be compared the illustrated *Samgrahaṇī* dated 1637 A.D. in the Prince of Wales Museum done in the Popular Mughal style.

Anand Krishna has discussed a complete undated yet profusely illustrated *Samgrahaṇī Sūtra* manuscript in the collections of Muni Śrī Punyavijaya of Ahmedabad and assigned it to c. 1550 A.D., and considered it as hailing from Gujarat⁴⁵.

He has illustrated three paintings from this manuscript, which, as shown by him, have to be assigned to Gujarat on the evidence of style.

Khandalavala published a page from a *Samgrahaṇī Sūtra*, dated

44 Upadhye A. N., *Doctrine of Leśyas*, paper read before the Prakrit and Jainism in Section, Seventh All India Oriental Conference, Baroda (1934).

45 Anand Krishna, *Pre-Akbari examples of Rajasthani Illustrations*, *Marg*, Vol. XI (March, 1958), No. 2, pp. 18 ff., figs. 6, 7, 8.

A. D. 1601, from Mahavira Jaina Library, Delhi⁴⁶, and pointed to the use of *cdkadāra* and *gheradāra jāmā*. The farther eye is still protruding, though not as much as in the earlier Western Indian Miniatures, while the nose is pointed and the face angular.

Pramod Chandra⁴⁷ published a folio from the Matar *Samgrahaṇī* *Sūtra* dated A. D. 1583, showing *cakadāra* (four-pointed) *jāmā*. He also referred to the *Uttarādhyaṇa-sūtra* dated 1591 A.D. (now in Baroda Museum) and pointed out Mughal influence in the Western Indian style of Gujarat, indicating the nature of the transformation. The protruding eye disappears, the draftsmanship becomes considerably smoother though some angularity is still noticeable, while the treatment of architecture is more varied and men wear contemporary costumes of the Akbar period including the typical *atpattī pagadī*. This *Samgrahaṇī-sūtra* from the collections of Muni Śrī Puṇyavijayaṣṭhī, was painted at Matar (near Kaira-Khedā), (Central Gujarat) by one painter called Govinda.

We reproduce here some more paintings from this *Matar Samgrahani* painted by Govinda to give a much better idea of the style, and of its richness. This work is called *Laghu-samgrahani* composed by Sri-Candrasūri. We are cataloguing here only the important pictures, leaving aside the charts, diagrams, decorative designs, etc.

Laghu-Saṁgrahaṇī painted at Matar in V. S. 1640 (=1583 A. D.),
from the collections of Muni Śrī Puṇyavijayaḥ, (No. 2686).

Size : 26.3 x 11 cm.

Total folios : 39

Date of Ms. and colophon : संवत् १६४० वर्षे आश्विन सुदि १५ तिथौ रविवाखरे श्री मातरपुरग्रामे लिखितं ॥ श्री ॥ श्री अंबलगाळे श्री श्री श्री पुण्य भट्टराज श्री श्री श्री श्री श्री श्री धर्ममूर्तिस्वरिविचयराजे ॥ श्री ॥ Written in Sri Mātara-pura-grāma on Sunday, on the fifteenth day of the bright half of the month Aṣāḍha in the Samvat year 1640 (= 1583 A.D.), during the lordship of Bhaṭṭāraka Śrī Dharma-mūrtisūri in the Ācālagaḇcha.

The manuscript seems to have been copied by Śrī Guṇanidhānāsūri at the behest of Śrī Dharmamūrtisūri, according to an entry on folio 20 A.

On folio 33b (Fig. 18) we find, written in golden letters, श्रीगणेशाय
गोविंद, i.e. Painter Govinda.

48 Khandsalavala, *Karl, Marg*, XI, No. 2, pp. 4ff, fig. 3.

47 Pramod Chandra, *Marg*, Vol. XI, No. 2, pp. 33.

Folio 4 B : Gods of Bhavanapati Class.

Full length size panel divided into several compartments depicting the Asura, the Nāga, the Vidyut, the Suvarṇa, the Agni, the Dīpa, the Udādhī, the Pavana and the Stanita-Kumāra devas of the Bhavanapati classes of gods.

They are all dressed in *cākadāra jāmās*, red, green, yellow and white, *paṭkās*, and *mukufas*. Red and blue backgrounds.

Size : 26 × 4.5 cm.

Folio 5 A : Ornaments and other Symbols.

The panel divided into ten compartments represents the following crest-symbols of different group of gods :

(1) *Cūdāmaṇi* (crest jewel), (2) snake, (3) *garuḍa*, (4) *vajra*, (5) *kalāśa*, (6) *simha* (lion), (7) *aśva* (horse), (8) *gaṇja* (elephant), (9) *makara* (represented as fish) (10) *vardhamāna*. The *Vardhamāna* which should have been represented by bowl of present, is misunderstood by a human figure lifting a child to his shoulder. Red background
Size : 21.5 × 4 cm.

Folio 6 A : Symbols of the different classes of Vyāntara trees.

Beginning from left are : (1) *Kadamba*, (2) *Sulasa*, (3) *Vata*, (4) *Khatvāṅga*, (5) *Asoka*, (6) *Campika*, (7) *Nāga* and (8) *Udumbara*.

The trees have either blue or red background and are sometimes associated with birds. There is a beautiful representation of a peacock by the side of the Udumbara tree. Size : 21 × 3 cm. approx.

Folio 6 A : Different grades of demons etc.

In the lower panel are represented : (1) *Pisāca*, (2) *Bhūta*, (3) *Yakṣa*, (4) *Rākṣasa*, (5) *Kinnara*, (6) *Kimpuruṣa*, (7) *Mahoraga* and (8) *Gandharva*. They are either black, blue, green and white. They are the different groups of gods of the *Vyāntara* classes.

Folio 7 B : Dancers and Musicians.

In the upper panel, a dancing scene is represented. Two musicians are playing the *rabāb* and the cymbals and a third is drumming. In between them, two dancing girls are performing. The flesh colour of all the dancers and musicians is yellow. The musicians wear the typical costume of the Akbar period, i.e., the four-pointed *cākadār jāmā*, trousers, *dupattā* and turban. The dancers are dressed in tight trousers, *paṭkā*, *oḍhāṇī*, and *coll*. One of the female dancers also

wears pompons. In the right side appears an elephant rider called *gajendra* in the label.

In the lower panel appear a chariot ridden by a four-handed god, a four-handed horse rider, a warrior, a bull and a buffalo. Red background.

Both the panels represent the various *anikas* (paraphernalia of the army) that the *Indras* of *Vyāntara* class have. They include : *Gāndharvas* (musicians), *natas* and *nartakas* (actors and dancers), and horse-riders. The gods in the lower region ride buffaloes and gods of the upper regions ride bulls.

Size : 21 × 4 cm. approx.

(Colour plate III, Fig. V).

Folio 14 A : Symbols of various gods in heaven.

The symbols beginning from the right are : (1) a Deer, (2) a Buffalo, (3) a *Sūkara* (pig), (4) a mythical lion, (5) a Goat, (6) a mouse represented here like a monkey, (7) a horse, (8) an elephant, (9) a snake, (10) a rhinoceros (*khadgi*), (11) a bull, (12) and an antelope.

Size : 21 × 7 cm.

Folio 14 B : Representation of the *Vimānas* of Gods in different atmospheric regions.

The three *Vimānas* beginning from the right end, are of the (1) *ghanadadhi* region, (2) the *ghanavata* region and the *tanuvata* region.

The three arched *Vimānas* (heavenly cars), decorated with flags etc., contain figures of four-handed gods accompanied by their four-handed spouses. Size : 21 × cm. approx.

Folio 19 B and 20 A : (The panels of folio 19 B are continuous with panels of folio 20 A.) Heavens to which certain class of people attain after death.

According to the *Samgrahani Sūtra*, people dying with anger and enmity towards others are born amongst the *Asuras*. Those who (1) hang themselves, (2) take poison, (3) drown themselves in the waters, (4) enter fire, (5) die of thirst and hunger, and (5) throw themselves from a mountain (*Bhṛgupataṇa*) with a good intention, are reborn amongst the *Vyāntara-devalokas*.

It may be noted that the *Saivites* in ancient India commonly resorted to these practices for attaining salvation. But according to the *Jainas*, they were reborn as only second-rate godheads.

The above practices are represented in different compartments of the upper panel of the folio 19 B and in the left side compartment of the lower panel. In the first compartment is shown a man throwing

himself down from a rock and reborn as a four-armed god of the *Vyāntara* class shown standing on one side.

The text further states that the hermits living on the roots and fruits are born amongst the *jyotiṣkas* (astral bodies). This is represented in the second compartment, lower panel, folio 19B, where a hermit is shown, with the sun, the moon and the stars next to him.

The *Caraka-parivṛđakas*, an ancient class of Hindu monks, are said to attain the *Brahmaloka* heaven of Jaina cosmography. In the third compartment of above is shown a *Caraka-parivṛđaka*, carrying a staff and a water-pot. In the upper panel of folio 20A, we find in the first compartment on the right, a four-armed god, symbolizing the gods of *Brahmaloka*.

The text further says that animals dying with good intention, attain the *Sahasrāra* heaven. In the second compartment (folio 20A upper panel), we find a bull, a horse and an elephant symbolising the animal world. The four-handed *Sahasrāra*-god is seen in the next compartment. In the last compartment of the panel, we find a Jina being worshipped by a lady, followed by three Jaina laymen. These laymen are supposed to attain the *Acyuta-deva-loka* which is symbolised by four-armed god in the lower panel, on the right side.

Those Jaina monks who don the monk's dress, yet do not perfectly follow the tenets or laws, attain the ninth *Graiveyaka* heaven of the Jaina cosmography. It is represented in the next compartment where a Jaina monk and a four-armed god are represented. In the following compartment is represented a *Gaṇadhara* and next to him is another four-armed god. Such monks, who are adept in the Jaina Canonical texts, e.g., the *Pūrvadhara*s, *Pratyeka-Buddhas*, *Gaṇadhara*s and so on, attain the *Sarvārthasiddhi-Vimāna*, the highest heaven of the Jainas. The four-armed god beside the *Gaṇadhara* represents the god of this heaven.

In the last compartment the remaining space has been utilised by representing a crescent-shaped *Siddha-śilā* to which the perfect souls, breaking all worldly bondages, retire. In the painting, the Tirthankaras of various complexions are shown sitting in *Padmāsana*. The space above and below the crescent-shaped *Siddha-śilā*, is carmine ground on which the following inscription in gold appears : श्री गणेशाय नमः । श्री धर्ममूर्तिसूरी । meaning that (this manuscript) was made to be written by Śrī Dharmamūrtisūri (and was copied by) Śrī Gaṇaśidhānāsūri of Śrī Añcalagaṇa.

Both the folios 19 B and 20 A have red background. Note the treatment of the hill (folio 19 B, lower panel) with flamboyant rocky formation indicated by white, black, green, carmine and ultramarine blue.

Folio 21 A : Sexual life enjoyed by different gods.

In a panel divided into three compartments are shown the gods in different heavens satisfying their sex urge in different ways. In the first compartment, labelled as *Sudharma-loka*, a god with only a turban on, is making love to his companion. Yellow background, with arabesque; light pink body of the lady, red cot furnished with a pillow.

In the second compartment, the god and goddess of *Isāna-deva-loka*, are interlocked in a partial embrace, on a cot overlaid with a blue counterpane. Green background studded with stars and two lotus buds hanging from the red canopy above.

In the third compartment are represented a god and goddess facing one another, the god touching the shoulder of the goddess. This is the way of obtaining sexual satisfaction amongst the *Sanat-kumāra* and *Māhendra* classes of gods. Note the pompons worn by this goddess in the third compartment. Size : 23 x 7.5 cm.

Folio 21 B : Dancing and Music in Indra's court.

The upper panel is labelled *Indra-nātikā*. In this panel, against the red background, dancing and music is being performed in front of the four-armed seated Indra shaded by a triple umbrella and attended by a god standing behind. Facing Indra are female dancers, a cymbal player, drummers and *rasab*-players. The dancers and musicians are all of light yellow carnation and their movements are well expressed.

The lower panel, is labelled on the right side as *Uparā Devaloka* (Upper heavens). Possibly this refers to the *Anuttaraupapātika* heavens. Red background. In right hand compartment are seated a man, and a woman face to face. Size : 25.5 x 8.7 cm.

(Fig. 16)

Folio 21 A : Six *Lasyas*, or Thought-Colours.

A big tree is being attacked by six men, three at the root and three up the tree. Below the tree, in a panel, are shown standing, the same men, in black, green, blue, yellow, red and white representing their *lasyas*. While the black man is lowest in the development of mental and spiritual faculties, the white man stands the highest. The black



Fig. 1. Book of Mahavira, Folio 12B,
Kajjaniya and Kishore-kunda, dated
1946 A.D. Collection of Maitri Sri
Pudgavijaya.



प्रवक्ता दर्शनम्
नरतज्ञान



Fig. 2. Book of Mahavira, Folio 12A, dated 1946 A.D. Collection of Maitri Sri
Pudgavijaya.



भक्त दर्शन
मदरसम



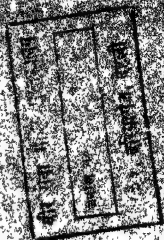


Fig. 11. Vakra loom cradle. Folio 107 A, Kupa-shira, dated 1890 A.D. Collection of I. I. Institute of Indology, Ahmedabad

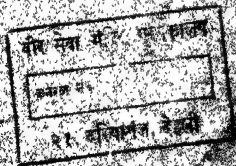


Fig. 12. Kupa-shira of Gandhinagar, Folio 107 B, Chhatrapati's Garment, dated 1894 A.D. Collection of I. I. Institute of Indology, Ahmedabad





Fig. 10. Dancers and Musicians. Folio 7 B, Lughu-Sahyadri, dated 1323 A. D., Collection of
Muni Sri Punyavijaya

वीर भंडा मंडल	मंडल
अनन्य मंडल	



Fig. 1. The Library
Folio 21
Lugave-Santiguan
Cated 1983 A.





Fig. VII. Some episodes from the story of Jaya-ghoṣa Folio 49 A, *Uttarādhyaṣṭaka-sūtra*, c. 1600 A.D. Collection of Muni Śrī Puṇyavijayaājī

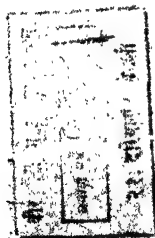


Fig. VIII. Incidents from the story of the monk Śaṅkara. Folio 48 B, *Śaṅkara-sūtra*, Late 15th or early 16th century A.D. Devanagari Pāṇi Śaṅkara



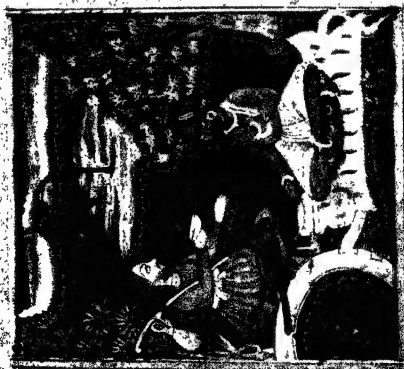


Fig. 18. Story of Prince Bhanu who turned into a
blacksmith. Folio 18v. Durgam-Chand, Late 17th or early
18th century A. D.

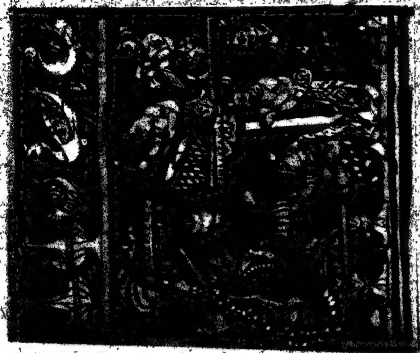


Fig. 19. Installation ceremony of Bhairava. Folio 18r. A. Jambhakar, 16th century. Collection of Agni
Art, Patna, Bihar.

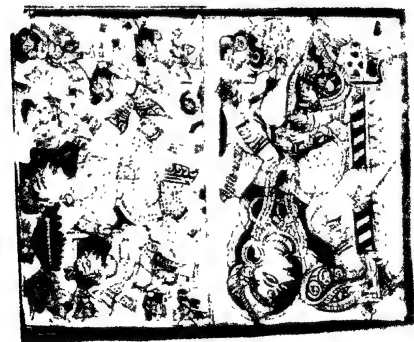


Fig. 1. Part of the Kalpa-sutra, Folio 1, verso. A. D. Collection of Mumukshu Bhawan Varanasi.

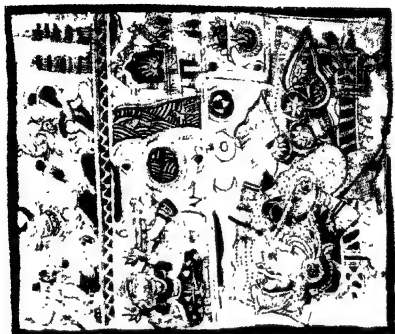


Fig. 2. Part of the Kalpa-sutra, Folio 3, recto. A. D. Collection of Mumukshu Bhawan Varanasi.

CMS

INCHES

यस्वरिणोपयणुमन्मकारण
साइयाघाकणसुरिदा।सुमराता
आयासयणइजयता।माहमके
त्वणोकाणिहोनिनययआयारिमा
अष्टाणस्यणविद्विणादिवेणता।हम
येकसानकेसमाक्षमिति।उंयणुंउद

विद्विणाउ
सुरिनिम्मल
येमिस्सरीत
णोसोलदम
इतिअिकाण
णामंगलेम
समत् - ०

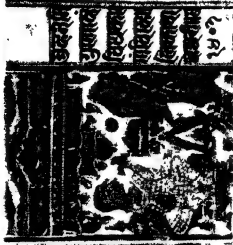
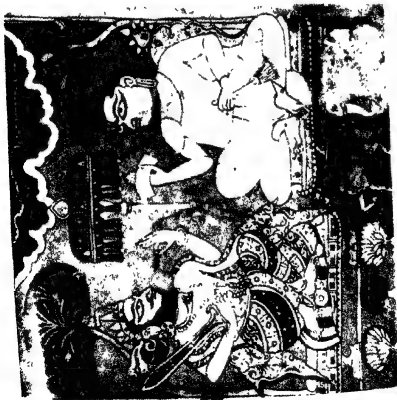
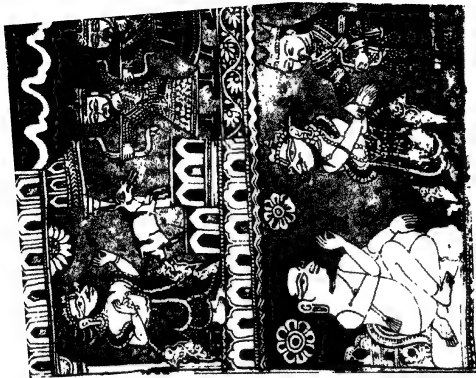


Fig. 3. Kālakāṭyāra with four-headed Indra Folio 132A. Kālakāṭyāra and Kālakāṭyāra, 1346 A. D.



Folio 43 Kāṭaka-kathā, c. 1430 A.D.
Collection of Mumukshu Bhawan Varanasi



Folio 12B, Kāṭaka-kathā, c. 1430 A.D.



तातासेमापुर्वेगावीन्याताद्यानिगुरुश्चरेगादयैतिसमा
 टापास्यारुक्रसलोगराः।।कवाकवकोदुल्लुकोसदी
 चरसमिधितोसखुच्छेनायामलयमाचाबाद्यगीतसुत्रमे।।
 ईसातिलाक्षमाविवावर्मी।।मनासु।।क।।सिका।।दावनाव
 विलासादे
 एवेरिधसा
 दानपुवरे।
 सिकायन्स
 निरीष्टुनि
 मरुस्यवालदुदीक्षाततद्विराद्धिमघवाक्रियतादुदगान
 रसेदुर्कउमुलेयवारयतु।।अद्याष्टासितचउईयांचा
 द्यास्तरणीगातालक्षासिहनमस्करपुष्पकाशिवमय
 ददधकृततधुतपः।।हसदस्रगमदीजुजां।।आतसा



Fig. 6 Varāṇskīnā and Dikṣa of Śaṅkara. Folio 111A. Script, the Caranā 1396 A.D. (1).
Collection of L. D. B. 'Institute of Indology', Aligarh



FIG. 7. (Upper panel) Bhima holding court (Lower panel) Bhima consulting his queen. Folio 2B, *Damayanti-kotha-campu*, 1400-1425 A. D. Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad



Fig 8 Evils resulting from idleness and procrastination
Folio 7 A, Uttaraḍhyayana
Sūtra, 1492 A. D. Collection
of Muni Śrī Panvavijavaji

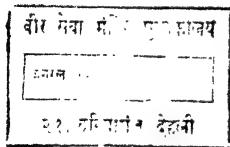


Fig 9 Kesi and Gautama
conver at p. Folio 46 B
Uttaraḍhyayana Sūtra, 1492 A. D.





Fig. 10 Kama suffering the pangs of separation. Folio 13A. *Mithakandala-katha* 1493 A. D.
Collection of Muni Sri. J unyavijayaji



Fig. 11 Vikramaditya fighting with the army of Kamasena. Folio 24B. *Mithakandala-katha* 1493 A. D.



Fig. 12 Game of Jodd-lad: Folio 4 A Kalpa-sutra and Kalaka-katha, dated 1501 A D
Collection of Anchalagachha Jannagar



Fig. 13 Game of Jodd-lad: Folio 71 Kalpa-sutra and Kalaka-katha, dated 1501 A D
Collection of Anchalagachha Jannagar



34 Yasso on Kharadhi. Folio 4 B. *Mughadira* dated 1669
D Collection of I. D. Institute of Indology Ahmedabad



Fig. 75 The Lamentation of Rati. Folio 24 A. *Kumarambhava*, dated 1644 A. D.
Collection of I. D. Institute of Indology, Ahmedabad

न विविह तयोऽहसयोः
जीहितमासजोवलीः
हृजोऽसुखमिति किं
सखं न अस्मादनुम
समी विनासोऽस्मी
लोकं न उपादेयसर्वा
विनिविहतेन भवमस्मादने
विनिविहतेन भवमस्मादने
विनिविहतेन भवमस्मादने
विनिविहतेन भवमस्मादने
विनिविहतेन भवमस्मादने



Fig. 16. Dancers, and a group of figures, from the 'Bhagavata Purana', dated 15th A.D. Collection of Muni Sri Pun, avijayaji





Fig. 18 Representation of the Sanskrit in Folio 34B
Lughu-Samgrahani dated 1583 A.D.



Fig. 19 Sanskrit symbols Folio 35A
Lughu-Samgrahani, dated 1583 A.D.



Fig 2) Illustrations of *Samsthānas* Folio 17 A. *Samprabha* ii Sutra, dated 1587 A. D., Collection of Muni Śrī Punyavijaya)





Fig. 22 Obstacles in the
ways of monks
Folio 4 B, *Uttaraḍḍhyāyama*
Sūtra c. 1600 A. D.
Collection of Muni Sri
Punyavijayaaji



The parable of the bull
B, *Uttaraḍḍhyāyama* Sūtra,
c. 1600 A. D.

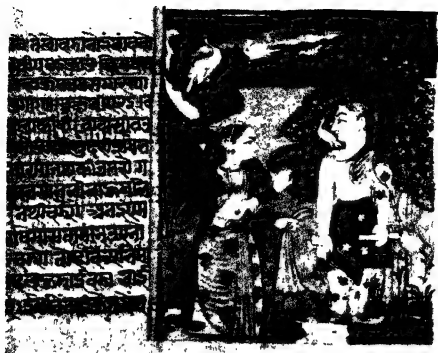


Fig. 24. Incident from the story of Bahubali. Folio 10 A. *Uade Samant*, c. late 17th or early 18th century A.D. Devanagari Padma Bhadra. Ahmedabad.



Fig. 25. Some incidents from the Story of Sahasramalla. Folio 82 B. *Uade Samant*, c. late 17th or early 18th century A.D.



FIG. 26. The story of Ar-nak-putra. Folio 112. A (upper left panel); B (upper right panel); C (lower left panel); D (lower right panel). A. D.



Fig 27 Detail from the Vijnaptipatra from Sirol, dated 177 A.D., National Museum, New Delhi



108. An illustration from *Durga-Saptasati* Folio 3 A, *Durga-Saptasati* written in Surat, dated 1719 A D., Prince of Wales Museum Bombay



*Fig 29. Krishna playing the flute. Folio 28A
Krishna-veli c. 1650 A.D. Collection of Muni
Sri Punyavijaya ji*



*Fig 30. An incident from the life of Muni Ardrakumara. Folio 11B, Ardrakumara 18c
Late 17th century A.D. Collection of Muni Sri Punyavijaya ji*

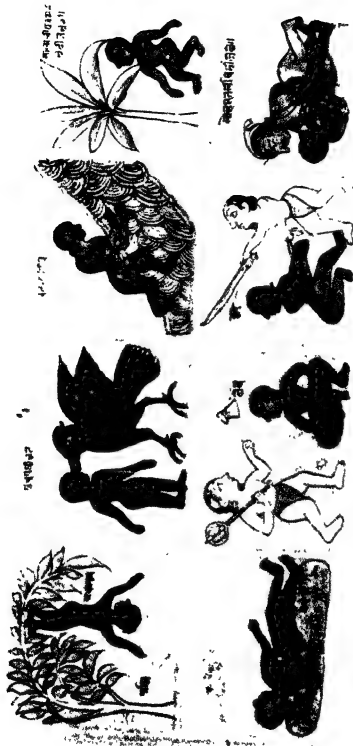


Fig. 71 The hell-tortures Folio 41 B Samudra-saṁdhi dated 1650 A D Collection of the I. D. Institute of Indology, Ahmedabad

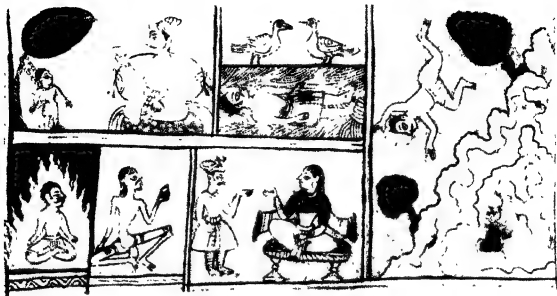


Fig. 32 Seven modes of Self-immolation Folio 30 A, *Samgrahya-sutra* c. 1673 A. D. Collection of Vaidya Sri. Punyavijayaaji



Fig. 33. Actors and pole-dancers Folio 37 B *Candaraaja-rāsa* dated 1655 A. D., Collection of Muni Sri. Punyavijayaaji



Fig. 34 The battle between the minister Sumati and King Hemaratha. Folio 35 A, *Condorajano rusa* dated 1659 A.D., Collection of L. D. Institute of Indology, Ahmedabad



Fig. 35 Haribala meeting Dhivara Folio 4 A *Haribala Caspari* dated 1667 A.D. Devasana Pado Bhandara, Ahmedabad



Fig. 15. Nalanda's Depiction of Bhagavata Nalanda-janti-Rasa, Late 17th century. Collection of V. and S. Punyavijayaji



Fig. 16. A scene from the Bhagavata Nalanda-janti-Rasa



Fig. 10 Virasena and his queens going out for a picnic. Folio 12 A, *Gondaraja-Rasa*, Painted 1812 A.D., Collection of Muni Sri Chandra Vajrasani

Folio 32 A : The Fourteen Ratnas (jewels) of a Cakravartin

The illustration is divided into two panels; in the upper one, beginning from the right end, Cakravartin is sitting on the throne shaded by a triple-umbrella overhead and attended by a servant standing behind. Arranged in front are the jewels (*ratnas*), in the following order : (1) the Commander-in-chief, (2) the householder, (3) the carpenter holding an axe, (4) the queen, and (5) the family priest. In the lower panel beginning from the right end appear further *ratnas* (6) the discus, (7) the umbrella, (8) the staff, (9) the jewel, (10) the sword, (11) the shield of hide, (12) the *kākinī*, (13) the horse, and (14) the elephant. Size : 25.6 × 10.4 cm.

Folio 32 B : The Jewels of Vāsudeva

As in folio 32 A, the *ratnas* (jewels) of Vāsudeva seven in all, are shown in the first panel.

On the right end, in the upper panel, the four-armed Vāsudeva is seated with an attendant standing behind. In front of him appear (1) the discus, (2) the bow, (3) the sword, (4) the *Kaustubha* mani, (5) an unidentified object (perhaps the mace), (6) the garland of flowers, and the (7) conch shell.

In the sub-compartments of the lower-panel appear the sword and the shield, a man reclining attended by two women apparently intended to symbolize the *Strī-ratna* (queen) with two prancing horses held by a groom. Size : 25.6 × 10.4 cm. (Fig. 17)

Folio 33 B : Representation of the Siddhasūā

On the white and crescent-shaped *Siddhasūā* rest some *Tṛthan-karas* with white, red, golden, green and blue carnations. Red background. In the empty space between the *sūā* and the figures of the Jinas, is written in golden letters, *Citārā Gorunda* : e Painter Govinda. Size : 6.7 × 6.2 cm (Fig. 18)

Folio 34 B : Some Symbols.

Representations in four equal rectangles of a lotus, a conch, A bunch (*gulma*) of flowers and a bee hovering on flowers. Red background. Size : 7.8 × 5.8 cm.

Folio 35 A : Some Symbols

Representations in four panels of (1) a pair of fishes and bull, (2) a mythical lion, a tiger, an elephant, a snake, a *grdhā*, (3) a *garuḍa*, G.J.V 26

a white bird, a parrot-like red bird, and a crane, (4) a parrot and a peacock. Red background. Size : 9×10.3 cm. (Fig. 10)

Samgrahani-Sutra manuscript dated V. S. 1644 (=1587 A. D.) written at Cambay, from the collections of Muni Sri Punyavijayaaji.

Only one painting from this manuscript is illustrated here to show the style. Cambay is not very far from Matar where Govinda painted the *Samgrahani* dated in 1583 A. D.

The colophon of this manuscript reads : संवत् १६४४ चरे मकरे शुक्रि शुद्ध चतुर्थी अष्टमा तथै सोमवासरे स्थिते स्वमसीये ॥ Written in Stambhatiriba (Cambay) on Monday, on the eighth day of the bright fortnight of the month Mārgasīrṣa in Samvat year 1644 (= 1587 A. D.)

Size of the manuscript : 25.5×11 cm.

Folio 17 A : Illustrations of *Samsthānas*.

A panel showing six women in different compartments. A label below reads : समथार संथान. Possibly they illustrate the different *samsthānas* (i. e., frames or built of bodies of human beings) according to Jaina theological beliefs. Red background. The women are sitting in compartments (rooms) decorated with patterned hangings. The angularity in draughtsmanship is still maintained. The dress, ornament etc could be compared with the Matar *Samgrahani* of 1583 A. D. Size : 25.5×11 cm. (Fig. 20)

Uttarādhyāyana Sūtra copied at Anjara-nagara (in Kaccha), from the Collections of Muni Sri Punyavijayaaji (No. 1/81)

Size of the manuscript : 25.5×11.5 cm.

Total folios - 87.

The style of paintings suggests a date c. 1600 A.D. or c. 1580-1600 A.D.

Colophon : लिपिहृत्य श्री १०८ ईश्वरसिंहसहोपाध्यायानां शिष्यपुत्रवचनार्थाय श्री ६ वासुदेवाणीनां शिष्येण पण्डित कान्कनिधनमुनिना । श्रीमद्वैराजवरिचरितेन । स्वस्वतुष्टये । ××××
Copied by Pandit Kankanihāna muni, the pupil of Sri Cārudatta gani Vācanācārya, who is the chief disciple of Mahopādhyāya Sri Haṁsa-pramoda. (This was done while) Staying in Sri Anjāranagara.

Folio 2 A : Discipline of Monks.

The scene is divided into two sections, the upper one shows a stylised tree, on the right is a monk carrying another monk on his shoulders; either this represents a wise pupil serving his master, in which case the one who walks is the pupil or the crane represents a

wayward or indulgent (pramatta) monk who prefers to be carried by another monk.

The lower panel refers to a verse which says 'As a bitch with running ears is driven away from everywhere, so a disobedient, subversive, talkative disciple is driven away. A pig will leave a milk porridge to eat faeces : so a disobedient disciple will leave virtue to savor the false'. (Brown, *op. cit.*, p. 6).

Here, a woman seated on a stool, is shown driving away a pig and a bitch with a stick. Blue background, gold profusely used for all paintings of men and women, animals, plants, trees etc. The fine brush work is noteworthy. The farther eye appears sometimes, while the costume seems to exhibit typically local traditions of Kaccha. Size : 10.5 x 8.5 cm.

Folio 4 B : Obstacles in the ways of monks.

The painting refers to the chapter on the twenty-two *parisahas* or obstacles like hunger, thirst, cold, heat etc.

In the upper panel a monk is entering a cave, next he is shown as begging; a *bhadranda* bird with two faces is in front. In the next panel two dancers are performing a dance and another man wearing a turban (an attendant ?) is holding the hair of someone sitting on his knees. In the lowest compartment a nobleman is seen lying down on a cot. Ultramarine background decorated with four-leafed white flowers. The figures are all painted in gold.

Note the pointed ends of the *jāma* of the two male dancers in the central panel. Size : 10.5 x 8.3 cm. (Figs. 21, 22)

Folio 29 A : Unidentified scenes.

The painting is divided into three panels, the top shows a stylised tree with two men on top. A monk with two bowls is seated in front on a small mat; on the other end yet another monk. Gold in body colour etc. Ultramarine background with red used as background to the heads of the monks.

The central panel shows a bearded monk, conversing with a woman. Size : 10.5 x 8.6 cm.

Folio 40 A : Some Episodes from the story of Jayaghosa.

The story refers to Jayaghosa, a Brāhmaṇa who in the course of his travels arrived at Banaras. There another Brāhmaṇa, Vijayaghosa, who was holding a sacrifice would not allow him to attend it since

Vijayaghōṣa took him to be a mendicant. A dialogue ensued in which Vijayaghōṣa was defeated and finally became a Jaina monk.

The illustration depicts certain episodes from the story. On the top left, the Brāhmaṇa Jayaghōṣa is shown entering the city of Banaras by one of its gates. The inhabitants of Banaras are represented by two women and a man. In the foreground is represented the holy river Gaṅgā in which a Brāhmaṇa is taking his bath; three vultures representing the proximity of a cremation ground are seen on the bank of the river. A Jaina monk appears in one of the compartments. Red and ultramarine background; the figures are painted in gold; the river is represented in basket pattern on gold ground. Size : 10.5 × 9.5 cm.

(Colour plate V, Fig. VII)

Folio 43 B : The Parable of the Bull.

Just as a bull runs away or refuses to move, similarly the bad disciple of a monk, when yoked to the cart of law, are prone to break the law through lack of mental discipline.

In the lower panel a cart-driver is driving a bull which refuses to move in the upper panel a Jaina monk is seated, two others are hurrying away from him.

In the whole manuscript, the figures are painted in gold on which the body contour is drawn in ochre. Ultramarine and red background is covered with white and golden flowers. Size : 10.6 × 8.5 cm.

(Fig. 23)

GROUP V

Upadeśamālā with Bālāvabodha from the collections of the Bhaṇḍāra of Devasano Pado, Ahmedabad.

Amongst the old Jaina diadectic (*Prakaraṇa*) texts is included an ancient popular work called *Upadeśamālā*, containing 541 *gāthās*, composed by Dharmadāsagaṇi whose date is unknown but whom several commentators have regarded as one of the pupils of Mahāvira himself. But the text, on account of the form of the Prakrit language used therein as also because of the fact that later monks like Ārya Vajra (c. 50 B. C. or c. 50 A. D.) are mentioned, seems to have been composed between c. the 5th and the 6th centuries A. D. Whatever the age, it is quite certain that the text has been held in high esteem for a long time by the Svētāmbara sect of Jainism. Several texts were composed after the model of the original and several commentaries (*bālāvabodhas*) etc. written on it prove beyond doubt the popularity of this text

Jayasinhhasūri, for example, composed in c. 915 V. S. (=858 A.D.) a small text called *Dharmopadeśamālā* (98 verses), but he also wrote, in 913 V. S. (=856 A.D.) a commentary on the original *Upadeśamālā* of Dharmadāsa Gaṇi.

The *Upadeśamālā* refers to about seventy stories, the *Dharmopadeśamālā* to about 158 didactic stories. Siddharṣi wrote a short commentary called *Heyopadeśā* and another a bigger one, on this text. But the more famous commentary is what on the text is *Doghaffi-tikā* composed by Ratnaprabhasūri, in A. D. 1181, at Chandravati near Abu. This is published in *Sri Ananda-Hema-Jaina-Granthamala* (Series no. 6) Bombay (1958)⁴⁸.

There are a few Gujarati *Bālāśvabodhas* (short annotations) existing on this work, but most of these are still in manuscript form. Some of these are noted by Mohanlal D. Desai.⁴⁹

Vrddhivijaya, pupil of Satyavijaya of Tapagaccha, composed in V. S. 1723 (= 1666 A.D.) at Surat, one such *Bālāśvabodha* in Gujarati.⁵⁰

A very richly illustrated manuscript of 210 folios, containing Gujarati-*śabaka* (and *Bālāśvabodha*) of *Upadeśamālā* is recently discovered by Muni Śri Puṇyavijayaṇi from Devasano Padano *Bhaṇḍāra*, Ahmedabad. Muni Śri Puṇyavijayaṇi kindly placed the whole manuscript at our disposal for study and reproduction, for which we are very grateful to the Muniji as well as to the enlightened secretaries of the above *Bhaṇḍāra*. This manuscript has a very simple colophon (in red ink) at the end, on folio 210 A, which reads : इति श्री उपदेसमालासुं संपूर्णं ॥ संवत् १७६५ वर्षे आशु शुद्धि ५ तिथौ गुरुवारं ॥ ५० श्रीपीमाविग्रहा० शच.

The sentence is left incomplete. It should have been शचनार्थ. Between the first and the second lines is written in smaller different handwriting ५० श्रीमाध्वविग्रहजी शचनार्थ.

Then later in larger handwriting is written in an oblique way

48 For an extensive list of imitations of *Upadeśamālā* and of Sanskrit and Gujarati comm. of *Upadeśa*, See intro. to this edition noted above.

49 Desai, M. D., *Jaina Gurjara Kavio* (in Gujarati) Vol. III, part 2 (Bombay, 1944). Two manuscripts of this work are in Śri Hamsavijaya collection, Baroda, one is at Gogha. Another manuscript of this work was copied at Ahmedabad in 1546 V. S. as noted by Desai.

50 *Ibid.*, pp. 1627-28.

51 *Ibid.*, p. 1640.

(i. e. not in the usual parallel straight line) the following : दुषी कल्पवीरस
(?) जीनी×× बे. This is then crossed out with black ink.

For the present we can only say that the illustrated manuscript should date not from V. S. 1765 (=1708 A.D.) but at least a few years earlier. Looking to the linguistic peculiarities of the Gujarati prose commentary available in this, it may either be the work of Vṛddhivijaya composed in V. S. 1723 (=1666 A.D.) at Surat, or the work of unknown authorship whose manuscripts of V. S. 1666, 1694, 1732 and 1765 are available at Chani, Kheda etc. On comparison with this other *Bālavabodha* in the Hamsavijaya collection, U. P. Shah has however ascertained that the Devasano Pado manuscript contains, not this other *Bālavabodha* of unknown authorship, but the *Bālavabodha* of Vṛddhivijaya.

The *Upadesamālā* has been very popular amongst the Śvetāmbara Jains for several centuries past, and because of the stories narrated by commentators in support of the didactic teaching, the text not only became very popular, but possibly began to be illustrated as well. An *Upadesamālā-vṛtti* on palm-leaf, dated V. S. 1291 (=1234 A. D.) and preserved in Śrī Śāntinātha Bhaṇḍāra, Cambay, contains a few paintings of which one of Lakṣmī was published by U. P. Shah.⁵²

Size : 26 × 12 cm.

Total folios : 210

Colophon : इति श्री उपदेसमाळसूत्रं संपूर्णं ॥ संवत् १७६५, चैत्रे भाद्र शुद्धि ५, तिथौ गुरुवार ॥
५० श्रीश्रीमद्विजयगोपाच. (Here ends the *Upadesamālā sūtra*. In the year Samvat 1765, Aṣu (Āśvin) sudi 5 day, on Thursday, for the reading of Pandit Śrī Khimāvijaya).

This manuscript contains 71 miniatures in all of which the first illustrates a Tirthankara without reference to any story. The rest refer to stories. In all 70 stories are given.

Motichandra believes that the miniatures cannot be much earlier than 1708 A. D. though Umakant Shah thinks that the last folio was possibly purposefully replaced when the manuscript came in possession of other hands. The manuscript, according to Umakant Shah, could be about twentyfive years earlier.

Folio 4 B : Drumaka attended by Āryā Candanabhāllā and another nun.

The story refers to Drumaka, who had accepted monkhood.

The scene is laid in a well decorated canopied room with green

52 Shah, U. P., *Studies in Jain Art* (Banaras, 1955), fig. 70 and p. 33.

background. The monk is seated to the right wearing a brocade-cādar. They stand in front with folded hands. Size : 8.7 × 11.2 cm.

Folio 7 B : King Prasannacandra's Penance.

After renouncing his kingdom King Prasanna Candra became a Jaina monk. King Sreṇika, on his way to meet Mahāvira, saw him practising penance and paid his respects to him.

In the upper panel, Sreṇika with two attendants is paying respects to Mahāvira seated on a full-blown multi-petalled lotus. Red background.

In the lower panel, Prasannacandra is practising penance in a standing position. Sreṇika alighting from his winged horse is touching his feet. Yellow background with a tree. Size : 8.6 × 11.1 cm.

Folio 10 A : Incident from the story of Bāhubali.

Bāhubali, the elder son of Rīṣabhanātha, is practising penance in a beautiful landscape with flowering trees and shrubs and a cloudy sky with flying geese. On the right stands Bāhubali with creepers entwining his body and a parrot and a flamingo perched on his shoulders. Standing before him is one of his sisters advising him to give up his subtle ego. Lacquer red background. Size : 8.8 × 11.1 cm.

Folio 17 A : The Story of Anaṅgasena.

Anaṅgasena, a goldsmith, had 500 wives was. He very distrustful of them and allowed each of them to bathe and decorate herself only when her turn came. Once while he was away, they bathed and decorated themselves. The husband appeared by chance and in anger killed his old wife and was about to kill others, when they threw mirrors at him and killed him. In one of his subsequent lives he was born a woman and accepted several Bhils (who were his previous wives) as husbands.

In the upper panel, Mahāvira, attended by his disciple, is conversing with two Bhils armed with bows and arrows. Lacquer red background. The lower panel shows the goldsmith reborn as a woman, in the company of the Bhils. Size : 10.1 × 11.2 cm.

Folio 22 A : Incident from the story of Jambūkumāra with his wives.

It refers to that part of the story in which Jambūkumāra with his wives is approached by the thief Prabhava to teach him the magic of control (*Stambhina Vidyā*) but instead, Jambū converts him to Jainism.

The scene is laid in a picturesque pavilion in which Jambūkumāra along with his wives seated behind the curtain is being questioned by Prabhava. The night is indicated by ceiling lamp and chocolate sky studded with stars. Size : 10 × 11.1 cm.

Folio 33 A : Scenes from the life of Vāsudeva and Samudravijaya.

Once on a summer day when the queen of Samudravijaya sent fragrant sandal-paste in a bowl to her husband through a maid, Vāsudeva snatched it and applied it to his own body for which he was rebuked by her maid. Enraged, Vāsudeva leaving the city, wandered in many lands, obtained miraculous powers and married many wives. Once in the course of his adventures he went to the princess Rohiṇi in the guise of a hunchback and, having recognised him, Rohiṇi chose him as her husband.

The scene is laid in an arched Audience-hall covered with a canopy. On the right, Vāsudeva is seated taking the sandal paste from a maid servant. Behind her are seated courtiers and warriors. In the foreground is represented Vāsudeva in the guise of a hunchback and Rohiṇi is offering him the varamāla. Red background. Size : 9.1 × 10.1 cm.

Folio 37 B : Kośā's Dance, a scene from the story of Sthūlabhadra.

Here that part of the story is presented in which a charioteer shoots down a mango to prove his skill and Kośā reciprocated by dancing on a potful of mustard without disturbing the same; a conventional needle on which she was supposed to have danced is shown.

The scene is laid in a pavilion provided with cushions and pots and pans. The charioteer is shooting the mango with an arrow and Kośā is performing her dance. Red background. Size : 9.7 × 11.1 cm.

Folio 44 A : Scene from the life of Tamāli.

Tamāli practised rigorous austerities on a river bank near the city of Tāmraliptī. A god appeared to him and requested him to end his life and accept Indrahood over his fellow gods.

The scene is laid on the bank of a river which flows from the multi-coloured rocks on which grows a tree. On the left is a banyan tree under which the ascetic is performing austerities. Before him stands the god offering him the kingdom of heaven. Green background; blue and white sky. Size : 9 × 10.2 cm.

It should be noted that generally the pictures in the *Upadeśamālā* are plain statements of facts with no external aid such as landscape and decoration to enhance their effectiveness. However, that does not mean that the painter was not qualified to paint the landscape. In this picture, as also in others, he shows his competence in dealing with nature which serves an appropriate background to the theme.

Folio 52 B : Incidents from the story of the monk Metārya.

It is related that in the course of his wandering, Metārya came for alms to the shop of a goldsmith who had made barley-grains of gold for the use of King Śreṇika. While the goldsmith had gone to another room to bring some material, a bird flew in and swallowed the golden grains. When the goldsmith came back and did not find the golden barley-grain, he accused the monk of theft. The monk kept silent for fear of the bird's life. Enraged at this silence, the goldsmith dragged the monk in the full sun and tied round his head a wet *muñja* string. When it contracted due to the heat, the eyes of Metārya came out. In the meanwhile, a woman carrying a faggot threw it under a tree. The noise frightened the bird which had swallowed the golden barley and it threw them out. The goldsmith was very repentant for his rash action.

In the upper panel is depicted a goldsmith's workshop. Under a canopy may be seen the instruments and fire which the goldsmith used. The bird is picking the golden grains and the monk is watching the scene silently. On the left, the goldsmith is bringing out something from a pot. Green and red background.

In the lower panel, two scenes are depicted. On the right is represented the closed and locked door to the goldsmith's workshop. In the centre, the goldsmith is tying the wet string to the head of the monk. On the left, the woman wood-carrier has thrown the faggot whose noise had made the bird dislodge the golden grains. Chocolate background, sun shining in the sky.

Scenes depicting professions are rare in Indian art. Here the painter has represented the workshop of a goldsmith and depicted the instruments which he used. Size : 9.2 × 10.1 cm.

(Colour plate V, Fig. VIII)

Folio 63 A : Incident from the life of Balabhadra.

A Jaina monk named Balabhadra practised penance in a forest. A wild antelope used to guide him to the place where alms were

available. Once it led him to a chariot-maker who had come to the forest to get wood and had cooked a sumptuous meal which he was glad to offer to the monk.

The scene is laid on the bank of a river with a huge tree under which appears a small Siva-temple. Outside the temple the chariot-maker is pouring some liquid food in the bowl of the monk who is accompanied by the black antelope. Green background with lotus flower apparently represents a lake.

The artist of the manuscript was at times very fond of representing the trees in great detail. Here the tree knots are depicted and the thick foliage is picked out with brown, giving a very rich effect to the tree. Size : 10 × 10.1 cm.

Folio 69 B : Story of Pūrṇa Śreṣṭhi who turned a Hindu monk.

It is related that this hermit, practising penance in a forest had a wooden bowl with four compartments in which he divided the food he received as alms. He reserved food in one compartment for the travellers, in the second for the crows and birds, in the third for fishes in the river and in the fourth he kept some for himself.

The scene is laid in a forest with a hillock and flowering trees. On the right the blue coloured monk is seated on a tigerskin. He has offered a part of the food to a traveller, the second part to crows, the third to the fishes in the pond in the foreground and the fourth he is eating himself. Lacquer-red background, blue and white sky. Size : 9.5 × 10.2 cm.

(Colour plate VI, Fig. IX)

Folio 82 B : Some incidents from the story of Sahasramalla.

Sahasramalla or Virasena was originally in the service of king Kanakadhvaṇa who once ordered him to capture another powerful king named Kālasena which he managed to do by fighting single-handed. Later on this great warrior turned a Jaina monk. In the course of his wandering he reached the city of Kālasena who had been set free. Recognising him, Kālasena ordered his execution.

The representation of the story is mixed up. In the lower panel, Sahasramalla dressed as a soldier is shown fighting with Kālasena. In the upper panel is represented the court of Kanakadhvaṇa in which Sahasramalla is shown to have brought the captivated Kālasena. Red background of upper panel.

Reverting again to the lower panel, Kālasena is represented as a Jain monk in meditation, being executed. Green background.

It should be noted that in many illustrations in this series the order of the events is mixed up. This may be due to the restricted nature of the space. The artist was at liberty to paint episodes wherever he found space because he was sure that those who saw the illustrations were well acquainted with the stories which they illustrated. Size : 10.3×10.9 cm.

(Fig 25)

Folio 110 B : Story of Araṇikācārya.

Puṣpacūlā, a Jain woman, served very faithfully her old teacher Araṇikācārya. Even in the rains, she brought alms for him to which he objected since that was not lawful food. She replied that in the rains there was no life. The teacher was surprised at this as only a Kevalin could know that. She said that he was also destined to attain Kevali-hood on a boat in the Ganges but a god who was his enemy in a previous birth made the boat lose its balance when the monk shifted his seat. Enraged at this, the co-passengers threw him in the river. The god was ready with his trident on which the monk was pinned.

In the upper panel is shown a monastery in which the monk is shown reclining on a bed on the right. Outside the monastery stands Puṣpacūlā in heavy rains. Blue cloudy sky with rain-drops in the background.

In the lower panel, the swirling waters of the Ganges are shown. The boat with the monk and other passengers is on the point of toppling down. In the water may be seen the winged god manipulating the movements of the boat. On the right side is shown the monk pinned on a trident.

It is a forceful illustration in which the pose of the monk, the swirling water of the Ganga betokening of the impending tragedy, the tenseness on the faces of the passengers and the death agony of the monk are dramatically represented.

Size : 9.6×11.1 cm.

Folio 112 A : Story of Araṇikāputra.

It is related that one Devadatta from Mathura went to Mathura in the South with a friend and stayed there with another friend named Jayasinhha. There Devadatta fell in love with the beautiful sister of Jayasinhha and asked him her hand in marriage. Jayasinhha agreed to

the proposal provided Devadatta agreed to stay there till a child was born to them. After marriage Aranikā conceived but at that time a letter was received by Devadatta from his old father asking him to return. On the way back to Mathura in the north a son was born to Aranikā and he was named Aranikāputra. When they reached Mathura they were welcomed by Devadatta's parents. The child when he grew up became the famous monk Aranikāputra.

In the upper panel, Devadatta and Aranikā are discussing the letter received. Outside the room stands a postman holding a post-bag attached to a javelin, whose representation in Indian art is very rare. On the right Aranikā is holding the newly-born child accompanied by her husband.

In the lower panel, on the left, Aranikā and Devadatta are being welcomed by his father who is holding his grandson in his lap. On the right is represented the monk Aranikācārya followed by an attendant flywhisk bearer. Red and blue background. Size: 10×11.3 cm. (Fig. 26 for enlarged details of the upper panel)

Folio 181 A : The Story of a Bird.

While wandering in a forest a Brāhmaṇa saw a bird entering the mouth of a sleeping tiger, picking its gum. It returned to the tree and implored people not to indulge in that kind of adventure. The Brāhmaṇa thought the bird did not practise what it preached.

The scene is laid in a forest represented by a tree on either side and rocks in the foreground. On the right the bird with warning notes is perched on a tree. The tiger is shown asleep in the foreground and the bird is entering its mouth. On the left stands the Brāhmaṇa wondering at the behaviour of the bird. Red lacquer background; blue cloudy sky with rain-drops falling. Size : 8.7×10 cm.

Folio 184 B : The Story of the Jackal and the Tortoise.

Near the Gaṅgā at Banaras was a lake called Amritdraha. Some foxes used to come to the river and when tortoises came out and stretched their legs, the foxes killed them. A shrewd tortoise, after ascertaining that no fox was there asked his family members to come out and run to the lake nearby where he sought safety.

The scene is laid in a colourful hilly landscape with a hill in the centre flanked by decorative-trees. In the foreground is depicted the river Gaṅgā flowing in a pool. A tortoise is seen swimming in the waters. There appear four foxes on the scene, one of them is eating

a tortoise. Yellow background. Landscape for its own sake is rare in Indian art. The landscape depicted here is distinguished by a decorative spirit which is pleasing. Size : 9.4 x 10 cm.

Jambudvīpaprājñapti-Frameyaratnanañjuṣā-ṭikā, dated circa V. S. 1663 (= 1606 A.D.) from the collections of Muni Śrī Punyavijayaṃji (No. 1/25)

Size : 25.5 x 11 cm.

Total folios : 386

Colophon : The author's long panegyric at the end gives the information that Śrī Vijayasenaśūri was honoured by King Akbar. This commentary was composed in V. S. 1660 (= 1603 A.D.) and by the order of Śrī Vijayasenaśūri this work was edited by his four pupils. Vibudhacandra, the pupil of Śānticaṇḍra, prepared a number of copies. His pupil Dhanacandra, an accomplished scribe, prepared the first copy of above. This seems to be that copy.

Later in different hand-writing we get an entry : संवत् १७४९ वर्षे वाकरेवा (? words are partly erased) बौद्धमोने गा० शिवापुर गा० वाकरा × ददा ला० पांवा सुसमन्नाया म. स्वरिवाता ए प्रति बहिरावा छै ग्राम बालोतरामये राज्य श्री देमवर्माका (जी) विजै-राज्ये ओ. (!) बड़ओ (!) स्वरमजओ पत्ता स्वरिकाराने बहिराहु छै वाच्यमार्ग विरं नंथात ॥

In the margin is an illustration with a label, showing Vijayasenaśūri giving this book to a monk.

These entries show that this manuscript was written sometime around V. S. 1700 (= 1643 A.D.). Later on in Samvat 1749 (= 1692 A.D.) the copy was donated by some people to other monks in the village Balotara situated in Marwar. It is very likely that the manuscript was obtained by the donors from Balotara itself or from some part of Marwar. The manuscript was very likely illustrated in Marwar.

Folio 198 A : Installation ceremony of Bharata Cakravartin.

The scene, bearing a label in the margin is divided into two panels. In the upper panel appear an ewer, a sparrow and geese. Blue background.

In the lower panel, on the right, appears Rīṣabha sitting on a canopied stool with a court-bearer in blue jāmdā standing behind. Bharata wears a jāmdā with pointed ends. A lady sitting on the ground is attending upon the king. Behind her, under a pavilion, stands Bharata with folded hands ready for his installation, behind whom is a door-keeper leaning on his staff. On top of the balcony are seen a drum-beater and a piper. Lacquered red background. Size : 9.6 x 11 cm.

(Colour plate VI, Fig. X)

Kṛiṣṇa-Veli undated manuscript from the collection of Muni Śrī Puṇyavijayaḥ (No. 1/24).

Size of the manuscript : 25.7 × 11 cm.

Total folios : 36

The text is in old Gujarati with a commentary. The text was composed in V. S. 1637 (= 1580 A. D.). Age of manuscript c. 1650 A. D. No colophon.

Folia 28 A : Kṛiṣṇa playing the flute.

Standing on one leg in his typical posture is shown the four-handed Kṛiṣṇa playing the flute under shady trees, their growth forming as it were an arch in the background. The blue Kṛiṣṇa is wearing a yellow lower garment, and a white dupaṭṭā and a crown decorated with peacock feathers. A gopī is standing on each side. Red background.

The provenance of the manuscript is North Gujarat but it is probably of South-Western Marwar origin. The language of the commentary (ṭabā) is old Gujarati. Size : 11 × 9.3 cm.

(Fig. 29)

GROUP V

Ārdrakumāra-rāsa from the collection of Muni Śrī Puṇyavijayaḥ (No. 1/18).

Size : 25.3 × 10.3 cm.

Stray leaves.

Only stray leaves of the manuscript have survived. The authorship of the text is not known. The manuscript seems to belong to the latter half of the 17th century, probably of Gujarat or South-Western Marwar origin.

The story relates to Ārdrakumāra, prince from Farther India, who came to India to meet his friend Abhayakumāra, a prince of king Śreṇika of Magadha who is well-known from Jaina canonical and later literature.

Folio 2 A : Monk Ārdrakumāra preaching to a Jaina layman and woman.

The scene is laid in sylvan surrounding. To the left is seated the monk Ārdrakumāra preaching to a man and a woman. Red and black background. Size : 12.3 × 9.5 cm.

Folio 11 B : Another incident from the life of Muni Ārdrakumāra.

The scene represents two incidents. Ārdrakumāra is standing in the centre under a conventional tree. Red background. Behind

him are the horse-riders who had come to India with him but were separated, and who now finally meet him. On the left of the monk near his legs is kneeling a mad elephant in chains let loose on him by the Hastidāpas monks. The elephant however suddenly kneels down and bows to the monk. Surprised at this, the Hastidāpas also respected him and became his pupils. Red background. Size : 20.4 × 9.6 cm (Fig. 30)

Samgrahaṇī dated in V. S. 1707 (= 1650 A. D. and painted at Navahar-nagara from the collections of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad (MS. No. 4566).

Size : 25.5 × 10.9 cm. Total folios : 67.

The colophon reads : સંવત્ ૧૧૦૧ વર્ષે માહ સુદિ ૫ દિને વૃહસ્પતિવારે । શ્રીસ્વતરગણ્ઠ । શ્રી હમરવન્દરિયાવાસી । વાચનાચાર્યવર્ય શ્રી હમયકલ્પગણિ તરિયાવ્ય વાચનાચાર્ય મુગ્ધનિષાઠ્ઠ (ન)-ગણિ તરિયાવ્ય ૬. ગુણહેતુગણિ ॥ લિખિત ॥ × × × નવહરનારે ॥ શ્રી જિનકુસલસુરિપ્રસાદાત્ ॥ શ્રીસ્તુ ॥ ૬ ॥ ૬ ॥

Navaharanagara could be identified with Nauhar town, situated about 129 miles north-east of Bikaner city.⁵³

Folio 41 B : The Hell-Tortures.

The illustration shows the tortures of hell such as hanging with head down over burning fire, pricking up of limbs by vultures, drowning in a river, piercing by sharp edged leaves, tormenting on a big slab of (stone or metal) killing with an axe or sword and embracing a hot figure of iron.

All the denizens of hell suffering hell tortures are painted blue and the tortures are painted yellow. Size : 20 × 9 cm. (Fig. 31)

Undated Samgrahaṇī manuscript Muni Śrī Puṇyaviṇayaṇī collection (MS. No. 8771).

Size : 26 × 10.7 cm.

Colophon of this manuscript is deliberately erased with light black ink by some later hand over which is written in red શ્રી ગૌડી વાર્ધનાથ ॥ શ્રી મહાવીર મહારાજ ॥ but the words Samvat 1732 varṣe Kārttika vadi 8, Budhe of original colophon are still visible. Thus the manuscript belongs to the middle of the seventeenth century A. D. (c. 1675 A. D.). The language of the *śābake* (commentary) is Gujarati. The manuscript thus pro-

53 Cf. *Imperial Gazetteer*, Vol. XX, p. 135.

bably hails from Gujarat. It may be noted that the figure (face) of the monk on 29A is somewhat similar to that of the monk in *Ārdra-kumāra-Rāsa* published here (fig. 30) and that both the manuscripts hail from Gujarat.

Folio 38 B : The Vimānas.

The painting shows three Vimānas as in folio 14B of the *Matar Saṃgrahaṇī* dated 1583 A.D. painted by Govinda. Each heavenly car carries a god and a goddess sitting in it. Red and blue background. Size : 14.5×10.5 cm.

Folio 29 A : Fruits of Actions.

Three scenes are depicted. In the first compartment a hermit (tāpasa) is performing penance surrounded by five fires. In the second compartment two Jaina monks are conversing. These represent the different actions and practices whose different fruits are described in the text and illustrated in a similar scene in the *Matar Saṃgrahaṇī* (folio 19 B). Red background. Size : 22.5×10.5 cm.

Folio 30 A : Seven Modes of Self-Immolation.

Seven modes of self-immolation and their rewards are depicted. Refer to folio 19 B of the *Matar Saṃgrahaṇī-sūtra* described above.

In the first compartment are depicted a man hanging himself, and another drinking poison; in the second compartment a man has drowned himself in a tank. In the lower panel, in the first compartment, a man is shown burning himself to death; in the second one, a man is shown starving himself to death, while the third compartment represents a man and a woman symbolizing moral degradation. In the side panel is represented a man throwing himself down from a mountain-top. Red background.

Size : 22×10.5 cm.

GROUP VI

Canda-rāja Rāsa of Darśanavijaya, dated in V. S. 1712 (= 1655 A. D.) from the collections of Muni Śrī Puṇyavijayaśi (No. 1/88),

Size : 25.7×11.1 cm.

Total folios : 78

Several illustrated manuscripts of *Rāsas* dealing with the story of Canda-rāja are available. Of these three manuscripts are selected here; the first from Muni Śrī Puṇyavijayaśi's collections is a paper manuscript written in V. S. 1712 (= 1655 A. D.) at a place called Vyāghrasenapura, as mentioned in the colophon, which is probably

Vaghodia near Baroda or Vaghasi in Central Gujarat. Also there was a Vaghachhagrama near Baroda which has now been absorbed in Baroda. The manuscript has 78 folios in all with several illustrations.

The text, according to Vv. 63, ff. on the last folio, was completed by its author on Thursday, the fifth of the bright half of the month of Kārttika, in Vikrama Samvat 1689 (= 1632 A. D.) at Barhānapura (modern Burhanpur in West Khandesh). The author of the text is Muni Darśanavijaya and the text is called *Candamuni-Pemalalacchisatī Rāsa*.

The colophon at the end reads : संवत् १७१२ वर्षे कार्तिक मासे कृष्णपक्षे पंचमी शुक्लपक्षयोदये लिखितोऽयं पंडितगण शिरोरत्न पंडित श्री. पृ. श्रीदर्शनविद्यमानिचरणमंथी प्रीतिविजयेन ॥ शुभं भवतु ॥ कव्यमयस्तु ॥ श्री व्यामसेनपुरे ॥ छ ॥ छ ॥

All the illustrations in this manuscript have labels either in the margin or on the top. These titles were apparently for the guidance of the illustrator to whom the manuscript was given after the text was completed. In each label, the illustration is called *rūpa*. The background of these miniatures is dull brick red or carmine and the style the Popular or Folk style. However the figures are often lively, with expressive faces. Besides red, light pink, yellow, light dull green, dull light blue, black, and dark grey are used.

Folio 37 B : Actors and Pole-dancers.

The painting has a marginal label : "The Painting of the pole-dancers performing". The figures of the pole-dancers are in profile with big heads. The woman on the central pole wears a scarf, a *coli*, and *ghāgrā*. The males wear a *jāmā* (known as *angarakhu* in Gujarat). The draughtsmanship is heavy. Size : 8 x 11.1 cm. approx. (Fig 32)

Folio 13 A : Portrait of a lady.

A marginal label reads *Pemalālacchinun śola śringāra samyukta rūpa*, meaning, painting of the lady called Pemalalacchi in full attire (i. e., having all the standard sixteen varieties of *śringāra*). The woman, dressed in green *oḍhani*, yellow *coli* and skirt stands facing to the left holding a mirror. To her ornaments are attached pompons. Red background with flowering plants. Size : 7 x 11.1 cm.

Candarājā-ne Rāsa of Darśanavijaya, manuscript dated V. S. 1716 (= 1659 A. D.) painted at Surat from the collections of L. D. Institute of Indology, No. (4560)

Ahmedabad No. (4560)

Size : 25.5 x 11.1 cm.

Total folios : 78

Colophon : संवत् १७१६ वर्षे कार्तिकमासे शुक्लपक्षे श्री सुरसि नंदर वास्तव्य श्री उत्तम-
जातीय वृद्धापीय दो. वीरजीकुट कुलेशोत्तरक सा. वीरजीकुट कुंभरजी तथा भमीचंद मयसेन श्री
चंद्रावन्धवि केवलीराज लिखापितः स्वभाचनकृते ॥ शुभं मम ॥

Folio 35 A : The Battle between the Minister Sumati and King Hemaratha.

Viramati accepts the challenge and sends his minister Sumati with a force to fight with the army led by Hemaratha.

The picture shows Sumati and Hemaratha on galloping horses fighting. In the foreground is lying a dead warrior and two soldiers running with drawn swords suggest rival armies. Red background with flowery shrubs. Size : 9 x 10.3 cm. (Fig. 34)

Folio 39 B : The minister Sumati persuading queen Guṇāvali to give the cock as a gift to the actors and dancers.

King Canda, the husband of Guṇāvali, was magically transformed into a cock by his wicked stepmother Viramati. Guṇāvali carefully looked after the cock. A band of actors and pole-dancers who came to the city had in their troupe a woman who understood the speech of birds and animals. The cock made this lady understand the situation and advised her that her troupe should ask for a gift of the cock so as to keep it away from the dangerous Viramati. The minister Sumati who came to know this persuaded the queen Guṇāvali to part with her dear cock in the interest of its life.

The painting shows Guṇāvali with the cock perched on her hand and the minister sitting in front persuading her. In the foreground is standing the leader of the actors and looking at the two with eagerness. Carmine background. Size : 8 x 10.5 cm.

GROUP VI

Haribala Caupāi, dated Samvat 1744 (= 1687 A. D.) from the collections of the Devasano Pado Bhaṇḍāra, Ahmedabad (No. 6006).

Size of the manuscript : 25.1 x 10 cm.

Total folios : 35

Composed by Jitavijaya, pupil of Panditavara Singhayaśa (Simhayaśa) the pupil of Śrī Hiravijayasūri.

Colophon : इति श्री हरिकण्वोपाह संपूर्णम् । संवत् १७४४ वर्षे मास बह्मशक वदि २ बार रवि क्वदा
अवा श्री ५ श्री पेमाकी अवा श्री कीटनाकी प्रसादम् कर्तुं श्री वास्तव्ये श्री श्री श्री श्री श्री

Folio 4 A : Haribala, a fisherman, meets Dhīvara, a Jain monk.

The picture shows Haribala with the fishing net tied to a pole,

and bowing down to the Jaina monk. The monk is dressed in a red garment. Haribala is dark grey in complexion and wears a turban, a short dhoti and a scarf. Green background. Flowering plants shown on the ground. Size : 6.5×9 cm.

(Fig. 35)

Folio 18 A : Vasantasiri and Haribala.

In the illustration, Vasantasiri and Haribala are shown riding on horseback on the way to a city. In the foreground is a small river with shrubs on the bank. The draughtsmanship is neat and the figures are depicted with a mixed expression of eagerness and fatigue on their faces. Green background. Size : 11×6.9 cm.

GROUP VII

Candrarāja Rāsa dated V. S. 1869 (=1812 A.D.) copied in Poona from the collections of Muni Sri Punyavijaya.

Size : 24.3×11.5 cm.

Total folios : 233

This *Canda-rāja Rāsa* was composed by Mohanvijaya Gani in 1726 A.D. in Rajanagara (Ahmedabad) according to the colophon on folio 229. According to the colophon the work was called *Candana-caritra*. Many manuscripts of this text are available in Jaina Bhandāras some of which are noted by M. D. Desai, *Jaina Gurjara Kavio*, Vol. III, part 2, pp. 1383-87.

We have an interesting post-colophon long entry on f. 230 which informs us that in V. S. 1869 (=1812 A.D.) another Mohanvijaya, from Kaurala (modern Koral or Kurala, near Sinor in Baroda District, Gujarat), has copied this manuscript while staying in Budhavār Peth, Poona (Maharashtra). This he copied at the request of Vakhārīā Hirāchand and others, originally hailing from Vijapur (in Gujarat), and at that time residing in Poona. Mohanvijaya Muni (and possibly) some other Jaina laymen) had gone to Poona (probably to collect funds) for the temple or temples known as 'gavāḍā nā derā'.

This entry is noteworthy for a proper appreciation of the style of the miniature paintings of this profusely illustrated manuscript. The figures wear Deccani dresses, and the influence of Deccan painting is obvious. It is not at all clear whether the miniatures were done by Mohanvijaya himself or whether a local artist was employed. What is noteworthy however about these miniatures (figure from f. 73 A) is

the way in which large crowds are treated, and certain aspects of Gujarati life in the Deccan are represented.

Folio 12 A : Virasena and his two queens going out to a garden for picnic.

The scene is divided in three sections, on the left Viramati and Candrāvati are seated conversing under a pavilion. In the middle section, both the ladies on chariots, accompanied by Virasena on horse-back and citizens and their wives, are proceeding to the garden. In the third section the garden is represented with Virasena and his wives enjoying themselves. Size : 18.8 × 11 cm. (Fig. 40)

Folio 45 A : Worship of the Sixteenth Tirthaṅkara Śāntinātha.

In the right hand compartment is shown the shrine of Śāntinātha. In the central compartment are depicted Jaina laymen in the act of worship; in the foreground are Jaina ladies standing in worship. In the third compartment appear the women of the town, some with babies in hand, others holding bowls, books of prayers, etc., going to the temple. The ladies wear their lower garments without Kaccha, and in the Gujarati mode. In the Deccan, ladies generally wear a sārī with Kaccha. Ladies are dressed in red, green, blue, yellow, pink and white garments. Green background. Size : 15.8 × 9.2 cm.

Folio 76 B : The Marriage of Candarāja with Premalā the princess of Vimalapuri.

In the centre is the marriage pavilion with four rows of pots and plantain trees wherein Canda and Premalā are shown conversing. To the right are congregated the women of the town, perhaps of the bridegroom's party, and Guṇāvali and Viramati watching the marriage.

In front of the marriage pavilion is the sacred fire in the foreground with Brāhmanas offering oblations. On the right are seated the drum-beaters and pipers. To the left of the pavilion (cori) are seated king Kanakaratha, with his courtiers. In the fore-ground are musicians playing and the horse of the bridegroom. Size : 15.4 × 7 cm.*

* A separate volume on New Documents of Jaina Painting, with several more Colour and monochrome plates will be published shortly.



